



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS**  
**ÉTNICOS E AFRICANOS**

**GUILLEMO ANTONIO NAVARRO ALVARADO**

**ÁFRICA DEVE-SE UNIR?**

**A FORMAÇÃO DA TEORÉTICA DA UNIDADE E A IMAGINAÇÃO DA**  
**ÁFRICA NOS MARCOS EPISTÊMICOS PAN-NEGRISTAS E PAN-**  
**AFRICANOS (SÉCULOS XVIII-XX)**

Salvador

2018

**GUILLERMO ANTONIO NAVARRO ALVARADO**

**ÁFRICA DEVE-SE UNIR?**

**A FORMAÇÃO DA TEORÉTICA DA UNIDADE E A IMAGINAÇÃO DA  
ÁFRICA NOS MARCOS EPISTÊMICOS PAN-NEGRISTAS E PAN-  
AFRICANOS (SÉCULOS XVIII-XX)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Zamparoni.

Salvador

2018

N322 Navarro Alvarado, Guillermo Antonio.  
África deve-se unir? : a formação da teórica da unidade e a imaginação da  
África nos marcos epistêmicos pan-negristas e pan-africanos (séculos XVIII -  
XX) / Guillermo Antonio Navarro Alvarado. - 2018.  
392 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Zamparoni.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas, 2018.

1. Pan-africanismo. 2. África - Política e governo. 3. Nacionalismo - África.  
4. Negritude (Movimento literário) - África. I. Zamparoni, Valdemir, 1957-  
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos.  
III. Título.

CDD - 320.54096

**GUILLERMO ANTONIO NAVARRO ALVARADO**

**África deve-se unir?**

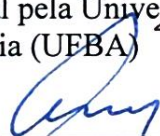
A formação da teórica da Unidade e a Imaginação da África nos  
marcos epistêmicos Pan-negristas e Pan-africanos

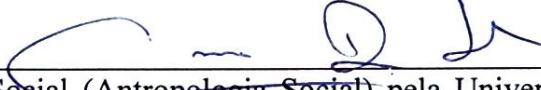
(Séculos XVIII-XX)

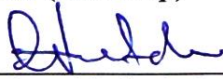
Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor  
em Estudos Étnicos e Africanos, da Universidade Federal da Bahia.


Aprovada em 23 de abril de 2018.

Valdemir Donizette Zamparoni – Orientador   
Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Kabengele Munanga   
Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo  
(USP), São Paulo, Brasil.  
Universidade de São Paulo (USP) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
(UFRB)

Omar Ribeiro Thomaz   
Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo  
(USP), São Paulo, Brasil.  
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Claudio Alves Furtado   
Doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Marcelo Moura Mello   
Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Rio de Janeiro  
(UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

*À memória de Mayra Herrera Loaiza,  
Minha porta para o Caribe, África e o Sul.*

## AGRADECIMENTOS

O conhecimento que é um processo acumulativo e eminentemente social se deve nesta tese, ao encontro com pessoas maravilhosas e gigantescas, que me emprestaram parte de seu conhecimento, amizade, amor, apoio e companheirismo, todas as palavras contidas e entrelaçadas ao longo deste texto são sustentadas por múltiplos e grandes afetos, a todos e todas minha gratidão.

Delas, Angie Montiel, minha companheira de vida, foi uma ponte amorosa que me fez cruzar todas as inseguridades, medos e desafios que esta pesquisa me apresentou, sua paciência, sacrifício, crítica e infinitas conversas fez dela uma fonte criativa inesgotável, presente em cada parágrafo e argumento trabalhado. A ela devo a força para aventurar nosso destino nesta cidade do vasto Atlântico.

Onipresente nestas páginas é o permanente amor de minha família, Geovanni Navarro e Mayra Lorena Alvarado, motor de minha vida, fontes de sonhos infinitos arquitetados sem limites, seu encorajamento e sua persistência para construir uma vida melhor e mais amorosa se traduzem nesta tese. A eles todo o reconhecimento e a honra.

Carolina Navarro, Sebastián Navarro e Guillermo Alvarado, companheiros de vida, amigos de vida, sem eles não poderia ter concluído este longo processo, eles são a fonte do carinho necessário para cumprir qualquer desafio na vida. Rosa Ivette Muñoz, uma coluna amorosa e maternal que me adotou em sua confiança e fé. A base de todo argumento se sustenta de suas afeições intermináveis.

Dentre dos corredores do Centro de Estudos Afro-Orientais estou eternamente agradecido aos admirados professores Livio Sansone, quem com seu atento conhecimento me apoiou na consecução do desenvolvimento deste trabalho como coordenador do programa e como uma figura intelectual intensa, de quem recebi o suporte para desenvolver um intenso curso sobre Teoria Crítica Caribenha e Africana em 2017. Agradeço ao professor Jesiel Oliveira que me introduz aos bastos caminhos da literatura africana e afro-brasileira e a uma leitura atenta de Franz Fanon, como coordenador e professor.

A professora Maria Rosário de Carvalho, uma das melhores professoras com quem meu destino tive a sorte de encontrar-se, a ela devo o caminho que entrelaça a teoria e a diversidade que tentei seguir veementemente nesta tese segundo seus sábios ensinamentos.

Estou em dívida com o professor Severino Ngoenha da Universidade Técnica de Moçambique com quem aprendei muito em sua rápida, mas proveitosa estadia em Salvador, onde teve a amabilidade de conversar sobre esta pesquisa. Devo muito à Fábrica de Ideias de 2017, em São Luís de Maranhão pela grande experiência intelectual, aos professores participantes, sempre atentos a minhas dúvidas e conversas, a professora Jamile Borges com quem cultivei uma amizade duradora, o professor Ibrahima Thiaw do *L'Institut fondamental d'Afrique noire* (IFAN) da Université Cheikh Anta Diop de quem aprendei muito em seu intenso seminário sobre memória, nossa infinita conversa abriu novas perspectivas teórico metodológicas e intelectuais a esta tese e à vida; o professor Stephen Small do departamento de estudos afro-

americanos da Berkeley University of California por suas absorventes aulas sobre patrimônio, história pública da escravidão e o imperialismo, que aportaram dúvidas e perguntas que tentei responder; obrigado a todos e todas os fabricantes que compartilharam comigo uma amizade fraterna e duradora.

Estou agradecido profundamente pela oportunidade e experiência de estudar no PósAfro, um projeto necessário e um espaço intelectual estimulante, nele conheci colegas que me apoiaram incansavelmente ao longo desta pesquisa, a professora Patrícia Gomes que com sua experiência e seu interessante trabalho sobre gênero me permitiu incorporar parte de sua experiência à temática aqui tratada, à turma 2014 que me receberam com toda a hospitalidade e amizade possível, daquela turma me levo grandes amizades e lindas memórias, aos meus colegas e estudantes do minicurso de Teoria Crítica Caribenha e Africana com quem aprendi e elucidei dúvidas; aos participantes da linha de pesquisa em estudos africanos, um espaço criativo e colaborativo que me permitiu aprender rapidamente sobre muitos temas das realidades africanas.

Devo muito a meus grandes amigos, Renato Lemos e Mariana Andrade que se tornaram minha família, deles aprendi muito, cada esquina desta tese deve tudo o que seja de valor a sua amizade, sem eles muitas das coisas escritas hoje não seriam realidade. À Ricardo Sangiovanni amigo e irmão e que foi sem dúvida um apoio gigantesco e uma fonte de sabedoria interminável, sua gratidão e amizade sei que serão para sempre; todos eles e elas formam minha porta para este apaixonante país ao qual aprendi a amar: o Brasil e seus Brasis. Sei que combateremos mil batalhas por este continente espetacular, amigos.

Chico Ramallo que estive muito presente ao longo deste processo e que me abriu as portas a uma camaradagem interminável que começou em 2014 e que cada dia se faz maior; Lucía Riba parte de nossa colônia costarrriquenha, o Brasil nos juntó e agora somos mais, sua amizade é uma brisa de mar que fez os dias mais felizes; Orlando Lafuente, amigo onipresente a quem devo o grande motor de crer que todo pode ser possível, a ele dedico esta tese também como promessa cumprida.

Obrigado aos membros da banca que decidiram participar nesta humilde aventura, o professor Kabengele Munanga a quem admiro profundamente por seu permanente trabalho, fonte de conhecimento e aprendizagem constante; o professor Claudio Furtado de quem aprendi extensamente a cada momento em que tive a oportunidade de escutar suas instigantes ideias; o professor Omar Thomaz, uma fonte infinita de conhecimento a quem tive a sorte de conhecer e ouvir na Fábrica de Ideias e em sua inesquecível palestra sobre a tradição ocultada; o professor Marcelo Mello de quem aprendi muito na exposição de seus estudos sobre os quilombos, sua atenta leitura da realidade caribenha e sua interpretação de Walter Rodney.

Agradeço profundamente a meus professores costarrriquenhos: a professora Montserrat Sagot quem me impulsou a pensar além do estabelecido e a desconstruir minha subjetividade, a quem esta tese tentou responder quando em 2009 perguntou a um auditório: Porque não lemos autorxs Negrxs em sociologia? O professor José Manuel Valverde que me ensino pacientemente a arte da pesquisa e das perguntas.

No caminho acadêmico, na criação dessas linhas e as que virão agradeço profundamente a meus mentores e mestres, o professor Valdemir Donizette Zamparoni, meu orientador e meu introdutor aos estudos Africanos, de quem aprendi tudo o que pude e a quem devo a confiança e crença em minha capacidade, graças a ele por ser um grande professor.

A meu mentor Roberto Ayala Saavedra, que me ensinou pacientemente o ofício de pensar, uma fonte permanente de sabedoria que me formou como pesquisador e crítico, sua introdução ao marxismo e a teoria crítica foi e é a grande porta à razão.

Esta tese não seria possível sem o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) de quem recebi uma bolsa de mestrado e uma de doutorado para dedicar todo meu tempo à pesquisa; a Organização de Estados Americanos (OEA) e o Grupo Coimbra de quem obtive acesso ao programa para a bolsa de mestrado em 2014; a Universidade Federal da Bahia (UFBA) instituição que me apoiou em todas as passagens desta tese, financeira, pedagógica e culturalmente.

A todos eles e elas minha permanente dívida e meus eternos agradecimentos, todos os erros e as inconsistências são inteiramente minha responsabilidade e todos os êxitos e as consistências dedicados a eles e elas.



*The Negro's revolutionary history is rich, inspiring, and unknown.*

(JOHNSON, 1939)

[...] A revolutionary ideology is not merely negative. It is not a mere conceptual refutation of a dying social order, but a positive creative theory, the guiding light of the emerging social order.

(NKRUMAH, 1970, p. 34)

La modernidad es un proceso, como se dice, "multifacético". Su cara más oscura – valga la expresión –, al menos en sus orígenes, es la infamia de la esclavitud afroamericana. Pero también son caras de la modernidad las múltiples y multiseculares formas de rebelión contra sus infamias. Es el momento, ahora, de que nos ocupemos de manera más acotada de los fenómenos de rebelión afroamericana contra la esclavitud, en sus alcances históricos y socioeconómicos, pero también, aunque sea lateralmente, ideológico-políticos y filosófico-culturales.

(GRÜNER, 2010, p. 267)

NAVARRO ALVARADO, Guillermo Antonio. África deve-se unir? A formação da teórica da Unidade e a Imaginação da África nos marcos epistêmicos Pan-negristas e Pan-africanos (Séculos XVIII-XX). 392 f. il. 2018. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

## RESUMO

Ao longo dos estudos especializados do *Pan-africanismo* as análises apresentam a tendência de adotar uma relativização de seus conteúdos teóricos como ambíguos e residuais, concentrando teórico-metodologicamente suas abordagens nas pesquisas biográficas de seus atores e suas relações ou, examinando a suposta “procedência” de suas “ideias” políticas e culturais como exclusivamente exógenas à expressão de seu movimento político-social.

Esta tese tem como objetivo analisar as estruturas teórico-filosóficas e ideológicas que o *Pan-africanismo* desenvolveu ao longo de sua história, adotando e configurando conceitos e princípios que estruturam suas práticas políticas e culturais. São analisados esses desenvolvimentos relativos a seus contextos históricos, sociais, espaciais e epistemológicos desde finais do século XVIII, com a origem da identidade política *Pan-negrista* e *Pan-africana*, até metade do século XX, com a adoção de uma política da *unidade africana* nas primeiras etapas pós-independência dos Estados Africanos. É examinado seu *devoir* teórico, ideológico, filosófico e político até a proposição de uma teoria própria e particular. Estuda-se com especial centralidade o conceito de *Unidade Africana* como eixo transversal a sua filosofia e teoria política.

Teórico-Metodologicamente esta pesquisa adota uma perspectiva hermenêutico-historiográfica e sincrônica, abrangendo diversos contextos do *Atlântico Negro* unidos por uma tradição de pensamento *Pan-africanista*, pesquisando arquivos, livros e artigos produzidos ao longo da rica, diversa e complexa tradição. Incorpora-se uma perspectiva interpretativa teórico-crítica com a adoção da *teoria da ideologia* e as correntes hermenêuticas dos estudos pós-coloniais africanos e críticos do pós-colonial africano.

**Palavra-chave:** *Pan-negrismo; pan-africanismo; négritude; africanidade; nacionalismo.*

NAVARRO ALVARADO, Guillermo Antonio. Should Africa Unite? The formation of the Theoretical of Unity and the Imagination of Africa within the epistemic Pan-Negrism and Pan-African framework (18th-20th centuries). 392 f. il. 2018. PhD Theses – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

## ABSTRACT

Throughout the specialized studies of *Pan-Africanism* the research tends to adopt a relativization of their theoretical contents as ambiguous and residual, concentrating their theoretically and methodologically approaches in the biographical researches of their actors and their relations or examining the supposed “origin” of their political and cultural “ideas”, as exclusively exogenous to the expression of their sociopolitical movement.

This thesis aims to analyze the theoretical-philosophical and ideological structures that *Pan-Africanism* has developed throughout its history, adopting and configuring concepts and principles that structure its political and cultural practices. These developments related to their historical, social, spatial and epistemological contexts from the late eighteenth century, with the origin of *Pan-Negrism* and *Pan-African* political identity until the mid-twentieth century, were analyzed with the adoption of a policy of African unity in the early post-independence stages of African States. Its theoretical, ideological, philosophical and political becoming is examined until the proposition of an own and particular theory. The concept of African Unity is studied with special centrality as a transversal axis to its philosophy and political theory.

Theoretically and methodologically, this research adopts a hermeneutic-historiographic and synchronic perspective, encompassing several contexts of the Black Atlantic united by a *Pan-Africanist* tradition of thought, researching archives, books and articles produced throughout the rich, diverse and complex tradition. A theoretical-critical interpretative perspective is incorporated with the adoption of the theory of ideology and the hermeneutical currents of the postcolonial African studies and critics of the African postcolonial.

**Keywords:** *Pan-negrism; Pan-Africanism; négritude; Africanity; nationalism.*

NAVARRO ALVARADO, Guillermo Antonio. África debe unirse? La formación teórica de la Unidad y la Imaginación del África en los marcos epistémicos Pan-negristas y Panafricanos (Siglos XVIII-XX). 392 f. il. 2018. Tesis (Doctorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

## RESUMEN

A lo largo de los estudios especializados del *Panafricanismo* los análisis presentan como tendencia la adopción de una relativización de sus contenidos teóricos como ambiguos y residuales, concentrando teórico-metodológicamente sus abordajes en las investigaciones biográficas de sus actores y sus relaciones o, examinando la supuesta “procedencia” de sus “ideas” políticas y culturales, como exclusivamente exógenas a la expresión de su movimiento político-social.

Esta tesis tiene como objetivo analizar las estructuras teórico-filosóficas e ideológicas que el *Panafricanismo* desarrolló a lo largo de su historia, adoptando y configurando conceptos y principios que estructuran sus prácticas políticas y culturales. Se analizan estos desarrollos relativos a sus contextos históricos, sociales, espaciales y epistemológicos desde finales del siglo XVIII, con el origen de la identidad política Pan-negrista y *Panafricana*, hasta la mitad del siglo XX, con la adopción de una política de *unidad africana* en las primeras etapas de las independencias de los Estados africanos. Es examinado su devenir teórico, ideológico, filosófico y político hasta la proposición de una teoría propia y particular. Se estudia con especial centralidad el concepto de Unidad Africana como eje transversal a su filosofía y teoría política.

Teórico-Metodológicamente esta investigación adopta una perspectiva hermenéutico-historiográfica y sincrónica, abarcando diversos contextos del Atlántico Negro, unidos por una tradición de pensamiento panafricano, estudiando archivos, libros y artículos producidos a lo largo de la rica, diversa y compleja tradición. Se incorpora una perspectiva interpretativa teórico-crítica con la adopción de la teoría de la ideología y las corrientes hermenéuticas de los estudios postcoloniales africanos y críticos del poscolonialismo africano.

**Palabras clave:** *Pan-negrismo; panafricanismo; négritude; africanidad; nacionalismo.*

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Igreja Bethel em 1787. Primeiro local da A.M.E. Church (Primeira Igreja Negra Independente) .....	57
Figura 2 – Escudo, Emblemas e Lema da Libéria, tal como estabelecido em 1847.....	60
Figura 3 – Liberia College em Monrovia (1863) .....	64
Mapa 1 – Colônias europeias e estados africanos na véspera da Conferência de Berlim (1884-85) .....	127
Figura 4 – Rev. R. L. Stewart; A Escola de Treinamento e Missão Industrial, Monrovia, Libéria, Costa Oeste da África, fundada em dezembro de 1892.....	133
Figura 5 – Diagrama conceitual do Garveyismo.....	158
Gráfico 1 – Delegados da Conferência Pan-africana de 1900, por região político-geográfica.....	195
Figura 6 – Exposição de W. E. B. Du Bois na <i>Exposition universelle de Paris</i> de 1900 “Nègres d’Amerique”.....	199
Gráfico 2 – Delegados dos Congressos Pan-africanos de 1919 e 1921, por região político-geográfica.....	220
Figura 7 – Retrato grupal dos delegados ao segundo Congresso.....	221
Figura 8 – Retrato grupal de delegados ao segundo Congresso Pan-Africano na Bélgica, 1921.....	222
Figura 9 – Detalhe do Programa Oficial do Congresso Pan-Africano de 1927, onde se nota a participação de mulheres no Circle for Peace and Foreign Relation.....	233
Gráfico 3 – Delegados do Congresso Pan-africano de 1945, por região político-geográfica.....	239
Figura 10 – Capa do primeiro número da revista <i>Légitime Défense</i> , 1932.....	251
Figura 11 – Capa e primeira página do Jornal <i>L’Étudiant Noir</i> , 1935.....	251
Figura 12 – Capa e primeira página do jornal <i>La Dépêche africaine</i> , ano 1, n. 8, out. 1928.....	255
Figura 13 – Capa do primeiro número da revista <i>Présence Africaine</i> , 1947.....	269
Figura 14 –Relação do Socialismo Africano e o Pan-africanismo.....	290
Figura 15 – Diagrama das dimensões implicadas na relação Socialismo Africano – Pan-africanismo.....	295

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AATUF	All-African Trade Union Federation
APS	Aborigines Protection Society
AMEC	African Methodist Episcopal Church
AMEZC	African Methodist Episcopal Zion Church
ATUC	African trade Union Confederation
AOF	Afrique-Occidentale française
CDRN	Comité de Défense de la Race Nègre
CMS	Church Mission Society
Cominter	Internacional Comunista
CPP	Convention People's Party
IAFA	International African Friends of Abyssinia
ICFTU	International Confederation of Free Trade Unions
LDRN	Ligue de Défense de la Race Nègre
LUDRN	Ligue universelle de defense de la race noir
NAACP	National Association for the Advancement of Colored People
OUA	Organização da Unidade Africana
PA	Pan-African Association
PCF	Partido Comunista Frances
Profinterm	Internacional Sindical Vermelha
UA	União Africana
UNIA	Universal Negro Improvement Association
WASU	West African Students' Union
WFTU	World Federation of Trade Unions

## Sumário

Introdução.....	17
Parte I: Da Taxonomia das Ideias à Teoria Pan-Africana	
1. Pan-africanismo, Ideologia e Epistemologia: pela reconfiguração dos estudos do Pan-africanismo. ....	22
1.1. Pan-africanismo: Movimento Político, Ideologia ou Teoria?.....	22
1.2 Reconfigurando a teoria da <i>ideologia</i> no estudo do <i>Pan-africanismo</i> .....	32
1.3. O desdobramento histórico do Pan-africanismo e sua <i>biblioteca</i> . ....	40
1.4. Négritude e Pan-africanismo. Uma teoria comum implícita?.....	44
Parte II: A consciência Mistificada: da Teologia ao Sujeito Histórico Civilizador (Séculos XVIII-XIX)	
Introdução.....	49
2. Os projetos míticos de emancipação Africana nos séculos XVIII-XIX.....	54
2.1. As condições de possibilidade da razão teológica e mítica. ....	54
2.2. Pan-negrismo e “Unidade Africana” na historiografia e religiosidade do século XVIII e XIX. ....	62
2.3 Mito, Historiografia e Teologias afro-americanas na ideia de “unidade”: Afrocentrismo, Egitocentrismo, Etiopianismo e <i>Pan-Negrismo</i> .....	67
2.4. Do Teológico ao Político: Transições intelectuais.....	80
3. A Personalidade Africana: Edward W. Blyden e as bases das ideias de Unidade Africana. ....	84
3.1. Introdução à Personalidade Africana. ....	84
3.2. Raça e emancipação. ....	87
3.3. O resgate dos Costumes e Instituições africanas ....	97
3.4. Questão Religiosa ....	104
3.5. Nacionalismo, Modernização e Estado Continental. ....	111
4. Pan-Negrismo e Geografia: na procura da “reconquista”, a “Missão Civilizadora” e o “Sujeito Histórico”. ....	125
Parte III: Paradigmas da Unidade Africana na primeira metade do século XX: modelos e meios de transição ideológica.	
Introdução: Paradigmas, transições e meios materiais de socialização.....	139
5. “The Black Empire” ou a Unidade no Império: Paradigma <i>Garveyista</i> .....	146
5.1. <i>Garveyismo</i> como Paradigma. ....	146
5.2. Autopreservação, Nação, Competição e Imperialismo.....	157

5.2. <i>África e Libéria no Garveyismo</i> .....	174
6. Os Congressos Pan-africanos. ....	186
6.1. Introdução. ....	186
6.2. 1900, a Conferência Pan-Africana e seus contornos gerais. ....	194
6.3. De 1919 a 1927, Pan-africanismo das intelligentsias. ....	206
6.3.1. Os contornos dos Congressos.....	206
6.3.2. W. E. B. Du Bois e as bases teóricas dos Congressos.....	208
6.3.3. Os Congressos de 1919, 1921, 1923, 1927. ....	216
6.3.3.1. 1919.....	216
6.3.3.2. 1921.....	220
6.3.3.3. 1923-1927.....	229
6.4. O <i>Congresso Pan-africano de 1945</i> , a síntese das transições. ....	238
7. O Paradigma da <i>Négritude</i> . ....	250
7.1 A política da unidade, a política da <i>Négritude</i> .....	250
7.2. Ligas e Comitês <i>Pan</i> -africanos na década de 1920. ....	256
7.3. <i>Négritude</i> : continuidade e reconfiguração. ....	261
Parte IV: Pan-africanismo nas <i>independências</i> : Teorias e Horizontes	
Introdução.....	271
8. Pan-africanismo e Socialismo Africano: Um conjunto teórico unificado.....	279
8.1. Os Contornos do Socialismo Africano. ....	279
8.2 A relação Pan-africanismo-Socialismo Africano. ....	288
9. Da Teoria da Fragmentação à Teoria política dos Estados Unidos. ....	300
9.1. Teoria e meta-teoria da fragmentação. ....	300
9.2. Neocolonialismo e Balcanização. ....	303
9.3. Superestado: o modelo de unidade política de Nkrumah. ....	309
9.4. Economia da unidade, economia da centralização. ....	319
10. O Paradoxo da Africanidade: Crítica do Pan-africanismo das independências. ....	327
Considerações finais.....	344
FONTES.....	348
REFERÊNCIAS.....	356



## Introdução

O *Pan-africanismo*, que para muitos observadores se instala ao longo de várias histórias de contextos sincrônicos e diversos, abrangendo o Caribe, América, Europa e África, é objeto *enigmático*, questionado, difícil definir ou captar em uma definição concreta capaz de dar conta da complexidade de suas expressões, multifacetadas e variadas. Nossa tese se instala neste terreno como uma resposta, incorporando a perguntas e as dúvidas enraizadas ao longo da história de sua pesquisa, mas identificando nela uma estrutura contínua, estruturante; um núcleo sólido de sentido, expresso ao longo dos desenvolvimentos de suas manifestações e que define em último termo o que é *Pan-africano*.

Nosso objetivo é descobrir e acompanhar esse núcleo, ao longo do desenvolvimento de uma história que se estende desde o século XVIII, como a identificação e conceptualização de uma identidade *africana* como identidade emancipadora, que inaugura uma complexa e longa dialética de transformação do conceito *África*, no horizonte de uma *emancipação absoluta* de um território continental identificado com esse, que de uma ou outra maneira se identifica ou é identificado como *africano*.

A pesquisa nos leva a adiantar um resultado geral, esse núcleo estruturante da identificação, do *horizonte* emancipador e da estruturação do fenômeno enigmático *Pan-africano* é muito concreto e transversal à sua história, ele é a firme ideia e crença na existência e condição de uma *Unidade Africana* inerente a seus desdobramentos. *Pan-Africa* e *Pan-africanismo* designa essa condição e seu devir, na procura de uma *emancipação absoluta*. Do que se trata, ao longo da história do *Pan-africanismo* é de construir um conteúdo teórico-prático a essa *Unidade*.

É esse processo que dá substância a uma complexa e sincrônica história que se desenrola ao longo do que Paul Gilroy (2001) chamou acertadamente o *Atlântico Negro*, definido como um espaço geográfico, além daquele cartografado pela modernidade. De fato, quando enfrentamos o *Pan-africanismo*, nos enfrentamos a um esforço teórico-social de redefinição dos contornos da modernidade e de seus elementos sócio históricos mais básicos, que a estruturam como processo *totalizante*.

O *Pan-africanismo* é um processo, como movimento sócio-político e como interpretação, se define como uma dinâmica de longa duração, uma *longue durée*, que na dialética histórica vai articular diferentes sentidos, interpretações, dispositivos e teorias a um fim *emancipatório* da *África* e ao núcleo estruturante da *Unidade Africana*, que funciona como uma matriz expandida, adaptando-se às circunstâncias históricas, teóricas e epistêmicas, regulando – como discutiremos no primeiro capítulo – o sentido do *real*.

Neste sentido, adotamos os diversos trabalhos analíticos e hermenêuticos que analisam a formação do sentido, conteúdo e substância do conceito *África*, como um conceito muito específico na história, por sua relação com o capitalismo europeu, o imaginário ocidental e a multiplicidade de fenômenos epistêmicos e ideológicos que ele implica. Essa adoção obedece a que o *Pan-africanismo* é precisamente um processo de intervenção, às vezes de ruptura, outras apologética, da configuração dessa invenção e da *razão* subjacente a esse conceito.

Como dizíamos, o *Pan-africanismo* pode ser datado como um processo histórico que se estende desde finais do século XVIII, com a identificação de uma identidade política do *africano*, até a atualidade, onde se expressa em políticas sociais, econômicas, científicas, etc., como cooperação, intercâmbio, comunidade ou perspectiva epistêmica, de forma *supranacional* e *transnacional*. Ele se expressa tensionado frente a um ou vários conteúdos específicos e pesquisáveis que definem seu caráter nas relações sociais que permitem a unidade.

No caso desta pesquisa, analisamos esse intrincado processo dialético de formação do *Pan-africanismo* ao longo de sua gênese – ou deveríamos dizer filogênese – desde finais do século XVIII até as primeiras etapas dos períodos pós-independências africanas. Neste percurso pesquisaremos as formações conceituais, interpretações, sentidos, contextos e processos que fornecem conteúdo ao *Pan-africanismo* em suas dicotomias e contradições.

Nesse sentido organizamos esta pesquisa em quatro grandes partes, a primeira intitulada *Da Taxonomia das Ideias à Teoria Pan-Africana*, onde propomos uma redefinição dos contornos das pesquisas e estudos do *Pan-Africanismo*, superando o foco excessivamente centrado nas histórias biográficas e no que chamamos a *taxonomia das ideias*, que buscam identificar as origens das ideias políticas, econômicas e sociais – supostas como exteriores –, como se o pensamento *Pan-africano* fosse um pensamento residual, sem uma voz ou pensamento próprio, contrariamente a isso, defendemos que o *Pan-africanismo* é um

fenômeno complexo e crítico com distintos níveis de interpretação e uma rica tradição de pensamento, filosófico, teórico, etc.

Superada esta necessidade de redefinição, a segunda parte da tese: *A consciência Mistificada: da Teologia ao Sujeito Histórico Civilizador (Séculos XVIII-XIX)*, concentra-se na análise das chamadas *origens Pan-africanas*, implicando a pesquisa das formações da identidade política e cultural identificada com *África* no século XVIII, passando pelo movimento da “volta à África” até a formação de um pensamento político e social no século XIX, que apresenta uma teoria política da *Unidade Africana*. Nele damos particular atenção à obra de Edward Wilmot Blyden (1832-1912) como o intelectual orgânico *Pan-negrista* deste período, que sintetiza e articula seus elementos na configuração de uma teoria ambivalente da *Personalidade Africana*, este percurso passa pela formação das *intelligentsias Pan-negristas* na África do Sul e na África Ocidental, relacionadas à fundação da República de Libéria em 1847, à fundação de Freetown na atual Serra Leoa em 1791 e à instalação das igrejas afro-americanas.

A transição de finais do século XIX e início do século XX toma no *Pan-africanismo* a forma de uma significação multiforme, paralela e dialética entre diferentes perspectivas, ou como as conceituamos, *paradigmas de transição*, por significar teorias políticas e culturais expressas, que se entrecruzam e competem sem conformar uma hegemonia no período.

Este desenvolvimento diverso é o objeto da Parte III, *Paradigmas da Unidade Africana na primeira metade do século XX: modelos e meios de transição ideológica*, onde identificamos três grandes paradigmas: o *paradigma Garveyista*, desenvolvido a partir do pensamento de Marcus Garvey (1887-1940) e o movimento político do *garveyismo*; o *paradigma dos Congressos Pan-africanos*, que inclui a *Conferencia Pan-africana* de 1900, os *Congressos* de 1919, 1921, 1923, 1927 e 1945, assim como a figura orgânica de W. E. B. Du Bois (1868-1963) e a articulação teórica entre uma teoria da *intelligentsia*, uma ciência social implícita em *dispositivos de conhecimento* e formas de intercâmbio quase diplomáticas; por último, analisamos o *paradigma da Négritude* que implica a formação das *Ligas e Comitês pan-africanos* na França durante a década de 1920, a crítica das políticas de *assimilação* e a *situação colonial* até a formação do movimento da *Négritude* na década de 1930 e seus desdobramentos.

Desse diverso processo analisaremos um quarto paradigma implicado, o *paradigma comunista e socialista* que, sem ser diretamente *Pan-africano*, estrutura profundamente a

teoria política em geral e os *paradigmas de transição*, em uma reestruturação dialética do sentido da *Unidade Africana* em cada um deles.

Na Parte IV, *Pan-africanismo nas independências: Teorias e Horizontes*, analisamos a síntese do longo processo na configuração de uma teoria geral político-econômica *Pan-africana* da *Unidade Africana*, institucionalizada e concretizada pelas lideranças de Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Ahmed Sékou Touré (1922-1984), Julius K. Nyerere (1922-1999) e Kwame Nkrumah (1909-1972), na teorização do *Estado-Nação*, a unidade supranacional e a imaginação de um *Estado africano Unificado* ou um *Estados Unidos da África*. Examinaremos seus desdobramentos, na reconfiguração dos contornos da *Nação* e da *Comunidade*, analisando os elementos que compõem sua teoria geral: *Socialismo Africano*, princípio *comunitário* ou *comunalista*, a *teoria da fragmentação* como neocolonialismo e balcanização e sua teoria econômica.

Nesse trajeto, teremos como objetivo contornar os elementos dialeticamente relacionais das generalidades e particularidades de uma expressão do pensamento eminentemente *moderna* e transformadora dos próprios traços de uma modernidade expansiva global, uma das principais expressões político-históricas sem o qual não conseguimos compreender os processos de reconfiguração cartográfica, política e filosófica do continente africano e o mundo.

## **PARTE I**

Da Taxonomia das Ideias à Teoria Pan-Africana

# 1. Pan-africanismo, Ideologia e Epistemologia: pela reconfiguração dos estudos do Pan-africanismo.

[...] what passes for social reality in sub-Saharan Africa is made up of a number of socially produced and objectified practices. These practices are not simply matters of discourse and language, although of course the existential experience of the world is, here as elsewhere, symbolically structured by language; the constitution of the African self as a reflexive subject also involves doing, seeing, hearing, tasting, feeling, and touching. In the eyes of all involved in the production of that self and subject, these practices constitute what might be called *meaningful human expressions*. Thus, the African subject is like any other human being: he or she engages in *meaningful acts*. (It is self-evident that these meaningful human expressions do not necessarily make sense for everyone in the same way.) The second observation is that the African subject does not exist apart from the acts that produce social reality, or apart from the process by which those practices are, so to speak, *imbued with meaning*.

(MBEMBE, 2001, p. 6)<sup>1</sup>

## 1.1. Pan-africanismo: Movimento Político, Ideologia ou Teoria?

Na extensa bibliografia historiográfica sobre o *Pan-africanismo* existe e persiste uma série de dúvidas recorrentes sobre sua definição: Tem o *Pan-africanismo* teoria? É o *Pan-africanismo* uma *ideologia*? É o *Pan-africanismo* um sistema filosófico ou uma mera idealização?

Esta dificuldade deriva em duas respostas recorrentes: a) o *Pan-africanismo* é um conjunto de ideias modernas ocidentais aplicadas ao contexto africano, ou b) é um movimento inspirado na conjunção de ideias das mais variadas procedências. Nos dois casos, existe uma *negação* da existência de uma *estrutura lógica interpretativa* da realidade africana – uma teoria – e da autenticidade das ideias defendidas pelos projetos políticos e pelos próprios intelectuais *Pan-africanos*.

---

<sup>1</sup> O que passa pela realidade social na África subsaariana é constituído por uma série de práticas socialmente produzidas e objetivadas. Essas práticas não são apenas questões de discurso e linguagem, embora, é claro, a experiência existencial do mundo é, aqui como em outros lugares, simbolicamente estruturada pela linguagem, a constituição do eu africano como sujeito reflexivo também envolve fazer, ver, ouvir, provar, sentir e tocar. Nos olhos de todos os envolvidos na produção desse eu e sujeito, essas práticas constituem o que pode ser chamado de expressões humanas significativas. Assim, o sujeito africano é como qualquer outro ser humano: ele ou ela se envolve em atos significativos. (É evidente que essas expressões humanas significativas não têm necessariamente sentido para todos da mesma maneira.) A segunda observação é que o sujeito africano não existe além dos atos que produzem a realidade social, ou para além do processo por que essas práticas são, por assim dizer, imbuídas de significado. (MBEMBE, 2001, p. 6, tradução nossa).

Esta leitura permite-nos desvendar desde já uma carga ideológica ou *conhecimento epistêmico oculto* – *Gnose* (MUDIMBE, 1988) – que marca profundamente estas interpretações. Nelas nega-se a possibilidade de um pensamento “próprio” ou em caso extremo de um “pensamento” emanado dos intelectuais africanos identificados como *Pan-africanos*.

Este conhecimento oculto faz eliminar a obviedade dos fatos mais empíricos, não se precisa uma exaustiva pesquisa para compreender as implicações históricas do *Pan-africanismo*, basta dizer que a *palavra* como *conceito* pode encontrar-se nos mais diversos contextos – Trinidad, Estados Unidos de América, África do Sul, Inglaterra ou Gana (GEISS,1974; MARTIN, 1983) –, na obra de intelectuais, movimentos políticos, historiografias nacionais e como um dos conceitos políticos mais importantes do século XX, que desempenhou um papel muito proeminente na descolonização de um continente, *África* (M'BOKOLO, 2011).

Se for assim, a pergunta é: porque questionar seu caráter filosófico, epistemológico e teórico? O papel histórico do conceito não é suficiente para ser equiparado a outros grandes conceitos da história política do século XX, como o Comunismo, Socialismo, Anarquismo, Liberalismo?

Um dos problemas que muitas vezes é apontado para o *Pan-africanismo* é sua “falta de originalidade e sistematização”. No caso de sua originalidade, a base desta crítica está em uma metodologia de caráter referencial, que pesquisa esta corrente, a partir da identificação dos elementos conceituais e políticos “provenientes de outras correntes”, exemplo: as ideias de nacionalidade são do liberalismo, seu caráter anti-imperialista, do leninismo, etc. Por outro lado, a acusação de “falta de sistematização” indica a “falta de uma grande obra ou texto teórico” ou como colocava K. Madhu Panikkar no livro titulado *Revolution in Africa* (1961):

[...] O Karl Marx do Pan-africanismo ainda está para nascer. Pois, Marx, com sua visão apocalíptica, deu ao socialismo não apenas uma doutrina coerente, mas uma metodologia que poderia criar uma visão de mundo para se adequar aos interesses da classe trabalhadora. No *Manifesto Comunista*, ele, em tons de toque, lançou um desafio à burguesia. Isso não foi feito por nenhum líder africano (PANIKKAR, 1961, p.113, tradução nossa) <sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> [...] Karl Marx of Pan Africanism is still to be born. For, Marx with his apocalyptic vision gave socialism not only a coherent doctrine, but a methodology which could create a world-view to suit the interests of the working class. In the Communist Manifesto, he, in ringing tones, threw a challenge to the bourgeoisie. This has not been done by any African leader. (PANIKKAR, 1961, p.113)

Este argumento reabre a questão: como é que uma das grandes correntes políticas do século XX não tem uma metodologia? Depois de múltiplos livros, artigos, textos, etc., publicados por pensadores africanos identificados como *Pan*-africanos, não existe no movimento, no conceito, em sua história, uma metodologia, um sistema, uma filosofia? Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Sékou Touré, Julius Nyerere, Jomo Kenyatta, na África, ou mesmo Marcus Garvey, W. E. B Du Bois e George Padmore identificaram-se com este movimento, participaram ativamente dele e escreveram várias linhas sobre suas definições, seus projetos, sua história, suas condições de possibilidades e seus horizontes. Pergunto novamente, não há nessa grande *biblioteca Pan-africana*, um sistema, uma metodologia, uma história, uma filosofia ou mesmo um pensamento crítico social?

Ao contrário destas perspectivas, esta pesquisa tem como objetivo mostrar que no *Pan-africanismo* existem, estruturas lógicas, conjuntos organizados de ideias que propõem interpretações dos fenômenos sociais, econômicos e históricos africanos e que criaram ferramentas metodológicas para a transformação das realidades sociais, em um período e contexto específicos.

Como toda corrente de pensamento, filosofia, teoria ou “ideologia” sua estrutura conceitual e lógica, contém uma série de elementos, influências, autores, correntes e perspectivas diversas. Não há nenhuma teoria na história da ciência social e natural que possa afirmar-se como pura, pelo fato de que o conhecimento é um processo acumulativo, dialógico e totalizante. Por tanto, a acusação sobre a suposta falta de originalidade dirigida ao *Pan-africanismo* não obedece a uma crítica estruturada de seus conceitos ou estruturas conceituais, mas sim um *a priori* generalizado que de antemão toma o “*objeto Pan-africano*” com um trato especial, que reduz sua densidade a um artefato de catálogo no melhor estilo eurocêntrico.

Ninguém poderia imaginar que o socialismo ou o marxismo são teorias puras. Quando é estudada sua estrutura sempre se faz referência ao materialismo de Ludwig A. Feuerbach, ao socialismo utópico de Henri de Saint-Simon ou à economia política inglesa. Por que para esses críticos e analistas o *Pan-africanismo* é diferente?

Como já afirmamos, este julgamento obedece a um conhecimento oculto, uma *gnose* como colocou V. Y. Mudimbe (MUDIMBE, 1988, 2013), que além do eurocentrismo adere ao “*objeto africano*” condições de possibilidade, regula o pensamento africano e confere



termos “especiais” que marginalizam ou reduzem sua densidade a *objetos* sintéticos, negando-lhes a posição de sujeitos produtores de conhecimento.

Nesta linha é comum achar em estudos e pesquisas sobre o *Pan-africanismo* uma separação conceitual entre ideologia e teoria. Para alguns críticos o *Pan-africanismo* é uma ideologia (ANTHONY, 1971; DRAKE, St, 1959; EMERSON, 1962; GEISS, 1967, 1974; GRAHAM, 1972; HENRY, 1959; JORGE, 1967; KOFI, 1976; LANGLEY, 1973; LARA, 2000; MARTIN, 1982; MCCAIN, 1975; MNGUNI, 1987; OLA, 1979; P.E.A, 2014; RANJAN SAHA, 1967; RUBIO GARCÍA, 1972; SHEPPERSON, 1962; SCHRAMM, 2010; TSOMONDO, 1975), não uma teoria ou uma filosofia. Por quê? Neste sentido vale a pena explicitar qual é o sentido e significado de esta assimilação.

O conceito de *Ideologia* e a *Teoria da Ideologia* é um dos campos mais ricos e pesquisados nas Ciências Humanas e na Filosofia, muitas correntes e teorias específicas têm carregado o conceito com múltiplos sentidos, só compreensíveis em relação às estruturas teóricas propostas (REHMANN, 2013; ŽIŽEK, 1996). Embora seja assim, os estudos sobre *Pan-africanismo* têm-se concentrado no uso da categoria em dois grandes sentidos: a) como conjunto de ideias emanadas de um grupo social ou político específico no sentido de uma *Sociologia do conhecimento*; b) num sentido político positivo como sistema de ideias revolucionárias. Nas duas perspectivas a problematização epistemológica das ideias é ignorada e só é lido o conjunto de ideias como argumentos, programas de propostas ou consciência política.

Como ponto de partida, deve-se ter em mente que o pan-africanismo, como qualquer movimento ideológico e político, implica uma ideologia, uma linha de ação política e uma série de ações.

Em primeiro lugar, e em termos de seus aspectos ideológicos, o pan-africanismo não é um conceito único. O pan-africanismo é uma ideologia e, como tal, é composto por um conjunto de proposições inter-relacionadas, mas separáveis e com diferentes possibilidades de ação. (JORGE, 1967, p. 211, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Neste sentido, os dois casos adotam um sentido positivo em ligação ao chamado *movimento* político, mas não um sentido negativo e epistêmico, questionando sua *teoria do conhecimento*. Cada argumento *Pan-africano* é estudado como um manifesto, produto da

---

<sup>3</sup> Como punto de partida debe tenerse presente que el panafricanismo, como todo movimiento ideológico y políticos, implica una ideología, una línea de acción política, y un radio de acción. En primer lugar, y en cuanto a sus aspectos ideológicos, el panafricanismo no es un concepto único. El panafricanismo es una ideología, y como tal está compuesta por un cuerpo de proposiciones relacionadas entre sí, pero separables y con distintos alcances para la acción. (JORGE, 1967, p. 211)

reunião ou organização de sujeitos políticos determinados por certas condições sociais – “contexto” –. Não existe uma análise epistêmica, filosófica ou lógica dos argumentos *Pan-africanos*. E tende-se a reduzir o problema da ideologia a uma coleção de ideias que estruturam um programa político, sua história e propagação, que na maioria dos casos é vista como uma coleção de elementos conceituais modernos sem ter por trás uma teorização própria.

Esta perspectiva contribuiu para construir uma visão fragmentária sobre o *Pan-africanismo*. Suas “ideias” são estudadas como elementos isolados que só se juntam na perspectiva de um programa político contextual, sem uma estruturação lógica. A ideologia é neste sentido uma ciência de categorização e taxonomia das ideias políticas, sem uma relação analítica com sua *teoria do conhecimento* e que em alguns contextos rejeita até esse sentido de ideologia.

O Pan-africanismo produziu uma linguagem própria que condiciona o pensamento e a política de todo o continente. Atravessa a barreira linguística do inglês-francês, e cruza o Saara. As emoções foram convertidas em ideias e as ideias em slogans. Pouco importa hoje se um discurso Pan-africano está sendo feito no Cairo ou na Cidade do Cabo, Dar-es-Salam ou Dakar; a linguagem política, com seus slogans e recursos, é imediatamente identificada.

[...] Alguns dos conceitos convertidos em slogans nunca foram definidos nitidamente; eles simplesmente desenvolveram. O seu significado emerge do seu contexto. Não raramente, eles se contradizem no sentido em que são usados. Mas tais contradições não são peculiares da África. O que a *democracia* significa quando usada na Europa ou na América? O argumento é que existe uma compreensão comum de quais palavras ou conceitos particulares estão relacionados. Por exemplo: mesmo quando eles estão sendo usados para diferentes fins, poucos podem duvidar de seu significado essencial (LEGUM, 1965, p.111, tradução nossa)<sup>4</sup>

Este sentido isolador dos elementos tem marcado profundamente a historiografia clássica sobre o *movimento Pan-africano* (ESEDEBE, 1994; GEISS, 1974; LANGELY, 1973; LARA, 2000; SHEPPERSON, 1962), resultando em uma sistematização das reuniões e

---

<sup>4</sup> Pan-africanism has produced a language of its own which conditions the thinking and the politics of the entire continent. It cuts across the English-French language barrier, and across the Sahara. Emotions have been converted into ideas, and ideas into slogans. It matters little today whether a Pan-african speech is being made in Cairo or Cape Town, Dar-es-Salam or Dakar; the political language, with its slogans and appeals, is immediately identifiable.

Some of the sloganized concepts have never been clearly defined; they have simply developed. Their meaning emerges from their context. Not infrequently they contradict each other in the sense in which they are used. But such contradictions are not peculiar to Africa. What does *democracy* mean when used in Europe or America? The point is that there is a common understanding to which particular words or concepts are related even when they are being used for different purposes. For example; but few can doubt its essential meaning (LEGUM, 1965, p.111).

os encontros biográficos que permitiram a constituição de um movimento em “maior parte elitizado”, autoproclamado de *Pan-africano*. Trata-se metodologicamente de identificar o *Pan-africanismo*, o desenvolvimento histórico de alguns de seus atores, registrar a primeira enunciação do conceito, compreender sua base, estudar a relação e usos do conceito nos intelectuais africanos, uma história da *ideia e do movimento* (ESEDEBE,1994).

Estas perspectivas têm contribuído muito ao campo de estudo do *Pan-africanismo*, permitiram uma identificação adequada dos fenômenos políticos, seus atores, suas instituições, capacidades, mas sempre arrastaram a dúvida sobre sua capacidade teórica, sua base filosófica e, no fundo, sua identidade. Sempre se colocava a falta de um elemento a mais, um elemento filosófico e teórico próprio que permitisse passar aquele fenômeno para o panteão dos grandes movimentos políticos. Sempre foi assinalada a falta de uma base teórica: “[...] suas ideias não foram retomadas e desenvolvidas em bases teóricas racionais para o Movimento Pan-africano” (GEISS, 1974, p. 427, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Em contraste com esta situação as pesquisas sobre o *Pan-africanismo* levam sua definição para um ponto comum ou consenso em relação a sua acepção, a questão da promoção da unidade, unificação ou solidariedade, que propõe e defende uma interpelação comum pela *Unidade Africana* nos diversos textos, conferências e atividades intituladas como *Pan-africanas*. A unidade é indicada como o núcleo que define a atividade política *Pan-africana* e a um grupo de textos como *Pan-africanos*. Uma unidade referenciada aos africanos e seus descendentes em contextos fora do continente africano.

Porque o Pan-africanismo é um conceito muito vago, é aconselhável lançar a rede o mais amplamente possível, ao tentar abordar um movimento ou ideologia histórica bastante evasiva. Para os propósitos presentes, sugiro a seguinte definição de Pan-africanismo: (a) um movimento intelectual ou político entre africanos ou pessoas de ascendência africana que vislumbrou a África, os africanos e as pessoas de ascendência africana como uma unidade (grifo nosso), concebida para incutir a autoconfiança; e referindo-se as pessoas de ascendência africana, para a volta a África como sua “Pátria”, sem significar necessariamente o retorno físico à África, (b) quaisquer ideias que considerassem a África como uma unidade (grifo nosso), que representava a independência política da África, a modernização econômica, técnica e social da sociedade africana através da adoção de técnicas ocidentais, (c) a realização de algum tipo de unidade *política* (grifo nosso)

---

<sup>5</sup> [...] their ideas were not taken up and developed into a rational theoretical basis for the Pan-African movement. (GEISS, 1974, p. 427)

africana ou uma estreita cooperação política. (GEISS, 1967, p. 720, tradução nossa) <sup>6</sup>.

O Pan-africanismo pode ser descrito como um fenômeno político-cultural que, nos seus primeiros estágios, considerava a África, os africanos e as pessoas de origem africana como uma unidade. Tem consistentemente visado à regeneração e elevação da África e a promoção de um *sentimento de unidade* (grifo nosso) entre os africanos em geral. Também se orgulha do passado africano e infunde altivez na cultura africana. A confusão atual sobre a definição do fenômeno decorreu principalmente da tendência de selecionar um aspecto e enfatizá-lo para a exclusão dos outros. Qualquer definição completa de Pan-africanismo deve incluir todos os principais aspectos descritos acima. (ESEDEBE, 1970, p. 127, tradução nossa) <sup>7</sup>.

Esta unidade *Africana* é considerada o traço determinante da definição do *Pan-africanismo*, o elemento que conecta a variedade de ideias, a “taxonomia” das ideias, reuniões, biografias e processos que desde a segunda metade do século XVIII articulam seus objetivos neste ponto: a unidade. Nesse sentido vale a pena questionar, não é esse o ponto teórico e filosófico do *Pan-africanismo*?

A ideia de unidade *africana* apresenta-se nas histórias gerais do *Pan-africanismo* como uma obsessão, questionando: quando foi a primeira vez que nasceu este sentido de unidade? (LEGUM, 1965), como foi que esta ideia se relacionou com outras ideias e teorias? (GEISS, 1974), como se articulou uma série de ideias modernas com um objetivo tão específico? (ESEDEBE, 1970, 1994), etc.

Essa contradição interna nos estudos do *Pan-africanismo* precisa ser cultivada, pelo fato que este nó parece ser a chave para compreender o elemento “particular” e definidor da corrente do pensamento *Pan-africano* e de seu movimento político. Pode-se dizer que a interpelação pela unidade é um eixo intrínseco de todo movimento político, mas o elemento

---

<sup>6</sup> Since Pan-Africanism is a very vague concept, it is advisable to cast one's net as widely as possible, when trying to come to grips with a rather elusive historic movement or ideology. For present purposes I suggest the following definition of Pan-Africanism: (a) an intellectual or political movement among Africans or people of African descent which saw Africa, Africans and people of African descent as a unit, designed to instill self-confidence by referring the latter back to Africa as their 'Fatherland', without meaning necessarily physical return to Africa, (b) any ideas which saw Africa as a unit, which stood for the political independence of Africa, the economic, technical and social modernization of African society by adopting Western techniques, (c) the achievement of some kind of African political unity or close political co-operation. (Geiss, 1967, p. 720)

<sup>7</sup> Pan-Africanism may be described as a politico cultural phenomenon which in its early stages regarded Africa, Africans and persons of African extraction as a unit. It has consistently aimed at the regeneration and uplift of Africa and the promotion of a feeling of unity among Africans in general. It also glories in the African past and inculcates pride in African culture. The present confusion over the definition of the phenomenon largely arises from the tendency to select an aspect and emphasize it to the exclusion of the others. Any complete definition of Pan-Africanism must include all the major aspects outlined above. (ESEDEBE, 1970, p. 127).

particular não é a unidade por si só, mas os critérios e os horizontes dessa interpelação pela unidade.

A unidade *Pan-africana* é um requisito, um ponto de partida que estrutura os desenvolvimentos dimensionais do programa político *Pan-africano*, interpela para uma identificação comum que se acha preexistente e que se pensa antes de pensar os horizontes ou as ações. Não é por acaso que o conceito de *Pan-africanismo* aparece pela primeira vez em uma conferência, aonde o conceito toma o lugar para designar uma série de reuniões onde são apresentadas comunicações e palestras informativas sobre as situações sociais africanas e dos afrodescendentes. Estes espaços podem ser entendidos como *dispositivos de teorização*, de fato, congressos e conferências aonde uma ciência social africana é apresentada para o conhecimento dos fenômenos sociais, econômicos e culturais africanos<sup>8</sup>.

Neste sentido a unidade do *Pan-africanismo* tem características diferentes; não é só uma interpelação pela unidade *política*, também é uma interpelação pela unidade *epistêmica* que procura a compreensão e a informação dos fenômenos sociais, carregados por interpretações coloniais, em uma procura por novas interpretações e capacidades epistêmicas emancipadoras. O mais interessante neste ponto é que aquilo que os estudos chamam de *ideologia*, é um exercício *epistêmico*, crítico das visões projetadas sobre África, que discute teorias e estruturas lógicas da ciência social da época para a compreensão de um “objeto” carregado de *conhecimento oculto* ou como coloca Elungu P. E. A em sua acepção de *ideologia*: “[...] corresponde à consciência que o indivíduo adquire da sua identidade. Trata-se da consciência que uma dada sociedade adquire no atinente à sua situação, ao seu poder, às suas aspirações [...]” (P.E.A, 2014, p. 66).

Esta interpelação pela unidade pode ser estudada operando em vários níveis, tanto na organização e prática política como em um fundo estruturante de uma *teoria do conhecimento Pan-africana*, que organiza e articula as ideias das mais variadas procedências a um fim, a construção de uma unidade *africana*. Se for assim, os questionamentos devem dirigir-se a: como opera esta estrutura lógica? Qual é sua história? Quais foram seus frutos? Nesta linha, o que significa *o africano* neste contexto epistêmico? É este o conceito chave para examinar uma possível teoria *Pan-africana*? É a base ontológica ou epistêmica de uma filosofia? É uma repetição dos conhecimentos ocidentais ou uma nova síntese?

---

<sup>8</sup> Ver parte 3.

A unidade coloca-se como um enigma que precisa de uma pesquisa de sua estrutura, história, projeção, implicações, funções, nos textos *Pan*-africanos, nos processos políticos, nos processos sociais africanos. O que significa a unidade *africana*? Essa proposição de organização dos sujeitos africanos em um reconhecimento mútuo, em uma identificação intersubjetiva e por tanto em uma situação objetiva.

Sabemos que este enigma se desdobra ao longo dos arquivos *Pan*-africanos, dos traços documentados por homens e mulheres que acreditavam e procuravam esse elemento enigmático, que o colocavam como o requisito para uma *emancipação* completa, subjetiva e objetiva, da África e do *Eu africano*. Ou como colocava W. E. B. Du Bois em 1958 em uma palestra ministrada para a *All African Student Union of the Americas*:

[...] comecei a entender a partição da África que começou quando eu tinha 8 anos e que, quando com 43 anos falava no Grande Salão da Universidade de Londres, ameaçava o mundo com a guerra. Esta guerra foi sobre a distribuição dos lucros das colônias. Eu estava convencido de que os descendentes da África devem, portanto, *unir-se* (grifo nosso) em ação comum para tornar possível a sua liberdade no mundo moderno. Como isso seria feito, eu não sabia. Mas a experiência de conhecer uma conferência mundial de membros da raça da África, da própria África, bem como da América Central, me inspirou a tentá-lo. (DU BOIS, 1958<sup>a</sup>, tradução nossa)<sup>9</sup>

Conhecemos muitos dos efeitos da unidade(s), a divisão de complexos diplomáticos nacionais africanos pós-independência, que procuravam uma definição política da unidade, o grupo de Monrovia<sup>10</sup> que procurava um conteúdo diplomático e mercantil, apoiados em um respeito dos Estados Nações africanos como unidades políticas soberanas e o grupo Casablanca<sup>11</sup> que colocava a unidade como um horizonte sistematicamente necessário para a superação do Estado-Nação como instituição política, procurando uma unificação política dos Estados africanos em uma unidade político continental (EMERSON, 1962; KRAUS, 1962).

A unidade significava também, a reflexão sobre a construção da unidade cultural e político-nacional, como lidar com a diversidade social africana? Como construir uma cultura

---

<sup>9</sup> [...] I began to understand the partition of Africa which began when I was 8 years old and which when at the age of 43 I was speaking in the Great Hall of the University of London, was threatening the world with war. This war was over the distribution of the profits of Colonies. I was convinced that the descendants of Africa must therefore unite in common action in order to make their freedom possible in the modern world. How this was to be done I did not know. But the experience of meeting a world conference of race members of Africa from Africa itself, as well Central America, inspired me to try it. (DU BOIS, 1958a)

<sup>10</sup> Composto por: Nigéria, Serra Leoa, Libéria, Togo, Costa de Marfim, Camarões, Senegal, Dahomey, República Malgache, Chade, Alto Volta, Níger, República Popular do Congo, Gabão, República Centro-Africana, Etiópia, Somália e Tunísia.

<sup>11</sup> Composto por Gana, República Árabe Unida, Marrocos, Líbia, Guiné, Mali e o Governo provisional de Argélia.

nacional própria? Com isso, a unidade colocava-se como peça central para refletir conceitos como *independência* e *soberania*. Era preciso uma unidade supranacional? Como alcançar e esclarecer estes conceitos?

Como se verá, as questões colocadas anteriormente sobre as problemáticas de definição começam a ter um sentido diferente; a unidade a ter um estatuto conceitual, e cada problemática, alcance, efeito, acerca-nos de uma articulação conceitual, uma teoria emergente, uns postulados filosóficos, que nos fazem questionar a origem e a estrutura desta forma de pensar a realidade africana.

Ainda mais; estes questionamentos e problemáticas dirigem-nos a pensar na possibilidade de historicizar o *Pan-africanismo* de outra forma. Contando com o amplo desenvolvimento da pesquisa historiográfica sobre o *Pan-africanismo* e com seu aporte elucidativo, podemos construir uma pesquisa que estude o desenvolvimento histórico de seus conceitos e estruturas lógicas, tomando como núcleo o desenvolvimento da unidade como eixo central Pan-africano. Ou seja, podemos pesquisar sua *teoria do conhecimento*, suas estruturas argumentativas e suas proposições nos desdobramentos históricos do movimento político.

Além disso, podemos estudar suas contradições internas, suas diversidades e suas proposições no plano filosófico, estudando a geração da proposição da *Unidade Africana*, que hegemoniza a política e a intelectualidade africana desde a década de 1950 até os anos 1990 (NGODI, 2006), interpretando os traços que o conceito deixa na história do movimento.

Este plano é o ponto de concentração desta pesquisa, sem isolar este objeto das condições sociais e culturais que deram origem aos conceitos, além disso, pensamos que os conceitos e textos contém em sua estrutura e em sua argumentação horizontes que podem elucidar, em maior medida, as condições sociais e culturais de sua origem; *horizontes temáticos* que revelam o mundo no texto (JAMESON, 1981). As condições sociais e culturais devem estar implícitas em cada passo da pesquisa.

Também não podemos nos referir simplesmente ao *Pan-africanismo* como uma teoria. O objetivo desta pesquisa é concentrar a análise no desenvolvimento de uma teórica Pan-africana, que toma sua maior estruturação nos escritos de Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Ahmed Sékou Touré e Léopold Sédar Senghor, onde as estruturações da unidade e dos conceitos Pan-africanos tomam contorno em um processo de operacionalização conceitual.

O problema das pesquisas anteriores radica em identificar os usos dos “vocabulários” e ideias *Pan-africanas* de forma isolada, não relacional e nem como parte de um complexo de ideias ou uma estrutura lógica, além de identificar obsessivamente os atores participantes nos amplos movimentos, uma *história das ideias dos pensadores*, sem uma dialética de seus conceitos com o espaço social e com o que V.Y. Mudimbe (1988) coloca como suas *condições de possibilidade epistêmicas*. É preciso superar o tratamento “diferencial” das ideias africanas, que reproduzem a seletividade eurocêntrica.

Não se pode ficar fechado metodologicamente em uma *taxonomia das ideias*, o que obedece a uma lógica formalista, que organiza o mundo a partir de categorias estáticas, além disso, é fundamental introduzir a noção de movimento histórico nas ideias estudadas, compreender as condições de possibilidade de suas proposições, o processo de articulação, suas contradições e o mais importante, seu desenvolvimento.

Nessa situação é necessário sofisticar o marco interpretativo, permitindo a compreensão das tensões entre o *pensamento oculto* e seus efeitos no pensamento anticolonial, hoje amplamente estudado por autores como Paulin Hountondji (1983), Valentin Y. Mudimbe (1988), Kwame Anthony Appiah (2010) e Achille Mbembe (2014) que, além disso, permitam colocar e analisar a tensão entre *interpretação, teoria do conhecimento e conhecimento oculto* nos textos que conformam as *bibliotecas Pan-africanas*. Esta sofisticação permitirá superar a lógica da *taxonomia* para uma lógica *relacional dos argumentos*, dando à análise do *Pan-africanismo* um caráter totalizante.

## **1.2 Reconfigurando a teoria da *ideologia* no estudo do *Pan-africanismo*.**

Para introduzir e aplicar uma pesquisa sistemática das bases epistêmicas dos argumentos e conceitos *Pan-africanos*, ao mesmo tempo em que se permita expor sua estrutura lógica, suas condições de possibilidade e sua história, é necessário introduzir um marco interpretativo e conceitual que permita articular estes objetivos a um marco teórico que ultrapasse a visão “*taxonômica* e *biográfica* das ideias”, sofisticando as análises e dialetizando os elementos particulares implicados, no marco das reflexões sobre as condições de possibilidade do *pensamento* em contextos africanos.



Esta perspectiva já foi cultivada por diversas reflexões. Concentradas principalmente nos problemas ou nas questões da filosofia africana, as condições epistemológicas do conhecimento, imaginários e discursos sobre África, aonde os trabalhos de Kwasi Wiredu (1980), Paulin J. Houtundji (1983), Valentin Y. Mudimbe (1988, 2013), Abiola Irele (2001), Kwame Anthony Appiah (2010), Elungu P.E.A (2014) José P. Castiano (2010) e mais recentemente Achille Mbembe (2001, 2014) e Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (2013a, 2013b) colocaram a problematização das bases epistêmicas do conhecimento e as correntes político-filosóficas africanas.

Todos estes trabalhos tocam em maior ou menor medida ao *Pan-africanismo* ou suas expressões como o *nkrumhanismo*, como objeto de análises e crítica existe uma ampla bibliografia que se desenrola desde a década dos anos oitenta do século XX e que coloca problemáticas densas, sobre suas bases epistêmicas e suas condições de possibilidade.

Neste trabalho abordaremos estas problemáticas, de forma direta ou indireta, tomando como base estas densas reflexões sem perder o foco da pesquisa. Mas diferentemente destas grandes obras, gostaríamos de colocar um marco interpretativo que permita não só analisar o *Pan-africanismo* em suas capacidades e formas filosóficas, mas também em suas estruturas lógicas e suas relações dialéticas com o desenvolvimento histórico do movimento.

Esta compreensão deve abranger outra perspectiva da *teoria da ideologia*, uma perspectiva *negativa*, que passe de uma forma textualista e manifesta, para uma que reconheça uma dialética sintomática do social.

Esta visão da *ideologia* não é simplesmente um enunciado ou conjunto de “enunciados legitimadores de um projeto político ou de uma ordem social específica”. Diversamente a essa perspectiva, a *teoria ideológica* que propomos como base interpretativa, é determinada e determinante das práticas sociais e individuais, é um elemento implícito na estruturação da realidade, um elemento performativo do sentido comum, um espaço formado pelas condições sociais da dominação presentes em um contexto específico, que está em permanente tensão e luta<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Esta perspectiva tem sido utilizada parcialmente nas análises e críticas da *Négritude*, aonde o texto clássico de René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude* (1996) elabora uma crítica *ideológica* da *Négritude* desde uma visão marxista da *falsa consciência*. Também o texto *Négritude–Literature and Ideology* (1965) de Abiola Irele, assim como seu trabalho *The African Imagination. Literature in Africa and The Black Diaspora* (2001) utiliza o conceito de *ideologia* para designar dois fenômenos: os discursos ocidentais sobre África e o conjunto de textos políticos da *Négritude* que respondem a esses discursos e as práticas colônias, estudando sua relação.

A *ideologia* é neste ponto uma intervenção da dominação na própria cognição do mundo por meio dos mecanismos de mistificação, naturalização e fetichização, intervindo no plano científico, político, filosófico e na linguagem (PÊCHEUX, 1997; VOLÓSHINOV, 2014), em direção à reprodução da dominação. Nesta linha seguimos a fórmula althusseriana de consciência *real das condições imaginárias* às que estão sujeitas as objetivações sociais e individuais (ALTHUSSER, 1996, p. 126).

Esta perspectiva teórica problematiza o próprio estatuto do real e, portanto, as correntes de pensamento e as formas de conhecimento – epistemes – que surgem dele, para sua compreensão, sua transformação e sua reprodução. O ideológico é um elemento performativo que sempre deve ter-se em conta ao estudar as correntes de pensamento político, as quais estão profundamente marcadas pela ordem social e cultural na qual são desenvolvidas. No caso do *Pan-africanismo*, esta é uma corrente crítica, que propõe a transformação da estrutura social e cultural africana e que, portanto, está em uma permanente tensão e luta com as condições ideológicas da situação colonial, do racismo e do capitalismo expansivo em geral.

A realidade social é entendida nestes termos como pseudoconcreticidade, como realidade fenomênica constituída socialmente (KOSÍK, 1976) pelas dinâmicas de naturalização da dominação no capitalismo expansivo – e fenômenos correlativos –, processos que criam fontes de significação das experiências sociais como ideológicas e como matrizes reguladoras de sentido: “[...] pode-se afirmar categoricamente a existência da ideologia qual matriz geradora que regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação” (ŽIŽEK, 1996, p. 7).

Nesta perspectiva podemos compreender os textos – arquivos, livros e palestras, etc., – inscritos na corrente *Pan-africana* como elementos inseridos em uma dinâmica dialética de luta conceitual e de movimento e transformação social e ideológica, que dentro de suas próprias textualidades permitem desvelar as formas em que a ideologia se apresenta e como o *Pan-africanismo* trabalha com estas condições epistêmicas.

Metodologicamente este processo foi identificado por Fredric Jameson (1981) como uma *hermenêutica crítica* que coloca o político como horizonte das interpretações e como inconsciente nos textos e teorizações, que toma o texto como um ato socialmente simbólico aonde um inconsciente político está sempre presente. Este inconsciente tenta harmonizar as contradições da organização social que projeta, criando uma estrutura ideológica.

A hermenêutica do texto procura a identificação dos *códigos mestres e ideologemas*<sup>13</sup> que o texto propõe para a resolução de suas contradições, o que revela as contradições gerais. Este método foi teorizado por Jameson em relação a um texto particular, o literário, mas suas bases teóricas concordam com uma teoria ideológica negativa que conecta a estrutura mesma da textualidade como o social, o que permite retomar a tradição da leitura sintomática dos textos, além de seu gênero, para uma leitura *crítica*, como tem sido feito pelas tradições filosóficas críticas da realidade social (GRÜNER, 2006).

Jameson (1981) identifica os mecanismos implícitos no texto, que podem ser aplicados ao texto teórico (GRÜNER, 2006), propondo uma hermenêutica geral do texto e suas tensões ideológicas. Este método permite compreender a estrutura teórica lógica e sua tensão com o político-social, facilita a compreensão de como esta tensão e luta estruturam os argumentos em relação às condições ideológicas, que podem ser compreendidas como aderidas às condições epistêmicas de possibilidade dos textos *Pan*-africanos.

Como falamos anteriormente, partimos da tese de que a ideologia é um elemento regulador da realidade, nela tenta-se criar sentidos naturalizados sobre as contradições produzidas por práticas de dominação. A tarefa radica em compreender como os textos *Pan*-africanos diagnosticam estas contradições e que saídas propõem a estas condições de possibilidade.

Nesta perspectiva, vale a pena ressaltar que esta teorização parte de um axioma geral: *a realidade é simbolicamente mediada* (GRÜNER, 2006; VOLÓSHINOV, 2014), pela linguagem, teorias, símbolos, o social, etc. Para compreender o fundo ideológico dos textos não só se precisa “identificar o contexto<sup>14</sup> dos enunciados”, mas como estes textos estão marcados e mediados simbolicamente pelo social e ideológico ou como as teorias explicam este fundo, que estratégias e soluções colocam a esta problemática na luta pelos símbolos e significados.

Esta tarefa ou objetivo encaixa e concentra seus esforços na compreensão de um objeto de estudo muito específico, já avançado e estudado em grande medida por Valentin Y.

---

<sup>13</sup> Unidades discursivas mínimas presentes no texto, que se manifestam como pseudo ideias ou como proto-narrativas de fantasias coletivas. (JAMESON, 1981, p. 72-73).

<sup>14</sup> O *contexto* como conceito refere-se a um conjunto de *circunstâncias* que rodeiam um objeto ou sujeito, esse conceito é curto epistemologicamente para uma análise ideológica, nossa perspectiva propõe que essas *circunstâncias* são determinadas pelo objeto e o sujeito e além, determinam dialeticamente o objeto e sujeito. Em qualquer análise esta dialética deve estar presente como uma *unidade* e um princípio epistêmico.

Mudimbe (1988, 2013) e Achille Mbembe (2014) que revelam as condições epistêmicas particulares com que as filosofias e o pensamento político africano e da Diáspora lidam.

No caso de Mudimbe a grande fortaleza acha-se na caracterização conceitual de uma *Gnose África*, um conhecimento oculto produzido ou cimentado pelos discursos ideológicos e científicos sobre África, caracterizando as problemáticas epistêmicas e filosóficas que o conhecimento sobre África traz em seu processo de adoção da ordem epistemológica ocidental.

[...] *gnose* significa procurar conhecer, questionar, métodos de conhecimento, pesquisa e até mesmo familiaridade com alguém. Muitas vezes, a palavra é usada em um sentido mais especializado, o de conhecimento superior e esotérico e, portanto, se refere a um conhecimento estruturado, comum e convencional, mas estritamente sob o controle de procedimentos específicos para seu uso e transmissão. A *gnose* é, conseqüentemente, uma forma diferente a *doxa* ou opinião, e, por outro lado, não pode ser confundida com *episteme*, entendida como ciência e configuração intelectual geral. (MUDIMBE, 1988, p. ix, tradução nossa)<sup>15</sup>

A *gnose* é, por definição, uma espécie de conhecimento secreto. A mudança de motivos, a sucessão destes sobre os fundamentos, as diferenças de escala na interpretação que tentei trazer à luz sobre a *gnose* Africana testemunham o vigor de um conhecimento que às vezes é africano em virtude de seus autores e promotores, mas que se estende a um território epistemológico ocidental. (MUDIMBE, 1988, p.186)<sup>16</sup>

A *Gnose* não é contraditória com nossa adoção teórica da *ideologia*, é em um sentido geral complementar, pois permite compreender as condições gerais nas quais nosso objeto está imerso, o *Pan-africanismo* participa da *Gnose*, é estruturado por esta, como linha de continuidade que cria e recria a objetivação da África.

Nosso estudo adota uma posição analítica particular sobre um objeto específico, imerso nas condições de possibilidade caracterizadas por Mudimbe, ou seja, estuda o que Mudimbe chamou de *ideologies for the otherness (ideologias da alteridade)* (MUDIMBE, 1988, p. 87), um conjunto de textos que forma um complexo político filosófico marcado profundamente pelas condições de possibilidades epistemológicas que caracterizam o objeto

<sup>15</sup> [...] *gnosis* means seeking to know, inquiry, methods of knowing, investigation, and even acquaintance with someone. Often the word is used in a more specialized sense, that of higher and esoteric knowledge, and thus it refers to a structured, common, and conventional knowledge, but one strictly under the control of specific procedures for its use as well as transmission. *Gnosis* is, consequently, different form *doxa* or opinion, and, on the other hand, cannot be confused with *episteme*, understood as both science and general intellectual configuration. (MUDIMBE, 1988, p. ix)

<sup>16</sup> *Gnosis* is by definition a kind of secret knowledge. The change of motives, the succession of these about foundation, and the differences of scale in interpretation that I have tried to bring to light about African gnosis witness to the vigour of a knowledge which is sometimes African by virtue of its authors and promoters, but which extends to a Western epistemological territory. (MUDIMBE, 1988, p.186)

africano, assim como seus discursos, em um momento em que a *alteridade* (*otherness*) tenta constituir-se como o centro de reflexão filosófica, uma *panaceia da alteridade* (MUDIMBE, 1988, p. 83).

Uma diferença marcante com a proposição de Mudimbe e a nossa, ainda que o objeto de estudo de *Invention of Africa* (MUDIMBE, 1988) seja pesquisar “[...] o fundamento dos discursos sobre África.” (MUDIMBE, 1988, p. xi, tradução nossa)<sup>17</sup> – o qual logra magistralmente –, é que suas proposições não analisam as condições materiais de possibilidade, textualizando o desenvolvimento dos fundamentos discursivos, o que de uma forma ou outra não permite divisar os impactos materiais e organizativos das proposições filosóficas, nas políticas e nas culturas africanas, elemento que procuramos elucidar em nossa pesquisa.

Ainda assim, sua proposta marca profundamente os avanços e as futuras análises sobre as correntes filosóficas culturais e políticas que contribuíram na constituição do *pensamento africano*. Nesta perspectiva é de vital importância retomar as condições de possibilidade epistêmicas e sua caracterização do objeto africano para compreender melhor as estruturas lógicas das filosofias políticas e culturais africanas.

Por outro lado, a *Crítica da Razão Negra*, de Achille Mbembe (2014), é um horizonte marcante para qualquer debate atual sobre as correntes de pensamento relacionadas com África, como a *Négritude* e em geral o *Pan-africanismo*. Mbembe caracteriza e contribui em grande medida para a compreensão do processo de desenvolvimento da *razão negra*, tensionada e determinada pelo desenvolvimento da modernidade e o capitalismo expansivo, que cria os mecanismos materiais e discursivos de diferenciação e exploração humana, concentrados na invenção dos conceitos: *África e Negro*.

*A razão negra* designa tanto um conjunto de discursos como de práticas – um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamemos, a este texto primeiro, a consciência *ocidental do Negro*. Procurando responder à questão «Quem é?», esforça-se por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar relativamente a um eu tido como centro de qualquer significação. A partir desta posição, tudo o que não é idêntico a si, apenas pode ser anormal. (MBEMBE, 2014, p. 58).

---

<sup>17</sup> [...] the foundation of discourse about Africa. (MUDIMBE, 1988, p. xi)

Este desenvolvimento teórico permite compreender a morfologia e configuração com que as formas ideológicas saturam conceitos-chaves, permite apreender como esses conceitos estruturam as dinâmicas sociais, culturais e intelectuais em diversos espaços sociais. Conceitos sujeitos a uma luta teórica permanente.

De fato, a *Crítica da Razão Negra* pode ser lido nesta perspectiva, pois Achille Mbembe estuda o desenvolvimento dos conceitos e suas significações, não só no chamado “pensamento colonial”, mas além, na articulação com o neoliberalismo, a exploração ambiental, etc. Ainda mais, um dos elementos com maior importância nesta perspectiva é que o estudo de Mbembe se estende para o estudo destes significados e sentidos no *pensamento crítico* sobre estes conceitos, chegando a analisar os rompimentos, as ressignificações e as reproduções dos conceitos em um pensamento crítico Afro-diaspórico, em Aimé Césaire, Marcus Garvey, W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon, etc., o qual é colocado como uma extensão e outra textualidade da *razão negra*.

A este texto primeiro – na verdade, uma constelação que não parou de se modificar como o tempo e que foi ganhando formas múltiplas, contraditórias e divergentes – responde um segundo, simultaneamente gesto de autodeterminação, modo de presença em si, olhar interior e utopia crítica. Este segundo texto é uma resposta a outra categoria de interrogações colocadas à primeira pessoa do singular: «Quem sou eu?». «Serei eu, em boa verdade, que dizem que eu sou». «Será verdade que não sou nada a não ser isto – a minha aparência, aquilo que se diz e se quer de mim». «Qual é o meu verdadeiro estado civil e histórico?». Se a consciência ocidental do Negro é um *juízo de identidade*, este texto segundo será, pelo contrário, uma *declaração de identidade*. Através dele, o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido; aquele que não está onde se diz estar, e muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado. (MBEMBE, 2014, p. 58-59)

O estudo de Mbembe oferece uma elucidação dos fenômenos sociais marcados pela *razão negra*, apresenta as implicações desta nas condições epistêmicas e em termos gerais, compartilha como a proposição teórica da *ideologia* colocada aqui; uma caracterização do processo formativo e regulador do *real* em relação à África e suas correntes de pensamento crítico.

Também, a teorização de Mbembe parte de princípios similares ao marco teórico-metodológico apresentado até aqui, colocando o sentido da *razão negra* como elemento formativo e regulador do *real*, o qual é expresso em fenômenos de dominação regulatória da estrutura social.

Esta intersecção teórica obedece, no plano epistêmico, a uma veta teórica psicanalítica e lacaniana trabalhada por Mbembe, que concebe a *fantasia* como estruturada e estruturante do *real*, exemplo disto é sua definição sobre a *raça*, que lida comparativamente à definição de *ideologia* que apresentamos anteriormente apresenta uma forte similitude:

A *raça* é também a expressão de um desejo de simplicidade e de transparência – o desejo de um mundo previsível, sem filtros, sem complexidade. É a expressão da resistência à multiplicidade. É, por último, tanto um acto de imaginação como um acto de desconhecimento. É tudo o que se propagaria depois em cálculos de poder e de dominação, na medida em que a *raça* não atrai apenas a paixão, faz também ferver o sangue e conduz a gestos monstruosos. Mas não chega manter a *raça* pelas simples «aparências». Ela não é unicamente uma ficção reguladora ou um conjunto mais o menos coerente de falsificações ou não-verdades. A força da *raça* deriva precisamente do facto de, na consciência racista, a aparência ser a verdadeira realidade das coisas. Por outras palavras, a aparência não é contrária da «realidade». (MBEMBE, 2014, p. 194)

Aquilo que denominamos *ideológico* é em maior ou menor medida uma substância e particular da *razão negra*, um fenómeno ativo no desenvolvimento da *Gnose africana* e um *regulador* na identificação e conceptualização da África e seus fenómenos.

[...] por razões históricas que incluem desenvolvimentos importantes no Novo Mundo, a África emergiu como um conceito operacional, que pode ser aplicado a toda uma área de existência e experiência histórica. É essencial ter em mente que essa noção, começando como uma construção ideológica desenvolveu-se além desse fator contingente para assumir o significado de um fato objetivo: há hoje o senso de um pertencimento africano que controla a visão de um povo inteiro em relação a seu lugar no mundo. O termo está, portanto, intimamente ligado ao surgimento na própria África de uma consciência auto-focalizada [...] (IRELE, 2001, p.7, tradução nossa)<sup>18</sup>

O *Pan-africanismo* é cruzado e estruturado por estes fenómenos, seu estudo requer conectar e observar o movimento dos conceitos nestas dinâmicas do conhecimento. É preciso relativizar seus conteúdos em uma leitura hermenêutica que identifique sua estruturação e construa seu sentido dentre destas dinâmicas do pensamento.

---

<sup>18</sup> [...] for historical reasons that include important developments in the New World, Africa has emerged as an operative concept, which can be applied to an entire area of existence and historical experience. It is essential to bear in mind that this notion, starting as an ideological construction, has developed beyond this contingent factor to assume the significance of objective fact: there is today the sense of an African belonging that commands the vision of an entire people regarding their place in the world. The term is thus closely bound up with the emergence in Africa itself of a self-focused consciousness [...] (IRELE, 2001, p.7)

### 1.3. O desdobramento histórico do Pan-africanismo e sua *biblioteca*.

Tomando em conta a crítica aos estudos clássicos sobre o *Pan-africanismo* e o marco teórico proposto para seu estudo, podemos proceder a caracterizar de forma geral o processo de desdobramento histórico das ideias *Pan-africanas*, seu desenvolvimento e trajetória sincrônica, configurando um fundo epistêmico comum e enigmático estruturante das teorias e filosofias políticas das independências africanas.

Este desdobramento é constituído por uma série de sínteses teóricas e filosóficas que tomam formas diversas e que deixam seus traços nos arquivos, sistemas teóricos, livros, artigos, congressos e conferências, na procura de um conteúdo, história e legitimidade para a unidade *africana*. Como metáfora referencial a este conjunto de textos que compartilhem um núcleo temático e conceitual comum, o conceito de *biblioteca* parece se encaixar metodologicamente na designação e objetivo de sistematizar este acervo.

Um conjunto de documentos com características comuns, que formam uma linha temática compartilhada e que são referenciados entre eles, no desdobramento histórico das sínteses dos pensadores africanos e afrodescendentes. Uma *biblioteca* que precisa metodologicamente, uma pesquisa relacional, indo das particularidades aos conjuntos, analisando os processos de formação de significados. Estes documentos contêm o desenvolvimento de uma longa tradição africana e afro-diaspórica crítica dos processos de modernização, colonização e da configuração de uma *razão negra*.

O estudo desta *biblioteca* permite organizar e compreender as correntes internas da tradição *Pan-africana*, suas contradições e os elementos que se conservam através do desdobramento histórico. Com o qual pretendemos identificar as principais matrizes de significado que alimentam a articulação dos sistemas teóricos *Pan-africanos* nos processos de independência e pós-independência africanos.

Nesta perspectiva, um dos debates recorrentes nas análises do *Pan-africanismo* tem a ver com a identificação das genealogias e correntes de pensamento que alimentam conceitos-chave como *Personalidade Africana*, *Négritude*, *Neocolonialismo*, *Socialismo*, *independência*, *federação*, etc.

A prática comum como colocamos anteriormente, têm sido a identificação destes conceitos de forma isolada e como expressões de um pensamento modernizador, no sentido



de serem conceitos “importados” ou criados a partir da ordem ou matrizes epistemológicas ocidentais ou europeias, “[...] Tanto as diversas ideologias quanto a própria ideologia em si são importadas do Ocidente [...]” (P.E.A, 2014).

A proposta de uma *biblioteca Pan-africana* rompe com esta visão, cada elemento que compõe esta *biblioteca* é um momento interpretativo de uma tradição interna de pensamento – não fechada ou isolada –, que alimenta a articulação e conteúdo do *Pan-africanismo*. Nesta perspectiva alguns pontos da história *Pan-africana* podem considerar-se como grandes sínteses.

Consideramos que estas sínteses são dependentes ou determinadas por uma grande tradição de pensamento interno ao *Pan-africanismo* que vai articulando conteúdos, sentidos e conceitos ao núcleo conceitual da *Unidade*. Neste sentido, o *Pan-africanismo* não é simplesmente um conjunto de “ideias importadas”, é um conjunto de sistemas sedimentados historicamente dentro de uma longa tradição – *longue dureé* – de pensamento (LARA, 2000) que pode ser identificada desde o século XVIII. (ESEDEBE,1994; GEISS, 1974; LANGELY, 1973; LARA, 2000)

Esta tradição de pensamento pode ser identificada analiticamente a partir de períodos caracterizados por paradigmas hegemônicos, onde o conceito de unidade muda seu significado, de acordo com as suas condições de possibilidade. Em um primeiro período coloca-se como hegemônica uma tradição teológica e messiânica que vê a unidade e a África como uma utopia mística, interpretada a partir de uma hermenêutica teológica (séculos XVIII e primeira metade do século XIX). Em um segundo período, a hegemonia passa por um processo de articulação política onde o conteúdo começa a ter uma visão científica e modernizadora (segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX). E em um terceiro momento, o paradigma hegemônico centraliza suas reflexões desde uma epistemologia, majoritariamente materialista e dialética (século XX). Todos estes períodos contêm elementos e significados produzidos em períodos anteriores, de fato a *hegemonia* significa a posição de uma matriz filosófica, epistemológica ou interpretativa como articuladora das demais interpretações a seu sentido.

É dizer que a *biblioteca Pan-africana* é a sistematização das conexões e das reflexões sobre a unidade *africana*, que cimentam e determinam os processos sociais de intervenção política do movimento e que por sua vez estes são determinados pelas intervenções, em uma

relação dialética. Compreender o *Pan-africanismo* requer estudar estes documentos como documentos de conhecimento.

Como é sabido, o *Pan-africanismo* articulou-se ao redor da Conferência Panafricana de 1900 e dos Congressos Pan-africanos (1919, 1921, 1923, 1927, 1945). O primeiro uso do conceito registra-se na documentação da organização da Conferência de 1900, organizada por Henry Sylvester Williams (1869-1911) (ESEDEBE, 1994; GEISS, 1974; SHERWOOD, 2011). Mas não é ali aonde achamos o conteúdo do conceito, das relações e projetos políticos presentes nessa conferência, o pensamento e a atividade *Pan-africana* são mais antigos, de maior alcance e sua *biblioteca* pode revelar estas questões.

A relevância destas reuniões, sua estruturação e seus conteúdos tem sido de extrema importância para as pesquisas do tema, os textos produzidos, tanto como comunicações, intervenções ou como cartas e arquivos da organização das atividades, têm sido estudados cuidadosamente pelos historiadores, o que tem levado algumas vezes a exagerar os impactos sociais das conferências tanto no Caribe, como no território africano. Tem-se tomado estas reuniões como o núcleo fundante da articulação do pensamento africano.

De fato, sua importância é acentuada, mas como consenso. Estas reuniões representam mais espaços de conexão de intelectuais e ideias, encontros de processos sincrônicos de larga data, que podemos compreender como dispositivos de conhecimento: um conjunto de sujeitos reunidos para socializar conhecimentos sobre África, as Américas e a Europa; conferências que apresentam comunicações de uma ciência social que se identifica com um sentido de unidade, um presente que se pretende construir a partir de uma *política* de reflexão científica social<sup>19</sup>. Estas atividades, não são a “gênese” do movimento, são momentos de síntese na história do movimento.

Como afirmado anteriormente, seguindo as pesquisas de Amzat Boukari-Yabara (2014), J.A Langley (1973), P. Olisanwuche Esedebe (1994), Imanuel Geiss (1974), Oruno D. Lara (2000) e Marika Sherwood (2011), podemos identificar o desdobramento histórico do *Pan-africanismo* como um processo de larga data, que se estende desde finais do século XVIII até o século XX, este movimento toma seu nome formal até 1900, mas suas bases

---

<sup>19</sup> Neste conceito colocamos também, outras reuniões e conferências que analisaremos no desenvolvimento da pesquisa, vale a pena mencionar a I e II Conferência Internacional de Escritores e Artistas Negros realizadas em Paris (1956) e Roma (1959).

temáticas e políticas são anteriores a essa data, que como é típico no pensamento, o movimento precede ao conceito.

Este desdobramento é complexo, dialético e sincrônico, seus momentos se dividem em processos políticos e sociais nos Estados Unidos da América, nas Antilhas caribenhas, na África do Sul e na Costa Ocidental da África, etc., são fenômenos desenvolvidos espacialmente no *Atlântico Negro* (GILROY, 2001), como unidade geográfica. Esta perspectiva é também refletida nos paradigmas hegemônicos, em um primeiro período, a visão separatista afro-americana colocou-se como geograficamente hegemônica<sup>20</sup>, participando ativamente na organização política da Costa Ocidental de África, com a fundação do estado da Libéria e os assentamentos em Serra Leoa. Em um segundo período, esta hegemonia é compartilhada sincronicamente, por movimentos políticos de vanguarda concentrados na Costa do Ouro, Nigéria, EUA e nas capitais europeias. Em uma terceira, os processos de independência e descolonização transformam o panorama e colocam geograficamente o *Pan-africanismo* nos projetos políticos africanos de construção dos Estados-Nação independentes.

Nesta perspectiva, a variedade de temas e objetos que esta longa *biblioteca* articula à unidade é muito diversa: reflexões críticas do racismo e da linha de cor, dos discursos projetados sobre África e seus povos, as possibilidades materiais e “civilizacionais” do continente africano frente ao complexo continental europeu, etnologias e etnografias dos povos africanos, estudos teológicos e historiografias teológicas da África, correntes particulares de forte influência como a *Négritude*, etc. Ou seja, um conjunto de questões que constituem as definições do elemento enigmático da unidade *africana*.

Em resumo, uma complexa diversidade que gira em torno de um núcleo, a unidade, que pode ser identificada e marca profundamente as estruturas lógicas dos textos teóricos do *Pan-africanismo*, no período das independências e pós-independências africanas.

---

<sup>20</sup> O que não significa que o *Pan-africanismo* seja Americano, como sugerem autores como Colin Legum (1965), este é um *a priori*, que reproduz o mito “civilizador Afro-americano”, sem fontes e referências fortes. As ideias de *unidade africana* já são registradas em textos produzidos na África, dentre destes as sínteses de Edward Wilmot Blyden que desenvolve seus estudos e escritos em Libéria e Serra Leoa.

#### 1.4. Négritude e Pan-africanismo. Uma teoria comum implícita?

Outra problemática que precisa ser explicada, aberta pelos estudos do *Pan-africanismo* e pela pesquisa desenhada e apresentada até aqui, é o tratamento da corrente estético-filosófica particular que marca profundamente as literaturas e teoria cultural africana: a *Négritude*. Como terá sido reconhecido, nosso tratamento do movimento e a *biblioteca Pan-africana* coloca a *Négritude* como parte dela, como elemento inscrito no *Pan-Africanismo*.

Ainda que pareça uma questão problemática, a maior parte dos estudos sobre *Pan-africanismo e Négritude* trabalham a segunda como parte da primeira ou em uma íntima relação, com raízes similares, princípios relacionais e com certo tratamento especial a esta corrente, concentrando sua definição em uma veia cultural da política *Pan-africana* (GEISS, 1967, 1974; IRELE, 1965; LE BARON, 1966; MUNANGA, 1986; SHEPPERSON, 1962).

Para outra parte dessa bibliografia a diferença jaz numa suposta “distinção cultural” da linguagem entre o francês e o inglês, representantes de hipotéticas e abstratas diferenças entre as colônias britânicas e francesas que são traduzidas na distinção entre a *Négritude* e o *Pan-africanismo* (DECRAENE, 1962; LEGUM, 1965).

O Pan-africanismo foi descrito como “essencialmente um movimento de emoções e ideias”, e esta descrição é igualmente aplicável à *négritude*, que é o seu paralelo cultural. Na verdade, nenhuma frase melhor poderia ser encontrada para resumir sua natureza dupla, primeiro como resposta psicológica às condições sociais e culturais da “situação colonial” e, em segundo lugar, como uma busca fervorosa por uma nova e original orientação (IRELE, 1965, p.499, tradução nossa)<sup>21</sup>

Mas existe tal diferença? Quais são as particularidades da *Négritude*? Pode ser relacionada com o *Pan-africanismo*? Sem dúvida uma corrente tão influente como a *Négritude* requer uma justificativa e elucidação sobre sua relação como o *Pan-africanismo*.

Um princípio de resposta a estes questionamentos é aludir a alguns estudos clássicos que colocam esta relação em torno da similitude e paralelismo conceitual entre a “*Négritude*” e a “*Personalidade Africana*” (*African personality*) conceitos similares que procuram designar uma particularidade ontológica ou cultural no *Ser africano*<sup>22</sup> (JULY, 1964; LE

<sup>21</sup> Pan-Africanism has been described as “essentially a movement of emotions and ideas”, and this description is equally applicable to *négritude*, which is its cultural parallel. Indeed, no better phrase could be found to sum up its double nature, first as psychological response to the social and cultural conditions of the “colonial situation”, and secondly as a fervent quest for a new and original orientation. (IRELE, 1965, p.499)

<sup>22</sup> Esta relação e cada conceito são discutidos mais detalhadamente nos Capítulos 3, 7 e 9.

BARON, 1966; LEGUM, 1965), relação que o mesmo Léopold Sedar Senghor reconheceu (LYNCH, 1978). Mas não é suficiente: um “paralelismo” coloca a possibilidade de uma relação, mas não uma exploração da inter-relação das correntes e menos ainda, uma definição da *Négritude* como *Pan-africana*.

Além disso, a história coloca a *Négritude* em um espaço e contexto sócio-histórico compartilhado com o *Pan-africanismo*: sua atividade política na África, encarnada pelas teorizações de Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, a Federação de Mali; os programas de suas conferências e sua participação ativa em grupos *Pan-africanos*, incluídos os congressos *Pan-africanos* em Paris e vice-versa; seus antecedentes intelectuais *Pan-africanos* como as atividades de Lamine Senghor entre outros, sua teoria política e cultural, etc.

Pelas pesquisas sobre os grupos intelectuais e políticos africanos e afrodescendentes em Paris durante a primeira década do século XX, sua relação com os intelectuais da *Négritude* e as análises meticolosas das participações nos congressos *Pan-africanos*, podemos reconhecer que a *Négritude* tem mais a ver como o *Pan-africanismo* do que uma simples “veia cultural”; tem uma participação ativa em sua história, seja no período *modernizador*, seja nas dinâmicas de *independência* e *pós-independência* africana (GEISS, 1974; LANGLEY, 1969; MILLER, 1990, 1993, 1998, 2010; YOUNG, 2003)

Neste sentido, reconhecemos a *Négritude* como uma corrente de pensamento *Pan-africana*, um espaço particular na *biblioteca Pan-africana* que atende a seus requisitos de identificação. Seja desde uma estética ou desde uma política, a *Négritude* articula seu pensamento ao redor da *Unidade Africana*, participa nos paradigmas hegemônicos, cria conceitos e produz conhecimento para definir a unidade, participando ativamente nas dinâmicas sócio-políticas do desdobramento histórico *Pan-africano*.

Devo assinalar o padrão de mentalidade da comunidade. No mundo negro-africano tradicional, a sociedade era composta de comunidades concêntricas ampliadas uma sobre a outra, desde a família até o reino, em que vários grupos sócio-profissionais estavam ligados entre si por um sistema de integração recíproca. (SENGHOR, 1974, p. 270, tradução nossa) <sup>23</sup>.

Pensar de forma separada suas tradições ou pensar que são expressões incorporadas a uma “razão colonial” expressa nas “línguas”, “mentalidades” distintas, etc., é negar as bases

---

<sup>23</sup> I shall point out the pattern of community mindedness. In the traditional negro-african world, society was made-up of concentric communities scaled up one over the other, from the family cell to the kingdom and in which various socio-professional groups were linked up with each other by system of reciprocal integration. (SENGHOR, 1974, p. 270).

documentais que permitem identificar as dinâmicas de participação conjunta, relacional e de mútuo reconhecimento entre os africanos e afrodescendentes, as práticas *Pan-africanas* e os próprios debates teóricos da *Négritude*. Além de reconhecer erroneamente uma suposta “divisão colonial” que os africanos, afrodescendentes e demais povos só reconheciam parcialmente.

A *Négritude* tem sua particularidade, mas não pelo fato de ter uma “racionalidade francesa”: sua característica diferencial obedece a suas estruturas lógicas e às reflexões teórico-filosóficas particulares, que fazem dela uma corrente muito influente na cena da definição da *Unidade Africana* e da política. Isto foi muito bem exemplificado no papel político que o Senegal exerceu nos períodos pós-independência, onde sua posição constitui um paradigma contraposto ao paradigma de Gana.

Em termos gerais, as reflexões culturais e políticas da *Négritude* e suas articulações de uma teórica própria, partem de uma relação interna ao debate do *Pan-africanismo*. Isto não significa uma submissão de um sistema a outro, lembremo-nos que o *Pan-africanismo* é uma tradição de pensamento variada, diversa e de larga data e a *Négritude* está marcada por esta tradição, reconhece esta tradição e nela participa.

Neste sentido podemos resumir os principais argumentos da relação entre a *Négritude* e o *Pan-africanismo*, colocados até aqui, nos seguintes pontos:

- a) Centralidade temática e epistêmica na *Unidade África*.
- b) História comum, que parte dos textos e organizações políticas em Paris durante as primeiras três décadas do século XX.
- c) Uma teoria e atividade política comum em África, encarnada principalmente por Léopold Sédar Senghor.
- d) Uma participação ativa nos debates Pan-africanos.

É nesta linha que seguimos a definição colocada por Bentley Le Baron (1966), a *Négritude* é um ideal Pan-africano, no sentido de que esta participa e forma parte dessa longa e diversa tradição, pelos debates e pela produção de novos sentidos de unidade como atesta Léopold Sedar Senghor em sua definição: “[...] A palavra *négritude* expressa o mesmo para

toda a gama de valores da civilização de todos os povos negros no mundo [...]” (SENGHOR, 1974, p. 270, tradução nossa)<sup>24</sup>.

Neste sentido a relação está em sua densidade conceitual, a *Négritude* parte de um princípio de unidade *africana* cultural e ontológica, cria uma filosofia, teoria política e cultural, a partir deste princípio, para sua compreensão e para a construção uma nova síntese unitária modernizadora, tanto no plano literário, poético como econômico e político. Exemplo disso é seu uso do francês como ferramenta de subversão e de africanização; no plano político-econômico sua articulação do humanismo e do socialismo em novas sínteses, às quais acopla aos princípios culturais africanos unitários, visando à projeção de uma institucionalização modernizadora desta unificação.

Esta tradição é intrínseca historicamente ao *Pan-africanismo*, tanto por sua participação prática na materialização da unidade como por fazer dela seu núcleo fundante; esta é sua raiz definidora *Pan-africana*, o que não atenua suas particularidades, influências e tradições internas. A adoção desta perspectiva permite relacionar os conteúdos de outras tradições da *biblioteca Pan-africana*, permitindo compreender analiticamente os diálogos e debates internos – já historicamente documentados.

---

<sup>24</sup> The word *négritude* expresses the same for the whole range of values of civilization of all black peoples on the world. (SENGHOR, 1974, p. 270)

## **PARTE II**

A consciência Mistificada: da Teologia ao Sujeito Histórico Civilizador  
(Séculos XVIII-XIX)



*There is a thing for the life of the people more important than the Church, and that is Liberty. "The Love of Liberty", runs our inspiring National motto, "brought us here", not love of the Church. The SAFETY OF THE PEOPLE IS THE HIGHEST LAW*<sup>25</sup>.

(BLYDEN, 1907, p. 35)

## Introdução

Origem: o lugar de onde precede uma coisa, princípio ou momento na trama histórica da humanidade onde uma ideia surge, é propagada, socializada ou apropriada. Seu questionamento é por si só uma problemática sistemicamente incompleta e mal estruturada, a clássica imagem de uma coruja voando quando o sol sai, é talvez a melhor expressão metafórica socializada na filosofia que simboliza o sentido desta palavra e seu questionamento em relação a nosso objeto. O símbolo abstrato capta o momento histórico quando o processo já começou. As ideias não nascem, mas se configuram em longos processos históricos.

No caso do *Pan-africanismo* acontece algo similar, a substância de seu pensamento e sua prática política, que procura no processo histórico um ou vários sentidos e conteúdos para uma “unidade” dos sujeitos africanos é uma história muito mais antiga do que a aparição do conceito “*Pan-africano*”, colocado pela primeira vez no vocabulário por Henry Sylvester Williams em Londres, na organização da I Conferência Pan-Africana de 1900.

“*Pan-Africa*” ou “*Pan-africanismo*” etimologicamente designa a “volição” ou “desejo” de *África*, a configuração e contorno a materializar-se em um espaço de reconhecimento mútuo, que passou pelo político e pelo utópico, como sentido regulador e estruturante das hermenêuticas e práticas políticas ao longo de quase três séculos.

No caso desta procura e de sua subsequente substância, as histórias gerais do fenômeno político e cultural remetem-nos aos processos abolicionistas do século XVIII. J. Ayodele Langley (1973) Imanuel Geiss (1974), e P. Olisanwuche Esedebe (1994) acham nas narrativas abolicionistas e nas dinâmicas intelectuais dos libertos nos Estados Unidos e na Europa, a configuração de uma consciência referida a um espaço geográfico designado como *África*. Este espaço se pretende transformar em uma potência política, cultural e racial que permita articular o motor histórico da emancipação total do *negro* e que projeta nela um

---

<sup>25</sup> Há uma coisa para a vida das pessoas mais importante do que a Igreja, e isso é a liberdade. “O amor da liberdade – fala nosso inspirador lema nacional – nos trouxe aqui”, não o amor à Igreja. **A segurança do Povo é a Lei mais alta** (BLYDEN, 1907, p. 35, tradução nossa).

conteúdo de unidade; a potência passa por diversos níveis interpretativos, marcados profundamente por um pensamento teológico, teleológico e mítico, que nascidos dos grandes grupos intelectuais modernizantes que eram projetados sobre África na época, em especial as missões evangelizadoras, permitem articular um conceito político sobre *África* que progressivamente convertesse em uma teorética de uma possível “*Unidade Africana*” política e cultural, autônoma e modernizante, à qual as ações sociais e políticas dos sujeitos emancipados estão “obrigadas” a dirigir-se.

O *Pan-africanismo* como conceito que designa um projeto e uma projeção de “*Unidade Africana*” nasce neste percurso, como uma crítica às práticas coloniais e escravistas que tinham articulado a razão que Achille Mbembe (2014) chama “*razão negra*”, uma razão que cifra a existência do *negro* e da *África* em três elementos da consciência ocidental: o colonialismo, o imperialismo e a raça.

O *Pan-africanismo* é no plano filosófico e intelectual uma hermenêutica crítica do processo de escravização, da expansão do *capitalismo* e das dinâmicas de exploração ao negro africano e afrodescendente, é uma corrente que nasce na crítica em diversas frentes, às dinâmicas de imposição e controle dos sujeitos que se pretendiam colonizar e que em seu processo criam uma cultura e consciência crítica, que como matriz reflexiva central projeta na *África* um significado emancipador e constitutivo de uma nova realidade, como superação do colonialismo e das dinâmicas de exploração e genocídio que propunham o “novo mundo” global da exploração.

Este surgimento, esta multiplicidade de sentidos e o processo de metamorfose do conceito *África* no período compreendido entre os séculos XVIII e XIX é o objeto de análise desta parte, uma transição interpretativa de uma perspectiva teológica e mítica que articula movimentos políticos e religiosos do século XVIII até o século XIX, que em seu percurso criam uma tradição de pensamento político que desemboca na projeção de uma teorética *Pan-africana* em diversos intelectuais africanos, principalmente da Costa Ocidental, na conjunção de rompimentos epistêmicos organizados ao redor de uma teoria racial, crítica da teoria racializadora europeia e que vai acompanhada de um pensamento político e cultural que reflexiona e propõe já no século XIX, projetos autonomistas, independentistas e descolonizadores das instituições e territórios específicos, com uma mirada estruturada a partir da possibilidade de um projeto político continental.

Analisaremos este percurso, proposto como uma transição de uma consciência mistificada sobre África, que a coloca como um horizonte mítico resolutivo das condições de exploração e da escalada da colonização no continente africano, e que progressivamente se transforma em uma consciência *material* ancorada nos projetos independentistas e políticos da Libéria, Serra Leoa, Costa do Ouro, Nigéria e África do Sul.

Esta consciência é estruturada por uma dinâmica global, com raízes nas resistências e críticas à escravização, uma marcada determinação do pensamento abolicionista e por tanto, uma ligação com um pensamento religioso crítico e relacional às missões evangelizadoras europeias atuando no continente africano. Contexto no qual, as igrejas metodistas e protestantes tem uma posição protagonista, marcadas profundamente por uma luta interna dos afro-americanos e dos caribenhos para uma participação ativa no processo de cristianização ou evangelização da África (GEISS, 1974; LANGLEY, 1973).

Desta luta interna surge uma ponte central e identificável entre as tradições intelectuais afro-americanas, caribenhas e às tradições intelectuais africanas ocidentais. Nelas, narrativas, teorias e teologias cimentam tradições definidoras das projeções políticas sobre África, que serão marcantes e determinantes nas subsequentes organizações e movimentos políticos africanos.

Esta parte concentra seu objeto de estudo nos níveis interpretativos, nos textos e nas ideias produzidas neste amplo e rico período, considerando-o central para a compreensão de uma subsequente filosofia e teoria *Pan-africana*. Seu estudo permite vislumbrar os elementos que pré-formam o conceito de “*Unidade Africana*” e sua procura; sentidos que são acumulados dentro do conceito *África* nas teorias econômicas e políticas no século XX, “reservas de conteúdo” que formam um recurso central na *biblioteca Pan-africana*.

Neste contexto analisaremos no capítulo dois as interpretações produzidas nos marcos das narrativas abolicionistas e missionárias que produziram uma projeção político-mítica sobre África no período compreendido entre os séculos XVIII-XIX e que hegemonicamente é marcada por uma razão teológica, caracterizando a *África* como uma potência mística “resolutiva” das contradições históricas e emergentes da estrutura global colonial.

Nestes períodos, correntes de pensamento como o *Egiptocentrismo*, *Etiopianismo*, *historicismo* afro-americano e *Afrocentrismo* marcam profundamente o conteúdo das práticas políticas africanas e sobre África. Estas correntes estruturam-se ao redor de dois elementos

hegemônicos centrais; a proposição de uma missão civilizadora projetada sobre África – em termos míticos e técnicos – e a construção de um sujeito histórico determinante desta missão, materializadas na prática da “*Volta à África*” dos libertos africanos dos EUA e das “Índias Ocidentais”, assim como dos afrodescendentes nascidos nestas regiões.

Estudaremos a configuração histórica destes processos e suas implicações na conformação de uma visão teológica da África que emerge nos EUA e que no século XIX se articula nos grupos sociais emigrados e “assimilados” em projetos políticos nacionalistas em formação, na Gold Coast e África do Sul e no projeto político independentista da República da Libéria. Sua base social encontra-se nos grupos afro-americanos emigrados à Costa Ocidental da África, que ao longo do século XVIII e XIX pratica a “*volta à África*”, em diversos esforços, como saída e solução à situação escravocrata nas Américas.

Este longo processo cria comunidades, estados, escolas e missões afro-americanas com uma forte influência na Costa Ocidental africana e na África do Sul (GEISS, 1974; LE CALLENNEC, 2011), que se impõe como extremamente influente nas regiões às que a “volta” chega e que se transforma progressivamente em ideias políticas modernizadoras e modernizantes da África, ancoradas principalmente na experiência da República da Libéria.

Nesta perspectiva, o tratamento destes grupos emigrados transforma-se e trata-se na articulação de uma corrente que articula elementos críticos teológicos e críticas à teoria racial emergente, imersos em uma dinâmica transcontinental que progressivamente da forma a uma figura emergente do *Pan-africanismo*: o *Pan-negrismo*. Um compêndio de interpretações míticas da África, articulado a uma meta-teoria da predestinação, que alimenta ideias políticas das mais diversas perspectivas.

No capítulo três analisamos ao intelectual síntese destas diversas correntes, que como intelectual orgânico, articula pela primeira vez uma teoria política nacional projetada de forma continental, acoplando os elementos teológicos e míticos, em um rompimento epistêmico para articular uma teoria da nacionalidade africana e da “*Unidade Africana*”, cifrada em uma teoria cultural da “*Personalidade Africana*” e transcrita em diversas práticas nos limites institucionais da África Ocidental. Referimo-nos a Edward Wilmot Blyden (1832-1912), o intelectual mais reconhecido das correntes modernizadoras e do pensamento político africano em finais do século XIX e início do século XX. Blyden é a peça chave do *Pan-africanismo*; sua obra sintetiza e organiza as tradições de pensamento da “*Unidade Africana*” em um

pensamento político sistemático, que proclama um processo descolonizador e uma unificação política.

Analisaremos a obra de Blyden como um processo e um todo histórico-conceitual tensionado, que no desenvolvimento de seus textos produzidos entre 1861 e 1907 estruturam uma nova visão das condições de possibilidade da potência política e cultural africana.

Por último, no capítulo quatro analisaremos os principais traços conceituais implicados no processo de transição do pensamento hegemonicamente mítico da “*Unidade Africana*” para uma teoria política estruturada ou em estruturação da “*Unidade Africana*”, seja como projeto de nação ou cidadania, estes traços implicam uma situação geográfica particular, que abrange a configuração racializadora do continente e as posições geográfico-sociais da *intelligentsia* implicada, as quais são situações determinantes e características do *Pan-negrismo*. Esta análise é completada com o exame das determinantes desta relação na configuração da *Missão Civilizatória Pan-negrista*, seu sujeito histórico e, portanto, as antinomias da configuração do *Pan-negrismo*.

## 2. Os projetos míticos de emancipação africana nos séculos XVIII-XIX.

### 2.1. As condições de possibilidade da razão teológica e mítica.

A emancipação da África e sua visão como potência política, foi a partir do século XVIII um horizonte onipresente no pensamento afrodescendente e logo nas camadas intelectuais africanas da Costa Ocidental. Este objetivo, marcado profundamente por uma leitura crítica das cargas e práticas racializadoras constituídas ao longo do tráfico de escravos e ao próprio tráfico, formou-se nas diversas frentes hegemônicas nas quais a ideologia colonial tentava reduzir a história e o papel histórico do grande complexo geográfico e cultural.

Esta redução visava à fragmentação e eliminação de uma precedência histórica do complexo cultural africano, impondo práticas e uma imaginação sobre África, marcada por elementos negativos europeus (BRANTLIGER, 1985; DERRICOURT, 2011, GEORGE, 1958; MUDIMBE, 2013; NDLOVU-GATHSENI, 2013), uma visão que buscava reduzir as populações do complexo continental e cultural a objetos do poder colonial e da razão colonizante.

O *Pan-africanismo*, que é a proposição da razão unificadora projetada ao continente, tem suas raízes nas diversas lutas pelo significado da África nesta época, que colocavam em suas diversas práticas políticas ao continente/conceito como princípio determinante de sua ação, principalmente no campo religioso.

A consciência de uma existência comum, de uma experiência compartilhada e de um lugar de procedência, não se reconheciam simplesmente na procura de uma liberdade pessoal, individual ou familiar, a liberdade e sua procura são expressas nos escritos e nas reflexões dos libertos, como uma liberdade grupal, comunal, racial, que como participante na exigência abolicionista expressava-se como uma obrigatoriedade.

[...] A história nos dá muitos exemplos de represálias severas, revoluções, derrotas terríveis e de muitos que choram sob o pesado fardo da sujeição e opressão e, que buscam a sua libertação. Meus pensamentos ouvem agora a meus compatriotas de aparência, chorando e gemendo sob o forte jugo da escravidão e servidão, rezando para serem libertados [...] enquanto lamentam os laços angustiantes de sua miséria e aflição, dizendo: Ai de mim! Oh,

África! pois eu sou como a última coleta da fruta do verão, como a coleta da uva da safra onde não há muito para comer. Os bons perecem fora da terra e não há nenhum honesto entre os homens, todos esperam pelo sangue, caçam a cada um de seus irmãos com uma rede [...] Entre os melhores da África, nós os encontramos afiados como uma sarça, entre os mais honestos, os encontramos mais afiados do que uma cerca de espinhos nas Índias Ocidentais. No entanto, oh África! ainda, pobre escravo! Chega o dia dos teus guardas, tua visita se afogará, essa será a sua perplexidade (CUGOANO, 1786, 75-76, tradução nossa)<sup>26</sup>

As imagens eurocêntricas e coloniais produzidas e projetadas sobre África nos séculos precedentes ao século XIX, que encaravam uma interpretação religiosa e negativa sobre o continente africano ou mesmo as imagens propagadas nos círculos humanistas intelectuais europeus sobre o *bom selvagem*, eram para os libertos e para os círculos intelectuais negros, nas Américas e na Europa, material sujeito a críticas permanentes, a qual se antepunha um conceito positivo, no plano religioso e imaginativo, daquele complexo continental de “*procedência*”.

Suas [afro-americanos] atitudes em relação à África refletiram os dos elementos brancos dominantes na sociedade, quer adotando uma imagem negativa ou em protesto revogando os valores, aceitando incondicionalmente uma imagem positiva e parcialmente romantizada da África. Em ambos os casos, a noção de *África* e “africanos” é a condição prévia elementar para o desenvolvimento dos conceitos Pan-africanos. Esses intelectuais empregaram argumentos relativamente racionais, mesmo que fossem inspirados por um sentimento emocional de indignação no tráfico de escravos e na escravidão” (GEISS, 1974, p. 27, tradução nossa)<sup>27</sup>.

A força do abolicionismo criava um marco crítico da escravidão, no qual intelectuais negros africanos, libertos, procuravam subverter o ensino mistificante e a subjetivação do poder escravocrata para uma nova consciência organizada. Este projeto, expresso já nos afamados escritos de Jacobus Capitein (1717-1747), *Dissertativo Politico-Theologica de*

---

<sup>26</sup> [...] History affords us many examples of severe retaliations, revolutions and dreadful overthrows; and of many crying under the heavy load of subjection and oppression, seeking for deliverance. And me thinks I hear now, many of my countrymen, in complexion, crying and groaning under the heavy yoke of slavery and bondage, and praying to be delivered [...] while they are bemoaning themselves under the grievous bonds of their misery and woe, saying, Woe is me! alas Africa! for I am as the last gleanings of the summer fruit, as the grape gleanings of the vintage, where no cluster is to eat. The good are perished out of the earth, and there is none upright among men; they all lie in wait for blood; they hunt every man his brother with a net [...] Among the best in Africa, we have found them sharp as a briar; among the most upright, we have found them sharper than a thorn hedge - in the West-Indies. Yet, O Africa! yet, poor slave! The day of thy watchmen cometh, and thy visitation droweth nigh, that shall be their perplexity.” (CUGOANO, 1786, 75-76)

<sup>27</sup> “Their attitudes towards Africa reflected those of the dominant White elements in society, either adopting a negative picture or else reversing the values in protest by accepting unconditionally a positive and partly romanticized image of Africa. In either case the notion of ‘Africa’ and ‘Africans’ is the elementary precondition for the development of Pan-African concepts. These intellectuals employed relatively rational arguments, even if they were inspired by an emotional sense of indignation at slave trade and slavery” (GEISS, 1974, p. 27).

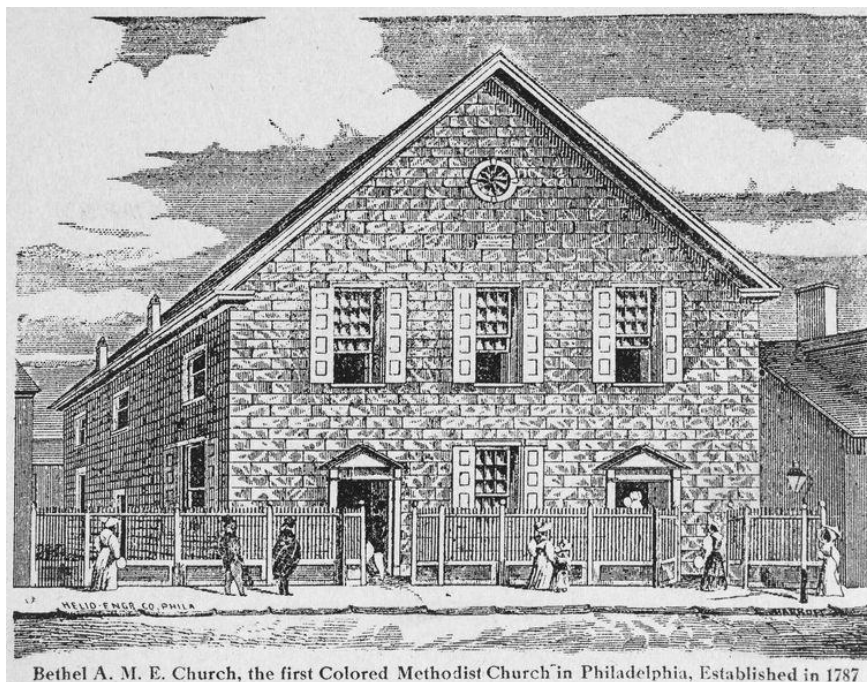
*Servitude, Libertati Christianae non Contraria* (1742); Ignatius Sancho (1729-1780) *Letters of the late Ignatius Sancho, An African* (1782), Ottobah Cugoano (1757 -1803), *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly submitted to the Inhabitants of Great-Britain* (1787) e Olaudah Equiano (1745-1797), *The interesting Narrative of The Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, The African. Written by himself* ((1789)1794), propunham uma visão crítica às crescentes contradições de um mundo globalmente violento com as populações africanas e assumiam uma identidade africana em direção à reconstituição do espaço de procedência, como o espaço central da libertação.

Neste sentido os campos de batalha sempre foram diversos, as saídas sociais e a organização desses sujeitos também, mas principalmente uma forma, uma consciência tomava já contornos particulares, a referida à articulação intelectual ao redor do conceito África, como uma saída inerente às condições sociais globais dos africanos escravizados. Campos de luta muito específicos começaram a se abrir, em que uma consciência unificada da África tomava forma no campo religioso.

O abolicionismo, com uma preponderante participação Metodista, Quaker e Protestante na Inglaterra e nos EUA, não era só um espaço de reconhecimento e defesa do negro frente às atrocidades da escravização, era também o espaço predileto da luta, aonde as condições sociais institucionais possibilitavam a configuração de correntes religiosas e organizações independentes, organizadas por movimentos negros internos, que além da procura de uma solução ao problema escravocrata, procuravam também, uma teologia positiva sobre África e o sujeito “africano”.



**Figura 1** – Igreja Bethel em 1787. Primeiro local da A.M.E. Church (Primeira Igreja Negra Independente)



Fonte: (Schomburg Center for Research in Black Culture, Manuscripts, Archives and Rare Books Division, The New York Public Library. Digital Collections)

Esta conjuntura é tão marcante no desenvolvimento da história intelectual afro-americana e de suas subsequentes implicações no *Pan-africanismo* que é neste contexto onde os primeiros esforços pelo estabelecimento de organizações afro-americanas independentes, a partir de 1787, criam Igrejas, sociedades maçônicas e instituições educacionais afro-americanas que desempenharão um rol central na formação do pensamento teológico e político dos intelectuais *Pan-africanos* e nos processos de organização dos projetos políticos e religiosos na Costa Ocidental africana (GEISS, 1974).

Este espaço de luta, não é exclusivo das Américas ou da Europa, ainda que estes espaços geográficos tenham uma preponderância em sua configuração, devido a uma viva divisão social e cultural do mundo no Século XVIII e XIX; esta experiência é extensiva também ao continente africano.

A experiência, estruturação e configuração das lutas internas religiosas na Igreja Metodista e sua correlação ao abolicionismo só adquire sentido em uma relação direta com a articulação e materialização de seus projetos no terreno africano. A fundação de escolas teológicas e técnicas, a locação de afro-americanos em posições religiosas de prestígio e a configuração de dinâmicas de migração de libertos para África, ancoradas na fundação das

igrejas negras independentes chamadas de “Igrejas africanas” – *African Methodist Episcopal Church* (AME) em 1816 e *African Methodist Episcopal Zion Church* (AMEZ) em 1821 – adquirem substância no continente africano e marcam profundamente as dinâmicas emancipadoras da África, do subsequente desenvolvimento do *Pan-africanismo* e dos nacionalismos em geral (AJAYI, 1961; GEISS, 1974; M’BOKOLO, 2011).

Destas dinâmicas e processos, o *Pan-africanismo* configura-se progressivamente como uma corrente de pensamento, que procura uma “reunificação” dos sujeitos africanos, que passa pelo imaginário abolicionista e pela deslocação das massas de libertos que voltam para o continente africano, com seu progressivo desenvolvimento de instituições autônomas (Igrejas e assentamentos) no território africano. Este primeiro corpo reflexivo parte da articulação de soluções ao problema escravocrata global, assim como a estruturação de uma tradição crítica intelectual de caráter teológica e historicista, nos EUA, na Costa Ocidental africana e na Europa.

Neste período, esta consciência, que passava por um pensamento religioso – por ser este o espaço *par excellence* para a reflexão intelectual nesse momento histórico – cria uma série de correntes que centram sua reflexão em uma reconstrução teológica e historicista do papel da África, produzindo uma série de estruturas conceituais que colocam, pela primeira vez, a possibilidade de uma “*Unidade africana*”, passada pelo mito e pela leitura da situação social do contexto, como filtrada pelo sentido religioso da *África*, que como comentam Elikia M’Bokolo e Sophie Le Callennec em sua história geral, foi constituído como a via e instrumento da crítica ao colonialismo.

Não possuindo quadro político ou ideológico em que exprimir, conceitualizar e enriquecer a recusa da colonização, os africanos utilizaram uma das antigas vias do pensamento, a religião, que se tornou o local privilegiado de um amadurecimento e de uma manifestação da vontade de lutar. Além disso, a religião era um instrumento ideal para superar um mal-estar profundo e duradouro, uma angústia provocada pela chegada dos europeus, que vinha perturbar radicalmente a ordem do mundo e o campo tradicional do conhecimento dos seres e das coisas. (LE CALLENNEC, 211, p.529)

*Etiópia* e *Egito* são os símbolos desse pensamento, os elementos sintéticos que permitem pensar a “potência da África”, o passado, a identificação comum e os projetos futuros. Na leitura cristã, *Etiópia* é o ponto conector que na interpretação do Salmo 68: XXXII promete uma realização e libertação do povo identificado como Etíope – ou *negro* ou

*africano*<sup>28</sup> – na tradição teológico-historicista afro-americana (EASTON, 1837; GARNET, 1848; PENNINGTON, 1841; SCOTT, 2004), mas também é a figura mitológica central positiva – *Aithiopia*<sup>29</sup> – que representa a beleza, perfeição, religiosidade e a alteridade na tradição clássica Greco-Romana, nos escritos de Heródoto, Diodoro e Plínio (DERRICOURT, 2011; MUDIMBE, 2013)<sup>30</sup>.

*Egito* por contraparte é o lugar do conhecimento, a prova física de um passado técnico, político e cultural ao qual remetem as crescentes ideias ocidentais de progresso e conhecimento. Um elemento de luta que os círculos intelectuais afro-americanos reclamaram para si, o reduto empírico/arqueológico de um passado que permite vislumbrar o futuro, a prova de uma civilização antiga (DERRICOURT, 2011; ERNEST, 2004; MOSES, 1998).

O abolicionismo, sua institucionalização religiosa e sua subsequente materialização em processos missionários e expansivos no continente africano, são as bases e o reduto onde a reflexão de uma “*Unidade Africana*” começa a tomar sentido.

Nesta perspectiva, uma relação entre o sincrônico e o diacrônico toma uma forte centralidade. No plano geográfico o sincrônico são os diversos movimentos que tomam formas e práticas distintas em relação às situacionalidades escravocratas em diversos contextos, mas no fundo a maior parte da resolução da situacionalidades passa pela diacronia de um pensamento teológico projetado sobre o conceito *África*, que vincula seu conteúdo a uma comunidade racial, unificada ou por unificar-se, lida a partir dos códigos teológicos críticos e que se configura na unidade do triângulo continental marcado pelo tráfico de escravos, no *Atlântico Negro* (GILROY, 2001).

Esta situação faz deste período um que configura uma série de mitos e uma hermenêutica teológica e historicista com relação à *África*, que é acompanhada por grandes fluxos migratórios de “*voltas à África*”, principalmente organizados desde América por libertos. O estabelecimento de Freetown em 1791 na atual Serra Leoa, o processo fundacional da República de Libéria em 1847 e o assentamento de libertos na região desde 1823, criam e fundam uma via e solução, no imaginário global, à problemática racial e exploratória que o

---

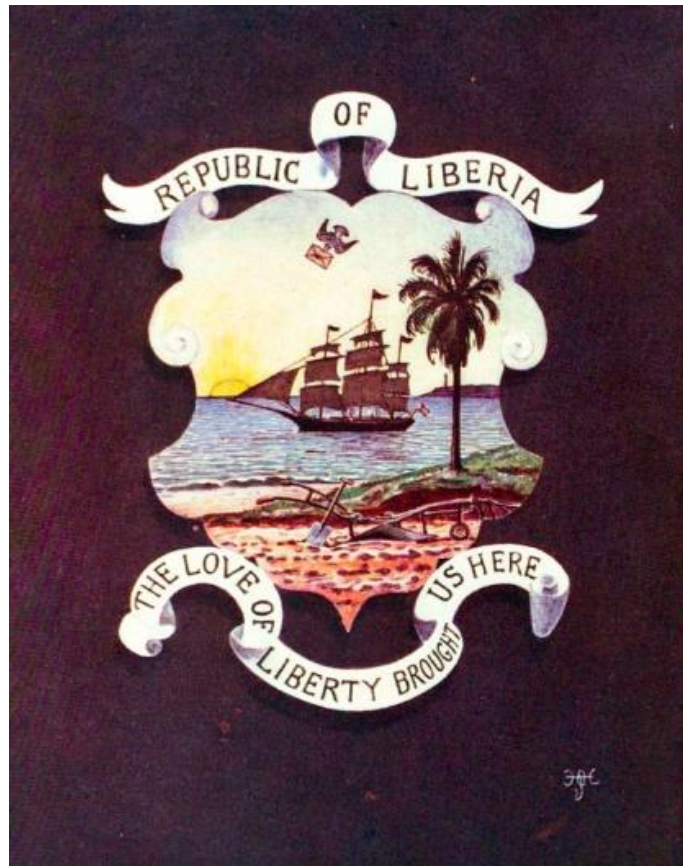
<sup>28</sup> Esta interpretação e apropriação do Salmo serão explicitadas e analisadas mais adiante na parte 2.2.3.

<sup>29</sup> Em Grego.

<sup>30</sup> Para uma análise erudita dos textos, o mito e a representação da *Etiópia* e *Egito* nos textos clássicos Greco-Romanos ver em especial o capítulo III, *O Poder do Paradigma Grego na A Ideia de África* de Valentin Y. Mudimbe (2013).

“novo mundo” capitalista expansivo imponha para as populações negras africanas nas Américas.

**Figura 2** – Escudo, Emblemas e Lema da Libéria, tal como estabelecido em 1847.



Fonte: (Schomburg Center for Research in Black Culture, Jean Blackwell Hutson Research and Reference Division, The New York Public Library)

Estes grandes processos estabeleceram o imaginário da “volta à África” nos EUA, como a solução separatista do problema racial (BROOKS, 1996; PINKNEY, 1978), criando e colocando um imaginário libertador e “reivindicador” – *vindicationist* – sobre a África, que se vê também apoiado pelas missões evangelizadoras e pelas instituições religiosas abolicionistas que se estabelecem no continente (GEISS, 1974; SHEPPERSON, 1960, 1964).

Neste contexto figuras como Paul Cuffe (1754-1812) Martin Delany (1812- 1885) Henry M. Turner (1834 -1915) James Johnson (1836–1917), Edward Jones (1807–1865) Alexander Crummell (1819-1898) Edward Wilmot Blyden (1832-1912), James Africanus Horton (1835-1883) etc., inscrevem-se como fontes de reflexão e figuras centrais na configuração dos processos expostos.

Estas figuras e estes processos configuram um mito ao redor da África, estruturando este conceito como a projeção de uma *terra prometida*, um horizonte resolutivo ou uma promessa, carregado de conteúdos historicistas e desde uma perspectiva racial – primeiro elemento fundador do sentido da “*Unidade Africana*” –, alimentados em grande medida pelas escolas historicistas afro-americanas de caráter religioso e maçônico, que produziam imagens reivindicatórias sobre África desde metade do século XVIII (HOWE, 1999; MOSES, 1998), a partir da operacionalização e articulação dos conceitos míticos prediletos: *Egito e Etiópia*, os quais eram estruturados desde o ponto de vista das leituras fenomênicas e históricas do problema racial nas sociedades escravocratas dos EUA e do Caribe (ERNEST, 2004).

A influência destas imagens e conceitos sobre África, produzidos pela *intelligentsia* afro-americana principalmente, desde o século XVIII (MOSES, 1998), é abrangente e hegemônica, de fato, os sucessivos discursos, teologias, movimentos religiosos e visões políticas desenvolvidas no século XIX na África, reproduzem as visões projetadas neste período, nas visões de intelectuais-chave para a proposição de uma possível “nacionalidade continental” ou “nação continental”. Os mitos e leituras teológicas são reproduzidos como conteúdo de uma unidade cultural, racial ou política.

Os percursos políticos das autonomias, encarnadas nas igrejas afro-americanas e africanas que constituem o que Tony Martin (1983) chama a “conexão Pan-africana”, tomam como conteúdo ideológico e teológico, esta série de elementos produzidos e socializados entre as *intelligentsias* afro-americanas. O *Etiopianismo*, que é um fenômeno com algumas características distintas nos EUA, Caribe e África do Sul, têm como conteúdo comum e compartilhado, o elemento mítico da Etiópia e a projeção racial/geográfica contida nele sobre o continente africano (SCOTT, 2004).

Nesta perspectiva, uma análise destes conteúdos não pode relegar ou caracterizar o fenômeno mítico como um elemento fantasioso ou apolítico, pertencente ao plano imaginário, mais que isso, é um elemento social que opera politicamente e ideologicamente, constituindo-se como determinante das práticas sociais e políticas, assim como a base para uma futura teoria do conhecimento.

Como colocou Mircea Eliade: “Compreender a estrutura e a função dos mitos [...] não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.” (ELIADE, 2011, p. 8)

O conteúdo e a sedimentação destes elementos míticos são essenciais para compreender as dinâmicas sociais e os futuros programas políticos que foram desenvolvidos na tradição *Pan-africana*, na realidade, seu conteúdo é transversal às articulações teóricas, e como explicaremos mais adiante, estruturam a visão dos grandes movimentos sociais e dos intelectuais políticos afro-americanos no século XX, no *Garveyismo* e nas Conferências Pan-africanas.

Como é expresso, o contexto da produção, reprodução e configuração deste processo não pode ser isolado de sua dinâmica social estruturante: uma luta ideológica que estrutura o sentido conceitual e que é dialeticamente produto dele. Nossa análise não é somente uma crítica das formas homogeneizadoras ou generalizantes que são projetadas sobre África nestes conceitos, além, é mais estudada sua estruturação, que é marcada pela dinâmica permanente de luta material e conceitual projetada na configuração da fundação e nascimento do *Pan-africanismo*. Isto tanto nas *intelligentsias* afro-americanas e africanas, como nas instituições religiosas.

## **2.2. Pan-negrismo e “Unidade Africana” na historiografia e religiosidade do século XVIII e XIX.**

Como anteriormente afirmado, o percurso e desenvolvimento do abolicionismo, seus projetos de migração de libertos para África e a configuração de movimentos religiosos afro-americanos, configuraram as bases sociais, teológicas e filosóficas para uma rica tradição de pensamento sobre o continente africano e sua função social, histórica, política e simbólica no mundo, onde o colonialismo colocava-se como um dos eixos progressivamente determinantes das formas de sociabilidade nas sociedades sujeitas aos circuitos mercantis do capitalismo expansivo.

Este contexto e situação possibilitaram a configuração de diversas tradições de pensamento teológico, filosófico e historicista que marcaram a configuração do conceito de África como um espaço unido cultural e racialmente. Estas configurações e projeções tiveram uma hegemonia do pensamento afro-americano, que na constituição dos círculos intelectuais, missionários e religiosos em geral, criaram um espaço intelectual de debate e de intercâmbio, entre as faixas intelectuais das populações africanas na Costa Ocidental e na África do Sul.

A fundação das escolas de ensino técnico e dos colégios teológicos na República da Libéria, como o *Liberia College* (1861) ou na Serra Leoa como a *Fourah Bay College* (1827) e o *CMS Grammar School* (1845) em Freetown, permitiram a constituição de centros de estudo e de formação de *intelligentsias* regionais, que logo teriam influído profundamente na formação das futuras gerações intelectuais nessas regiões, na Nigéria – especificamente em Abeokuta – e na Gold Coast, como comenta Imanuel Geiss:

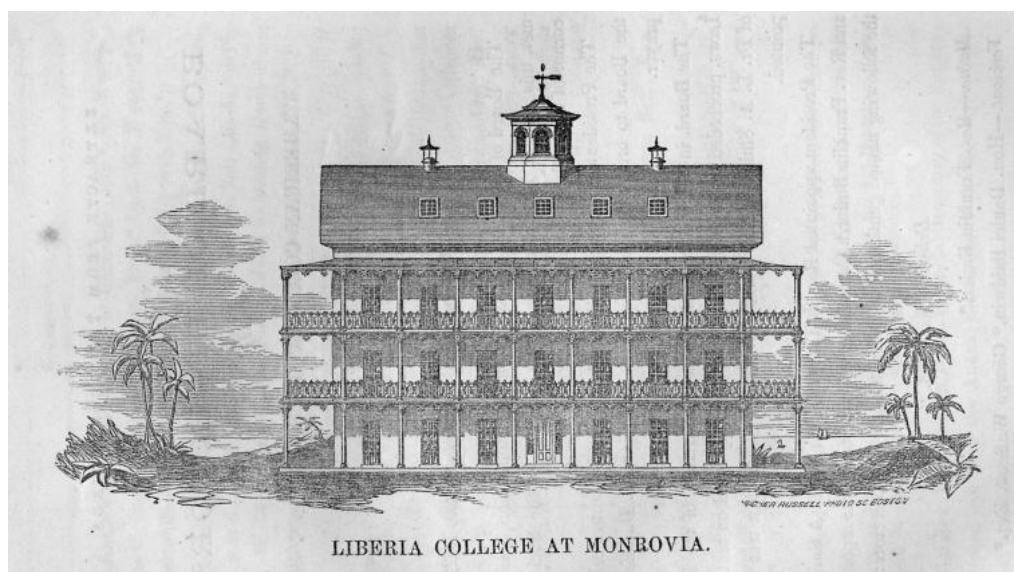
A CMS Grammar School em Freetown espalhou entre seus alunos o conhecimento de que havia africanos em outras partes do continente, e afro-americanos no Novo Mundo. Isso permitiu que um sentimento de seu destino comum crescesse quase por conta própria. Assim, esta escola produziu um dos primeiros expoentes do proto-nacionalismo africano e do “Etiopianismo”, James Johnson, que também ensinou lá por algum tempo. (GEISS, 1974, p. 49, tradução nossa)<sup>31</sup>

Estas instituições eram caracterizadas pelo trânsito de intelectuais afro-americanos, caribenhos e africanos de diversas procedências e pelos fluxos das ideias políticas e teológicas afro-americanas produzidas desde finais do século XVIII (GEISS, 1974; LIVINGSTON, 1976), sua importância radica na formação dos missionários, de *intelligentsias* regionais, intelectuais e das subsequentes correntes nacionalistas, que articulam um pensamento identificador relacional de uma comunidade “promovida” a partir da visão abolicionista e dos discursos críticos às ideologias e dinâmicas racializantes.

---

<sup>31</sup> “The CMS Grammar School in Freetown spread among its pupils the knowledge that there were Africans in other parts of the continent and Afro-Americans in the New World. This enabled a feeling of their common destiny to grow almost of its own accord. Thus this school produced one of the first exponents of African proto-nationalism and ‘Ethiopianism’, James Johnson, who also taught there for some time.” (GEISS, 1974, p. 49).

**Figura 3** – Liberia College em Monrovia (1863)



Fonte: (Schomburg Center for Research in Black Culture, Manuscripts, Archives and Rare Books Division, The New York Public Library)

Estaria errado pensar que no período de articulação do conceito “*Pan-Africa*” ou “*Pan-africano*” existe uma exclusividade e preponderância prática das populações diaspóricas que “influenciam” as populações africanas nos Congressos. Na verdade, o *Pan-africanismo* toma seu sentido nesta dinâmica de intercâmbio – presente em África –, muito antes dos próprios Congressos *Pan-africanos*; na articulação de espaços intelectuais no próprio continente e nas Américas, aonde se cria uma corrente de identificação comunal, baseada no reconhecimento racial, social e político relacional.

É neste contexto que o mito tem uma força social abrangente, na socialização das ideias teológicas afro-americanas e de sua projeção sobre a definição de certos conceitos geográficos, culturais e raciais que se espalham nestes circuitos de formação e intercâmbio, que permitem introduzir os debates críticos da *razão negra*. A qual tinha uma hegemonia totalizante na configuração das instituições políticas, sociais e econômicas nas Américas e na Europa, ao contrário de uma África marcada por uma colonização apenas nascente, um tráfico de escravos onde os europeus concentravam-se nas costas e onde os padrões de sociabilidade e religiosidade eram preponderantemente não europeus no interior.

Este argumento pode ser expresso no sentido de que, no próprio momento do avanço da evangelização, da colonização e da incursão de uma ordem política e ideológica de caráter europeia, as forças de resistência ao tráfico de escravos – que já tinham experimentado a escravização e suas longas contradições – criavam uma contracorrente crítica do processo de



avanço, um correlato do relato “cristianizador e civilizador” que no mesmo momento de sua expansão no continente, permitia a expansão de um contra discurso e de uma série de práticas que visavam à emancipação. O núcleo deste processo articulava-se ao redor de uma teologia que prometia a libertação espiritual do colonialismo, no mesmo processo colonial.

Neste sentido podemos operacionalizar o conceito de *Resistências Ininterruptas* proposto por Sophie Le Calennec (2011) ao referir-se às resistências compreendidas entre o período 1880-1940, este conceito pode ser ampliado para referir-se também a estas séries de resistências estruturadas ao longo do século XIX e do chamado triângulo continental do tráfico de escravos, onde a própria resistência articula tradições práticas, teológicas e filosóficas que no momento de ampliação do circuito colonial para África, acompanha este processo na articulação de resistências às contradições que este circuito expande, utilizando seus instrumentos para propósitos emancipatórios.

Vista deste ângulo, a história da África colonial é, antes de tudo, a da notável continuidade de uma tradição: a da resistência dos povos às usurpações e às lógicas estatais de invasão, de dominação e de exploração, que se repetiam desde há séculos, mas que a colonização multiplicou em uma escala sem precedentes, e que prosseguem após as independências. Contudo, na medida em que, para obterem as melhores condições de negociação com o colonizador, ou, ao contrário, para o combaterem, numerosos africanos fizeram seus e adaptaram à sua condição particular os princípios filosóficos e ideológicos característicos das sociedades europeias [...] (LE CALLENNEC, 2011, p. 523-524).

Neste sentido, o processo expansivo do capitalismo, sua nova articulação nos territórios africanos, traz desde seu início uma resistência expressa nas instituições e ideias articuladas nas tradições intelectuais críticas das Américas, que a diferença de Sophie Le Calennec, identificamos como “novas sínteses” e não simplesmente como “adaptações”<sup>32</sup>, as quais já desde o século XIX permitem colocar na África sistemas de identificação alternativa dos sujeito imersos na expansão do sistema capitalista.

Estes sistemas caracterizam-se a partir da teologia e historicismo afro-americanos que articulam uma linha crítica à *razão negra*, tomando como elementos centrais da crítica as teorias raciais e os reducionismos teológicos cristãos eurocêntricos. Aqui se conforma o mito da *África homogênea*, que identifica os sujeitos a partir de elementos raciais e que lhes propõe

---

<sup>32</sup> A diferença conceitual aqui marcada tem a ver como o sentido de reelaboração conceitual ou sistemática dos sistemas ideológicos, filosóficos ou teológicos empregados pelos Africanos, *síntese* é um processo de reelaboração que resulta de exames críticos e seleção de elementos em um processo metodológico determinado, a *adaptação* pelo contrário é a introdução de uma série de câmbios aos sistemas para ajustá-los a um modo distinto ou contexto. A diferença radica em que o primeiro termo abrange um processo criativo-racional e o segundo um processo reprodutor ou repetitivo, de maior carga acrítica.

uma missão emancipadora religiosa e uma identificação de identidade compartilhada. As palavras: *negro* e *África*, são o centro desta identificação e serão os elementos marcantes do que Amzat Boukari-Yabara (2014) chama *Pan-négrisme* (*Pan-Negrismo*).

[...] Pan-Negrismo refere-se à solidariedade racial e à revalorização cultural da África e à “raça negra” expressa nas primeiras histórias de escravos, nas obras dos primeiros teóricos da cultura Pan-Negra como Edward Blyden ou W.E.B. Du Bois e nos movimentos culturais do Renascimento Negro do Harlem (1920) e da Négritude (1930). Insistindo particularmente na consciência racial resultante da escravidão e da opressão dos negros, o Pan-Negrismo domina a primeira fase do Pan-africanismo, o que vai do século XVIII aos anos 30, e que vê florescer particularmente projetos de retorno à África. (BOUKARI-YABARA, 2014, p. 10, tradução nossa)<sup>33</sup>

A identificação *Pan-Negrista* será uma primeira identificação da *Unidade Africana* – a hegemônica até a metade do século XX –, e permitirá o crescimento de correntes emancipadoras reflexivas desta identificação. Esta identificação será preponderante na teórica *Pan-Africana*, e na própria imaginação sobre África que como coloca Abiola Irele, será em grande medida a mais marcante nos discursos africanos:

O aspecto mais marcante do Discurso africano é, naturalmente, seu caráter como um movimento de contestação. Começando com o trabalho dos escritores negros do século XVIII, este discurso confrontou-se de forma determinante com as representações europeias da África e da raça negra e dedicou especial atenção às condições históricas objetivas da raça, primeiro durante a escravidão e depois sob o colonialismo. Um fator condicionador da resposta africana foi assim, simplesmente, uma consciência racial aguda em reação direta às premissas negativas da ideologia racista ocidental. (IRELE, 1993, p. 68-69, tradução nossa)<sup>34</sup>.

As resistências ao colonialismo e às formas expansivas do capitalismo neste período específico foram múltiplas e diversas, mas no caso específico do *Pan-africanismo*, sua história e sua configuração, podemos identificar sua primeira articulação em uma ideia de “*Unidade Africana*”, nesta interseção e nesta situação.

<sup>33</sup> Le pan-négrisme désigne la solidarité raciale et la revalorisation culturelle de l’Afrique et de la « race nègre » exprimées dans les premiers récits d’esclaves, dans les ouvrages des premiers théoriciens de la culture pan-nègre, comme Edward Blyden ou W. E. B. Du Bois, et dans les mouvements culturels de la Renaissance noire de Harlem (années 1920) et de la négritude (années 1930). En insistant particulièrement sur la conscience raciale résultant de l’esclavage et de l’oppression des Noirs, le pan-négrisme domine la première phase du panafricanisme, celle qui va du XVIII siècle aux années 1930, et qui voit fleurir notamment les projets de retour en Afrique. (BOUKARI-YABARA, 2014, p. 10)

<sup>34</sup> The most striking aspect of African discourse is of course its character as a movement of contestation. Starting with the work of the eighteenth century Black writers, this discourse has determinedly confronted European representations of Africa and of the Black race and dedicated special attention to the objective historical conditions of the race, first during slavery and later under colonialism. A conditioning factor of African response has thus been, quite simply, an acute racial consciousness in direct reaction to the negativizing premises of Western racist ideology. (IRELE, 1993, p. 68-69)

A *Unidade Africana* funciona como um mito político mobilizador, que nos EUA opera articulado à “Volta à África”, no nível prático ou simplesmente retórico. No caso africano opera na identificação de setores das *intelligentsias* africanas que encontram nela uma identificação global, um campo de posicionamento e um filtro da experiência ocidental e modernizadora à que são sujeitos estes setores.

Nos dois sentidos o mito tem uma força religiosa simbolizada pela *Etiópia*, o espaço da promessa, inscrito no texto sagrado com um caráter profético, tanto para os afro-americanos como para os africanos do nascente nacionalismo. O mito tem também uma força historicista que coloca ao negro e *africano* em uma trama *civilizatória africana* compartilhada, que acha suas bases no antigo Egito, uma forma teológica e historicista *egitocêntrica* que articula o presente a uma civilização própria.

Estes dois elementos atuaram no plano ideológico, articulados a uma crítica à interpretação cristã da diferença racial, articulando uma teologia crítica do racismo e depois uma teoria racial que irá propor uma teoria crítica do racismo.

### **2.3 Mito, Historiografia e Teologias afro-americanas na ideia de “unidade”: Afrocentrismo, Egitocentrismo, Etiofricanismo e *Pan-Negrismo*.**

A partir da perspectiva historiográfica e político-teórica afro-americana, as ideias teológicas produzidas neste período (séculos XVIII-XIX) vislumbram-se como correntes intelectuais estruturantes das subsequentes correntes filosóficas afro-americanas, a tal ponto de achar-se na base dos escritos Pan-africanos de Marcus Garvey e W. E. B. Du Bois (MOSES, 1975, 1989, 1998, 2004) e dos diversos projetos de solidariedade com África, que tomam a forma de um grande projeto político, social e econômico a construir no continente (ADELEKE, 1998).

Neste sentido a estruturação do mito que se situa como o centro articulador do *Pan-Negrismo*, passa por uma série de correntes e elementos caracterizáveis, entre estes o mais importante é sua estruturação a partir do posicionamento *Afrocêntrico*, que já nos primeiros escritos afro-americanos do século XVIII, estruturam a visão projetada sobre África (HOWE, 1999; MOSES, 1998).

O *Afrocentrismo* ou posicionamento *Afrocêntrico* é aquele que identifica as diásporas africanas com uma ancestralidade africana inescapável e determinante das várias identidades; um núcleo articulador que reflexivamente se identifica simbolicamente com *África*. Esta identificação passa pela centralidade da África como determinante social, histórica e política.

“[...] O Afrocentrismo [...] é simplesmente a crença de que a ascendência africana dos povos negros, independentemente de onde eles vivem, é um elemento inescapável de suas várias identidades, impostas de dentro e de fora de suas próprias comunidades [...]” (MOSES, 1998, p.6, tradução nossa)

<sup>35</sup>.

Como já dito anteriormente, este posicionamento foi construído a partir das experiências sociais, culturais e econômicas do mundo social das Américas e dos EUA em específico; seus elementos articuladores, seu método hermenêutico e histórico e suas correntes de pensamento partiam da experiência do mundo inscrito nos circuitos mercantis do tráfico de escravos e em geral do capitalismo mercantilista. Estudiosos destas ricas e complexas tradições concordam neste sentido (ERNEST, 2004; GEISS, 1974; HOWE, 1999; MOSES, 1998; SHEPPERSON, 1953, 1960, 1964), identificando a função da *África* como um conceito no qual é projetada uma resolução das experiências contraditórias presentes nestes circuitos, sejam existenciais, culturais ou políticas. *África* colocava-se como o elemento reflexo e sintético das tradições críticas das ideologias coloniais e das problemáticas raciais-sociais, como uma saída material ou simbólica.

O *Afrocentrismo* é neste sentido uma reconstrução conceitual ampla<sup>36</sup>, que toma em seus primeiro desdobramentos a forma crítico-teológica, articulando correntes, tanto no plano teológico como historiográfico, para desdobramentos conceituais e hermenêuticos centrados nos conceitos de *Etiópia* e *Egito*, inscritos já nas tradições hermenêuticas bíblicas metodistas, protestantes e cristãs em geral, às quais a identificação da ancestralidade se referiam como uma prática crítica das ramificações e leituras raciais que o discurso religioso oficial propunha.

---

<sup>35</sup> [...] Afrocentrism [...] is simply the belief that the African ancestry of black peoples, regardless of where they live, is an inescapable element of their various identities – imposed both from within and from without their own communities [...] (MOSES, 1998, p. 6)

<sup>36</sup> Colocamos e analisamos o *Afrocentrismo* como uma tradição presente nas intelectualidades afro-americanas desde o século XVIII, principalmente desde a perspectiva dos estudos de Wilson Jeremiah Moses (1998) e Stephen Howe (1999). Esta longa tradição inclui em tempos recentes a reconfiguração deste paradigma desde uma perspectiva pós-estruturalista nos trabalhos de Molefi Kete Asante, que não estudamos especificamente aqui pelo caráter do nosso objeto de estudo, mas podem ser consultados como continuidades das tradições Afrocênicas, assim como o debate presente em: (FARIAS, 2003).

O objetivo destas leituras e das diversidades dos sentidos produzidos por estes níveis hermenêuticos críticos, que os primeiros textos afro-americanos desenvolviam, procuravam a reestruturação dos argumentos bíblicos oficiais para subverter os sentidos ideológicos neutralizantes de uma ordem social opressora. Estas correntes, participando nas institucionalidades religiosas, praticavam uma luta interna com a racionalidade definidora oficial, subvertiam os sentidos em uma nova teologia emancipadora.

Na cultura afro-americana abolicionista, a religião cristã e sua apropriação, operava como o espaço predileto de uma cultura intelectual estendida, que organizou dentro dela, objetivos ideológicos específicos de resistência, que definiu limites à cultura escravizadora hegemônica e criou uma cultura própria que permitiu o desenvolvimento do *Nacionalismo Negro* nos EUA. (PINKNEY, 1978; MARABLE, 1976).

Esta cultura própria expressava-se na apropriação dos sentidos religiosos e civilizacionais, criando ricas interpretações bíblicas e desdobramentos historicistas que alimentavam a configuração de uma série de níveis interpretativos ambivalentes entre visões “profanas e sacras” (ERNEST, 2004) que, por sua vez, criavam universos simbólico-conceituais em tensão direta aos contextos históricos nos quais se expressavam.

A determinação dos sentidos hermenêuticos expressos nestes universos simbólico-conceituais se caracterizava pela *tradição reivindicativa* ou *vindicationist tradition*<sup>37</sup>, que se fundava na dinâmica cultural da defesa existencial e cultural do *negro*, fazendo ênfases em sua contribuição cultural e civilizacional para o mundo cultural hegemônico.

O termo “vindicationist” refere-se a uma tradição única entre as pessoas de ascendência africana, refere ao projeto de defender os Negros da acusação de que eles contribuíram com pouca ou não fizeram nenhuma contribuição para a história do progresso humano. Às vezes, o *vindicationism* (grifo nosso) pode implicar a luta ainda mais básica para garantir o reconhecimento do fato de que os Negros são humanos. (MOSES, 1998, p. 2, tradução nossa)<sup>38</sup>

Estes universos simbólico-conceituais se caracterizam por duas veias internas de pensamento, que como já apontamos, eram marcadas por uma ambivalência entre visões

<sup>37</sup> Nossa tradução ao português como *Tradição reivindicativa*, não capta a densidade histórica do conceito, por representar este uma tradição própria do pensamento clássico afro-americano, com desdobramentos epistêmicos; por tanto de aqui a diante respeitaremos e reproduziremos o conceito em sua expressão original.

<sup>38</sup> The term “vindicationist” refers to a unique tradition among people of African ancestry, the project of defending black people from the charge that they have made little or no contribution to the history of human progress. Sometimes vindicationism may imply the even more basic struggle to secure recognition of the fact that black people are human at all. (MOSES, 1998, p. 21)

profanas e sacras (ERNEST, 2004), por um lado o acento era historiográfico, inscrevia-se na construção de uma trama histórico-civilizacional de caráter historicista que procurava uma tradição material antiga para a construção de uma história particular afro-americana, do reconhecimento técnico e das potencialidades materiais e culturais.

Por outro lado, uma veia de caráter religioso partiu da construção de uma teologia própria, que procurou permitir o reconhecimento mútuo e a crença em uma leitura profética e escatológica do mundo como saída à situação social opressora. A primeira – historiográfica – era mais relacionada ao mundo maçônico afro-americano e a segunda – teológica – ao mundo religioso das Igrejas afro-americanas (MOSES, 1998). Esta caracterização não é rígida nem exclusivista, seus elementos se misturam e se relacionam, os dois têm implicações materiais e processos de institucionalização, mas sua diferença marca os acentos em relação a conceitos-chaves e a interpretações influentes nas tradições.

A conformação deste universo simbólico-conceitual sintetizava-se em grande medida nas leituras e acepções que símbolos como *Egito* e *Etiópia* tomavam. No caso de *Egito*, este era situado em uma narrativa e em uma leitura mais material do mundo, a partir de uma visão sobre os estágios históricos dos progressos técnicos, como parte de uma trama civilizacional própria e algumas vezes misteriosa e mítica.

No caso da *Etiópia*, o acento interpretativo era colocado na leitura bíblica, uma hermenêutica de caráter profético e messiânica, que criticava os elementos racistas da leitura cristã ocidental da diferença racial, encarnada nos símbolos de *Canaã* e de *Ham* – o mito *Hamítico* –; e por outro lado pretendia provar a promessa profética de uma terra prometida, neste caso a leitura era nascida de uma corrente sionista na Igreja Metodista afro-americana.

Nos dois casos, as leituras implicavam uma romantização e tradução dos elementos simbólicos para uma realidade geográfica – África –, contextualizados nos processos de construção do imaginário da “*volta à África*”. No caso da leitura simbólica do *Egito*, foi constituída uma tradição específica, o *egitocentrismo* que colocava como centralidade civilizacional ao mundo antigo Egípcio, como um mundo negro e como centro tecnológico do mundo antigo.

O Egitocentrismo Negro acredita que a cultura egípcia antiga foi tão profundamente influenciada pela África Negra como a cultura popular americana foi influenciada pela população negra dos Estados Unidos [da América]. Seu projeto é simplesmente provar que os elementos básicos da cultura egípcia estão historicamente envolvidos com as culturas de outras

regiões da África. A glorificação e o romantismo do antigo Egito são claramente apenas uma parte do que chamamos de Afrocentrismo hoje. É admitido que, desde o início do século XIX, alguns autores negros desejaram se identificar com a terra dos faraós [...] (MOSES, 1998, p. 4-5, tradução nossa)<sup>39</sup>

Por outro lado, a leitura da *Etiópia* transfigurava-se em uma leitura racial que se traduzia na relação: Etíope igual afro-americano ou Etiópia igual África, baseada em grande parte na releitura dos conceitos clássicos presentes em Heródoto e inaugurados pela leitura do Rev. James W. C. Pennington em 1841, em seu clássico: *Text Book of the Origin and History of the Colour People*. Esta leitura era carregada também de um sentido profético a partir da leitura do Salmo 68: XXXII que criou uma tradição simbólico religiosa que colocava a *Etiópia* como o centro teológico reflexivo (GEISS, 1974, SCOTT, 2004, SHEPPERSON, 1953).

As imagens destes dois conceitos foram fundadas por três grandes autores e obras na tradição do pensamento afro-americano<sup>40</sup>: Hosea Easton e seu *Treatise on the Intellectual Character and the Political Condition of the Colored People* (1837); a palestra de 1848 de Henry Highland Garnet *The Past and Present Condition, and Destiny of the Colored Race* e a citada obra de James W. C. Pennington de 1841.

Hosea Easton é o primeiro a fundar uma tradição interpretativa da história afro-americana a partir de uma hermenêutica bíblica, colocando uma leitura do Egito como sinônimo da África e como parte fundante da história Universal. Nela expressam-se as estruturas gerais do *Egitocentrismo*, que propõe ao *Egito* como *África Negra* e como centro civilizacional do mundo, assim como um desdobramento teológico racial que propõe a genealogia de *Ham* – filho de Noé – como fundante da “*raça africana (Negra)*” e que retoma o mito *Hamítico*: “[...] Ham foi filho de Noé e fundador da raça africana e progenitor de Assur, que provavelmente fundou o primeiro governo após o dilúvio [...]” (EASTON, 1837,

---

<sup>39</sup> Black Egyptocentrist believe that ancient Egyptian culture was as profoundly influences by black Africa as American popular culture has been influenced by America’s black population. They project, therefore, is simply to prove that the basic elements of Egyptian culture are historically intermeshed with the cultures of other regions of Africa. The glorification and romanticism of ancient Egypt is clearly only a part of what we call Afrocentrism today. It is to be admitted that since the early nineteenth century some black authors have desired to identify with the land of the pharaohs. (MOSES, 1998, p. 4-5)

<sup>40</sup> Esta tradição está inscrita em uma variedade enorme de texto que chegam até o século XX nos EUA, um bom listado deles pode ser encontrado no Capítulo: *Diasporic Images of Africa before Afrocentrism* na obra de Stephen Howe (1999, p. 35-36). E suas implicações na formação da tradição historiográfica afro-americana podem ser estudadas nas obras de John Ernest (2004 ) e Stephen G. Hall (2009).

p.8, tradução nossa)<sup>41</sup>. Easton argumenta, portanto, teológica e materialmente as potencialidades afro-americanas na construção de uma história compartilhada (HOWE, 1999; GEISS 1974).

É dos egípcios que muitas das artes, tanto da elegância como de habilidade, foram transmitidas em uma cadeia ininterrupta às nações modernas da Europa. Os egípcios comunicaram suas artes aos gregos; os gregos ensinaram aos romanos muitos progressos, tanto nas artes da paz quanto na guerra e para os romanos, os habitantes presentes da Europa, estão endividados pela sua civilidade e refinamento. (EASTON, 1837, p. 9, tradução nossa)<sup>42</sup>

Pennington por sua parte faz notar as interpretações clássicas historiográficas gregas e identifica a Etiópia como um espaço *negro* em tensão com um espaço geográfico: *África*. Criando e fundando uma referência material e uma visão genealógico-cultural e civilizacional compartilhada entre *Etiópia* e *Egito*, uma unidade *geográfica* cultural: “Os Egípcios e Etíopes são confederados no mesmo governo e logo se tornaram as mesmas pessoas em política, literatura e peculiaridades. A evidência disso chegou até o tempo de Heródoto, dezoito dos trezentos soberanos Egípcios eram Etíopes [...]” (PENNINGTON, 1841, p. 22, tradução nossa)<sup>43</sup>

No caso de Henry Highland Garnet, este funda a leitura bíblica da Etiópia, a partir da interpretação do Salmo 68: XXXII: “*Ethiopia shall soon stretch forth her hand unto god*” (A Etiópia logo estenderá a mão para Deus), introduzindo a questão do destino – messiânico e profético – da emancipação da Etiópia e seu povo, como sinônimos dos afro-americanos e africanos, além de reforçar a interpretação racial da história antiga, criticando o mito *Hamítico* que legitimava as práticas escravocratas.

Ham foi o primeiro africano. O Egito foi fundado por um descendente imediato de Ham, que, na história sagrada, se chama Mesraim, e na história sem inspiração sagrada é conhecido pelo nome de Menes. No entanto, diante dessa evidência histórica, há aqueles que afirmam que os antigos Egípcios não eram do puro estoque africano. A estatura gigantesca da Esfinge tem os traços peculiares dos filhos de Ham – uma das mais famosas rainhas do

<sup>41</sup> [...] Ham was the son of Noah, and founder of the African race, and progenitor to Assur, who probably founded the first government after the flood [...] (EASTON, 1837, p. 8)

<sup>42</sup> It is from the Egyptians, that many of the arts, both of elegance and ability, have been handed down in an uninterrupted chain, to modern nations of Europe. The Egyptians communicated their arts to the Greeks; the Greeks taught the Romans many improvements, both in the arts of peace and war; and to the Romans, the present inhabitants of Europe are indebted for their civility and refinement.’ (EASTON, 1837, p. 9)

<sup>43</sup> The Egyptians and Ethiopians are confederated in the same government, and soon became the same people in politics, literature and peculiarities. As evidence of this down to the time of Herodotus, eighteen out of three hundred Egyptian sovereigns were Ethiopians (PENNINGTON, 1841, p. 22)



Egito foi Nitocris, uma mulher Etíope [...] (GARNET, 1848, p.7, tradução nossa)<sup>44</sup>

[...] A Etiópia é uma das poucas nações cujo destino é falado em profecia. Isso é feito em linguagem tão clara que não somos levados a inferências duvidosas.

Dizem que “os príncipes sairão do Egito e a Etiópia logo estenderá as mãos para Deus”. Alguns pensaram que esta declaração divina foi cumprida quando Filipe batizou o eunuco convertido da casa de Candes, a Rainha dos Etíopes. Nesta transação, parte da profecia pode ter sido cumprida [...] (GARNET, 1848, p.11, tradução nossa)<sup>45</sup>

Estes textos serão fundamentais para a conformação das longas tradições do pensamento afro-americano, marcadas profundamente pelas ambivalências antes descritas. O *Egitocentrismo* será uma parte fundamental das identificações com África, tanto desde uma perspectiva simbólico-racial, como desde uma perspectiva geográfica, determinando em grande medida uma imaginação estruturada sobre África. Por outro lado, a interpretação bíblica da *Etiópia*, estabelecida em grande medida por Henry Highland Garnet – mas presente já em autores anteriores como Ottobah Cugoano (1787) – facilitará uma tradição teológico-religiosa de suma importância para articulação política e intelectual nos EUA, no Caribe, na Costa Ocidental da África e na África do Sul, a qual transcenderá a visão sacra, para um uso simbólico profano nas nascentes intelectualidades nacionalistas africanas (LAHOUEL, 1986; SCOTT, 2004; SHEPPERSON, 1953).

[...] Foi do salmo Davídico e outras Escrituras pertencentes a uma poderosa Etiópia na antiguidade que os Afro-Cristãos inventaram uma identidade do Vale do Nilo e criaram uma interpretação cíclica da história Negra, uma versão na qual o aumento, a regressão e a renovação da ascendência africana do mundo estava predestinada. Essas ideias – a de uma estimada identidade racial, histórica e de destino – deram às várias gerações das Igrejas Negras Americanas, os meios psicológicos para sobreviver mentalmente à supressão racial brutal e sustentar a esperança em um futuro melhor. (SCOTT, 2004, p. 45, tradução nossa)<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Ham was the first African. Egypt was settled by an immediate descendant of Ham, who, in sacred history, is called Mesraim, and in uninspired history he is known by the name of Menes. Yet in the face of this historical evidence, there are those who affirm that the ancient Egyptians were not of the pure African stock. The gigantic stature of the Phynx has the peculiar features of the children of Ham—one of the most celebrated queens of Egypt was Nitocris, an Ethiopian woman [...] (GARNET, 1848, p. 7)

<sup>45</sup> [...] Ethiopia is one of the few nations whose destiny is spoken of in prophecy. This is done in language so plain that we are not driven to dubious inferences.

It is said that “Princes shall come out of Egypt, and Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God.” It is thought by some that this divine declaration was fulfilled when Philip baptised the converted eunuch of the household of Candes, the Queen of the Ethiopians. In this transaction, a part of the prophecy may have been fulfilled [...] (GARNET, 1848, p. 11)

<sup>46</sup> “[...] It was from the Davidic psalm and other Scripture pertaining to a powerful Ethiopia in antiquity that Afro-Christians invented a Nile Valley identity and created a cyclical interpretation of black history, a version in which the rise, regression and renewal of African ascendancy the world was predestined. These ideas— that of an esteemed racial identity, history, and destiny—gave several generations of “churched” black Americans the

A interpretação sobre *Etiópia* se institucionalizará em uma imagem retórica recorrente nos textos políticos *Pan-Negristas* e *Pan-africanos* e em uma corrente teológica e religiosa centrada nela, o *Etiopianismo*, o qual será um dos principais movimentos culturais e intelectuais ativos nos circuitos *Pan-Negrista*.

O *Etiopianismo* será uma força construtiva de intercâmbio intelectual que, dentro das próprias Igrejas afro-americanas, em especial a *African Methodist Episcopal Zion Church* (AMEZ), criará correntes progressivamente politizadoras que vão propor abertamente rompimentos teológicos e materiais com interpretações teológicas mais conservadoras como também veiculando uma crítica direta ao processo colonial (SCOTT, 2004; SHEPPERSON, 1953).

Esta permitirá a socialização do símbolo, profético, messiânico e também escatológico, para a procura de uma maior facilitação da profecia libertadora. Este símbolo já será articulado como um símbolo de emancipação: a) nos EUA, como profecia de libertação do mundo escravista; b) no Caribe, como novo movimento religioso messiânico; c) na Gold Coast como símbolo nacionalista, no clássico de Joseph Ephraim Casely Hayford, *Ethiopia Unbound* (1911) e, d) na África do Sul com Igrejas Etiopianistas autônomas.

Cada expressão do Etiopianismo – Americano, Jamaicano e Sul-Africano – operava como uma ideologia da redenção racial. Todos eles foram formados entre cristãos negros anglicizados em reação à opressão física e psicológica que sofreram sob a severa supressão branca. Cada variante do *ethos* Etíope também foi inspirada pela grandeza da antiga Etiópia e pelos versos bíblicos dos Salmos: “Os príncipes sairão do Egito, logo a Etiópia esticará suas mãos para Deus”. Aderentes em todo o mundo Afro-Atlântico também identificaram todos os Negros como parte de uma nação Etíope global e acreditavam na promessa de um futuro Negro ressuscitado (SCOTT, 2004, p. 53, tradução nossa)<sup>47</sup>.

O *Etiopianismo*, além de constituir-se em uma corrente teológica, se constituirá também em um *Ethos*, que como colocou William Scott (2004), articula uma forma de conduta, personalidade, reconhecimento e posicionamento específico, que a partir de sua visão teológica, projetará condutas de intercâmbio, solidariedade e politização com um relato

---

psychological means to mentally survive brutal racial suppression and sustain hope in a brighter future.” (SCOTT, 2004, p. 45).

<sup>47</sup> Each expression of Ethiopianism—the American, Jamaican, and South African—operated as an ideology of race redemption. They all were formed among Anglicized black Christians in reaction to the physical and psychological oppression they suffered under severe white suppression. Each variant of the Ethiopian ethos was also inspired by the grandeur of ancient Ethiopia and the biblical verse from Psalms, “Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God.” Adherents throughout the Afro-Atlantic World have also identified all blacks as part of a global Ethiopian nation and believed in the promise of a resurrected black future (SCOTT, 2004, p. 53).

teológico de unidade e comunidade, que acumulará o sentido projetado nas primeiras interpretações nos EUA e criará novas comunidades no continente africano.

[...] o salmo Etíope, compreendido pelos primeiros pregadores afro-americanos, proporcionou o fundamento crucial na época colonial para a construção de uma teologia inspiradora do ressurgimento negro dentro de comunidades sacras negras recém-criadas. A partir do versículo, que se tornou o pilar das ideias de libertação baseadas na Bíblia, os negros convertidos criaram o mito racial de uma identidade genérica Etíope e de uma profecia de renascimento racial. (SCOTT, 2004, p. 45, tradução nossa)<sup>48</sup>.

A profecia milenarista da Etiópia criará as condições e as práticas sociais que exigiram e procuraram a cristalização da profecia, ainda sendo estas práticas diversas, seu elemento central, sua identificação com Etiópia e a permanência de seu sentido geral nos diversos contextos de sua influência, permitirá vislumbrar um sentido estendido de “comunidade”, ao nível conceitual.

Neste sentido, terá uma transformação do sentido racial para um sentido mais geográfico, compartilhado na promessa teológica e na prova do Império da *Etiópia* – Abissínia – como o único estado não colonizado na África e subsequentemente resistente à colonização italiana (GEISS, 1974; SCOTT, 2004). O que terminará de transformar o sentido teológico em uma vertente cada vez mais político-histórica.

Embora exista esta transformação, seu sentido tensionado *Pan-africano* teve maior força no estabelecimento das igrejas separatistas na África ocidental e na África do Sul, onde a tradição se funda primeiro como frações separatistas das igrejas e missões batistas, metodistas e protestantes que em 1892 fundam a Igreja Etíope, dirigida pelo ministro da Igreja Protestante *Wesleyan*, Mangena M. Mokone. (SHEPPERSON, 1953, p. 10).

Estas Igrejas eram ancoradas nas próprias condições sociais da África do Sul, onde a divisão social e segregação racial crescente exigiam maiores espaços de representatividade dentro das missões e igrejas cristãs; esta exigência era articulada pelos setores africanos das igrejas, em um paralelismo e de fato como uma relação consistente como o fenômeno separatista religioso nos EUA.

---

<sup>48</sup> [...] the Ethiopian psalm, as comprehended by early black American preachers, provided the crucial foundation in colonial times for the construction within newly created black sacral communities of an inspiring theology of black resurgence. From the verse, which became the pillar of biblically based ideas of deliverance, black converts crafted the racial myth of a generic Ethiopian identity and prophecy of race renaissance. (SCOTT, 2004, p. 45)

[...] na África do Sul a institucionalização do racismo arrastou os féis africanos para fora das “igrejas dos brancos” e levou-os até estabelecer laços com o seus homólogos negros americanos (nomeadamente, os fiéis da Igreja Episcopal Metodista), que se viam confrontados com dificuldades devidas à discriminação racial. Um pouco por todo o lado no continente, esses movimentos tornaram-se local privilegiado para a emissão de slogans como “a África para os africanos”, opondo-se à colonização cada vez com mais firmeza. A consternação religiosa assumiu rapidamente uma forma social e, depois, política. (LE CALLENNEC, 2011, p.536).

Este movimento é um movimento intrínseco à expansão do poder colonial e à aplicação das políticas de racialização e segregação racial que acompanharam a organização político colonial no século XIX. Temos que lembrar a tese de Albert Adu Boahen (2010) de que na primeira metade do século XIX os africanos não tinham distinção ou não sofriam segregação racial no acesso a posições políticas e econômicas nos territórios africanos coloniais, é até a segunda metade do século XIX que a política colonial se organiza a partir das técnicas de controle segregacionistas e a partir das categorias racializantes do “racismo científico”, isto acompanhado de maior controle colonial das diversas esferas da vida social. Neste sentido o *Etiopianismo* é uma corrente política religiosa que desde o próprio momento em que a segregação começa a ser um elemento estruturante da vida africana, este se converte em um movimento central de luta contra a segregação.

O tipo de Etiopianismo Sul-africano associado com o separatismo religioso negro começou por volta de 1890. As seitas Etíopes insatisfeitas com o domínio religioso branco gerado no Witwatersrand, a região dourada do país, e que buscavam afiliação com o Metodismo africano nos Estados Unidos, atingiram seu auge durante o apogeu do movimento nacionalista negro de Garvey na década de 1920. (SCOTT, 2004, p. 53, tradução nossa)<sup>49</sup>

Neste contexto, o *Etiopianismo Sul-africano*, permitiu uma conectividade com as reflexões teológicas e historicistas da unidade racial que o *Pan-Negrismo* articulava. O sentimento de pertencer a um conjunto oprimido e de articular uma visão continental, no paralelismo entre o símbolo da *Etiópia* e a realidade geográfica africana, criaram reflexões já de caráter pancontinental, as reflexões de Tiyo Soga (1829-1871) (NXASANA, 2011) e subsequentemente do Reverendo John Chilembwe, refletem uma visão e consciência pancontinental, de fato, Robert. J. C Young (2003) coloca nas reflexões de Tiyo Soga a origem do *Pan-Africanismo*, por outro lado, Imanuel Geiss (1974) identifica em John

---

<sup>49</sup> A South African type of Ethiopianism associated with black religious separatism began about 1890. Ethiopian sects that dissatisfaction with white religious dominion spawned on the Witwatersrand, the country's gold-bearing region, and that sought affiliation with African Methodism in the United States, reached their height during the heyday of the black nationalist Garvey movement in the 1920s. (SCOTT, 2004, p. 53)

Chilembwe a conexão entre o nacionalismo africano, as ideias Pan-africanas e o *Etiopianismo*.

O *Etiopianismo* acompanhará as mesmas situacionalidades da África do Sul na África Ocidental, uma matriz reflexivo-crítica sobre os discursos racializantes, que pretendiam estruturar internamente as sociedades costeiras e do interior. Na Nigéria e em Serra Leoa, aparecerá nos circuitos educacionais e intelectuais que a *Christian Methodist Society* (CMS) tinha criado.

Emanado das novas camadas intelectuais formadas no *Fourah Bay College*, intelectuais religiosos proeminentes como James Johnson (1836–1917) articulavam e estruturavam uma crítica às novas condições de discriminação racial, aos discursos racializantes e às práticas segregacionistas dentro das organizações políticas e religiosas na Serra Leoa e na Nigéria, com uma interpretação *Etiopianista*. O próprio Johnson foi demitido da CMS por ser da “raça negra”, o que mostra a escalada segregacionista experimentada por estes intelectuais (BOAHEN, 2010; GEISS, 1974).

O *Etiopianismo* será uma tradição intelectual hegemônica nesta época entre os novos setores intelectuais e impactará profundamente o nascente nacionalismo na Serra Leoa, Gold Coast e na Libéria, estruturando o pensamento nacionalista e *Pan-Africanista* de Edward Wilmot Blyden; a imaginação em um projeto continental expansivo e a proposição de organizações político autônomas das forças coloniais, no caso de James Africannus Horton (AFRICANUS HORTON, 1868; BOAHEN, 2010; GEISS, 1974).

A estruturação de um conceito de identificação compartilhada e suas formas teológicas e messiânicas se converterá em um conceito receptivo, tanto na tradição teológica como política, para as culturas africanas como para as tradições mais ocidentais. Permitirá uma articulação e projeção criativa de uma nova leitura do mundo simbólico religioso e político. O *Etiopianismo* será um movimento “filtro” que procurará a articulação dos saberes e das expressões religiosas africanas dentro de um marco interpretativo cristão, isto é; muito vem expresso na maioria das expressões do movimento, por exemplo, Nehemiah Tile, um dos fundadores da Igreja Etíope na África do Sul tinha como objetivo adaptar o cristianismo às tradições Tembu (BOAHEN, 2010)

Este objetivo será estruturante das expressões do *Pan-Negrismo* e do *Pan-Africanismo* na África, nele expressam-se a necessidade e vontade de articular um projeto novo de

sociedade, que crie uma nova interpretação e estruturação do mundo social, articulando as culturas africanas e as culturas ocidentais europeias, criando novas sínteses, o *Etiopianismo* será o primeiro facilitador deste movimento e permitirá a formação de uma tradição intelectual reflexiva desta problemática nas novas camadas intelectuais africanas. “Africanizar” não significará voltar totalmente para o mundo “tradicional” ou para as culturas não ocidentais, nem tampouco a aceitação completa e acrítica do mundo Ocidental, será um dispositivo de seletividade empregado metodologicamente para projetar novos projetos civilizacionais.

Este sentido pode ser já vislumbrado na leitura teológica, pois a Etiópia era lida como parte do cristianismo, mas com seu caráter próprio, com sua própria forma de cristianismo, neste sentido radica a reinterpretação do mito *Hamítico*, onde uma linha da família separa-se e forma uma família própria, “a *africana*” que depois voltará à grande família, mas já com seu caráter próprio e com a promessa da redenção da família em conjunto – em algumas correntes hermenêuticas.

Esta leitura levará ao reconhecimento e procura de uma *personalidade* própria, que será necessária construir, refletida na proposição de uma “*Personalidade Africana*”. Este conceito articulado e proposto por Edward Wilmot Blyden e que analisaremos no próximo capítulo, se configurará progressivamente nesta função, como conceito e filosofia articuladora e unificadora, chegando até as expressões Pan-africanas do século XX, como a filosofia do *consciencismo* de Kwame Nkrumah (1970).

Além, este processo intelectual pode ser reconhecido a partir da teoria das etapas do “escritor colonizado”, proposta por Frantz Fanon (1968), onde em um primeiro momento o escritor ou intelectual se percebe como “*assimilado*”, em um segundo se percebe mergulhando e procurando ao “*povo*” e portanto em um exercício de memória, na terceira etapa, a de luta, onde cria uma “literatura de luta ou literatura nacional”. O *Etiopianismo*, como movimento, já contém estas etapas, dependendo do caso, marcadas por uma estruturação ambivalente, da qual já falamos e que analisaremos especificamente no caso de Edward Wilmot Blyden, em cuja obra o *Etiopianismo* é um conjunto que percorre estas etapas, mas que tem um acento na segunda etapa, a procura do “*povo*” e sua articulação aos elementos ocidentais cristãos<sup>50</sup>, como dito por Fanon: “[...] velhas lendas serão reinterpretadas

---

<sup>50</sup> Uma análise interessante e completa que vai nesta linha, sobre um intelectual nacionalista relacionado com o *Etiopianismo* é a análise realizado a obra de Tiyo Soga no artigo: *The Journey of the African as Missionary: The*

em função de uma estética de empréstimo e de uma concepção do mundo descoberta sob outros céus.” (FANON, 1968, p.184).

Assim, o *Etiopianismo* significava algo mais, o movimento e sua configuração teológica significavam certa plataforma para a configuração de um novo sentido de identidade, um que articulava às visões ocidentais – dentro das quais estavam as ideias afro-americanas – assim como os diversos conhecimentos sociais africanos, ainda por “resgatar”, “redescobrir” e articular, em um movimento geográfico da costa para o interior – movimento simbólico dos processos expansivos vividos pelo continente na época e em especial pelos intelectuais africanos.

Desde sua criação, o Etiopianismo transmitiu protestos africanos contra todas as formas de discriminação racial praticadas pelos europeus. Alguns africanos ressentiram a ação dos missionários preconceituosos que os despojaram de sua identidade, prejudicaram suas instituições e impuseram-lhe uma religião alienígena. Eles, portanto, decidiram estabelecer suas próprias igrejas. No entanto, ainda que os africanos estivessem ansiosos para se sentir em casa, mantendo sua *Personalidade* (grifo nosso), eles recusaram simultaneamente a desistir de sua fé cristã. Os dois grandes tipos de igrejas africanas, Etiopianistas e Sionista, constituíram emanações de aspirações africanas, mas não levaram a questão à fé cristã. (LAHOUEL, 1986, p. 681, tradução nossa)<sup>51</sup>.

Neste sentido, o *Etiopianismo* e o conceito de *Etiópia*, podem ser vistos como um facilitador para a identificação dos sujeitos como unidade ou unidade na *África*, este ponto é identificado por Imanuel Geiss (1974) ao ressaltar o sentido das correntes intelectuais de intercâmbio entre afro-americanos e africanos como o veículo do reconhecimento mútuo como africanos, unidade ou conjunto, ali radica uma das maiores cargas *Pan-africanas* do *Etiopianismo*.

Este reconhecimento funcionou como um elemento ideológico político, de identificação comunitária contra a ideologia opressora. No caso da África do Sul e na Costa Ocidental da África, esta função foi preservada e ampliada, tanto em sua operação teológica

---

*Journal and Selected Writings of the Reverend Tiyo Soga de Thulani Nxasana* (2011) já citado aqui, anteriormente.

<sup>51</sup> Since its inception Ethiopianism conveyed Africans protests against all forms of racial discrimination as practiced by Europeans. Some Africans resented the action of prejudiced missionaries who stripped them of their identity undermined their institutions and imposed an alien religion upon them. They consequently set out to establish their own churches. Yet if the Africans were eager to feel at home by retaining their personality they simultaneously refused to give up their Christian faith. The two broad types of African churches Ethiopian and Zionist both constituted emanations of African aspirations but they did not call Christian faith into question. (LAHOUEL, 1986, p. 681)

como eminentemente política. Como explicita William Scott (2004), o *Ethos Etíope* ou “*Ethiopian Ethos*” expandiu e preservou seu sentido de identificação comunal.

#### **2.4. Do Teológico ao Político: Transições intelectuais.**

Como se afirmou anteriormente, o mito gera um conhecimento sobre um contexto específico, um reconhecimento social e formas de conduta que tratam com esse contexto, no caso do *Pan-negrismo*, seus mitos e suas configurações, tinham como objeto, gerar um conhecimento crítico-compreensivo da estruturação das relações sociais progressivamente impostas pela racialização, segregação, exploração e estruturação de uma progressiva situação colonial na África. Formas expansivas que seguiam o percurso do triângulo escravista, criado a partir da configuração da estrutura escravocrata das Américas, e que agora permitiam um movimento expansivo dirigido para África na segunda metade do século XIX, que como correlato do *abolicionismo*, articulava de forma estruturada uma “volta à África”.

Neste percurso, o *Pan-negrismo*, como movimento político e intelectual, constituía-se como um contra discurso, articulado aos processos sociais expansivos coloniais deste período. Este era composto por uma série de correntes intelectuais que se reconheciam em um fluxo de pensamento do que Paul Gilroy (2001) chamou “uma contracultura da modernidade”, a qual ostentava uma hegemonia teológica que no percurso do século XIX vai tornando-se mais política-secular.

As correntes de pensamento afro-americanas e africanas inscritas neste grande processo de transformação global desenvolveram estes mitos, estes conhecimentos contrapostos aos conteúdos coloniais e racializantes que o capitalismo expansivo socializava como sustentação de sua estrutura social, a resposta destes mitos, seu *Ethos*, sua forma de batalhar, concentrava sua energia argumentativa e sua capacidade conceitual na *Unidade*, uma que passava pela articulação de um objetivo emancipador, que como mito, partia do reconhecimento racial como o elemento comum, que poderia permitir a unificação de um sujeito transformador da realidade social.

O *Pan-africanismo* nasce deste percurso, sua primeira forma é o desdobramento crítico dos elementos racializantes da modernidade – a *Razão Negra* (Mbembe, 2014) –, que articulava as relações sociais, nos circuitos do *capitalismo expansivo*, à construção de uma “realidade” racializada que operava como pseudoconcreticidade e como mediadora das relações sociais de produção.



O *Pan-negrismo* é o desdobramento desta estruturação da realidade social global, que sincronicamente transformará esta pseudoconcreticidade com longas e globais tradições intelectuais e políticas. Será marcado profundamente por uma dinâmica de dupla transição, que no plano epistemológico e ontológico opera na transição ou transfiguração das tradições de pensamento teológicas para tradições de pensamento políticas, sociais e econômicas, mas que não deixaram totalmente suas bases míticas.

A história do *Pan-africanismo*, como sistema teórico, corrente de pensamento e movimento social global, tem que ser entendida neste contexto epistêmico e com esta particularidade, como uma tradição que contém sentidos de larga data e um acumulado filosófico interno, organizado ao redor da pergunta: como definir a *Unidade Africana*?

Como estudamos até este momento, nos séculos XVIII e XIX estes sentidos contêm sua origem e estruturação a partir da reflexão sobre o *negro* e sua *História*, tinham objetivos/formas específicas como o *vindicationism*, que em seus contextos precisavam ancorar o fim do tráfico de escravos e que depois tomam a forma de correntes autonômicas nas instituições religiosas africanas. O *Pan-negrismo* reflexiona a *Unidade* hegemonicamente em chave mítica e com uma estrutura simbólico-teológica.

Esta estruturação primeira apresenta já no próprio século XIX uma complexa transição, que toma seu ponto mais interessante na obra de Edward Wilmot Blyden (1832-1912), o intelectual orgânico da República da Libéria, que ao longo de sua vida e ao longo de seus escritos se assemelha – no plano textual – a um laboratório sintético das experiências do *Pan-Negrismo*, transformando os elementos hegemônicos antes estudados em novas formas políticas de pensar as relações sociais africanas. O *Pan-Negrismo* toma um matiz teórico social e filosófico, que marca o aprofundamento da transformação do teológico ao político.

[...] [Pan-africanismo] teria englobado idéias religiosas da redenção negra como o Ethiopianismo. Esta interpretação sugere que o *ethos* profético Etíope operou como um tema principal dentro do Pan-negrismo do século XIX e contribuiu para o movimento secularmente organizado do Pan-africanismo lançado em 1900 em Londres.” (SCOTT, 2004, p. 50, tradução nossa)<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> [...] it [Pan-africanism] would have encompassed religious based ideas of black redemption like Ethiopianism. This interpretation suggests that the prophetic Ethiopian ethos operated as a major theme within nineteenth century Pan-Negroism and contributed to the secularly organized movement of Pan-Africanism launched in 1900 in London. (SCOTT, 2004, p. 50)

Esta transformação não significará um rompimento com a longa tradição, mas sim uma reconfiguração de seus elementos e conteúdo – míticos – na procura da *Unidade Africana* em novos contextos epistêmicos. Neste sentido, as figuras de *Etiópia* e *Egito*, não deixaram de aparecer ao longo da *biblioteca Pan-africana*, serão símbolos e conceitos permanentes, com diversos sentidos, que permitiram cristalizar processos sociais, históricos, culturais e econômicos em tensão com *África*.

Estas continuidades e discontinuidades foram expostas de forma interessante pelo estudo aqui citado de William Scott (2004), que ao questionar-se sobre a relação do *Etiopianismo* com o *Pan-Africanismo* e a *Négritude* – tema recorrente das pesquisas sobre o *Etiopianismo* – chega às seguintes conclusões:

[...] O sentimento de unidade racial e regeneração global identificado no Pan-africanismo é paralelo a alguns dos valores fundamentais intrínsecos ao Etiopianismo. Cada filosofia projeta a existência internacional do “parentesco de ébano”<sup>53</sup> e defende o progresso racial. Mas eles diferem fundamentalmente sobre os meios de melhoramento da raça. O Etiopianismo depende, em última análise, do cumprimento da profecia das escrituras. É essencialmente uma ideologia religiosa enraizada na teologia judaico-cristã que prega a emancipação e elevação negra divinamente dirigida. Provavelmente é apropriado chamar ao Etiopianismo de uma teologia da redenção negra. O Pan-africanismo, por outro lado, é uma filosofia essencialmente secular da libertação negra [...] as teorias centrais e os métodos da maioria dos Pan-africanistas foram fundamentados na ciência social, em vez da teologia do ressurgimento negro (SCOTT, 2004, p. 50, tradução nossa)<sup>54</sup>.

[...] O Etiopianismo como a Négritude, é também uma ideologia do orgulho negro; de fato, foi a primeira vez que essa teoria se desenvolveu entre os africanos da diáspora. Também se refere a um glorioso passado africano para refutar reivindicações brancas de inferioridade negra. Mas, ao contrário da Négritude, que reverencia a cultura das civilizações da África Ocidental, o Etiopianismo se inspira nas antigas sociedades do Vale do Nilo (SCOTT, 2004, p. 51, tradução nossa)<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Em sua acepção original *Ebony Kinship*: Este conceito refere-se à *consciência negra* e a *identificação* cultural como África e entre Africanos e afro-americanos no movimento da “volta à África”, acunhado em 1973 pelo estudo do movimento “Back to Africa”, *Ebony Kinship: Africa, Africans, and the Afro-American* do historiador Robert G. Weisb.

<sup>54</sup> [...] The sense of racial unity and global regeneration identified in Pan-Africanism parallels some of the core values intrinsic to Ethiopianism. Each philosophy projects the existence of international "ebony kinship" and espouses racial progress. But they fundamentally differ on the means of race betterment. Ethiopianism relies, in the final analysis, on the fulfillment of scriptural prophecy. It is essentially a religious ideology rooted in Judeo-Christian theology that preaches divinely directed black emancipation and elevation. It is probably proper to call Ethiopianism a theology of black redemption. Pan Africanism, on the other hand, is an essentially secular philosophy of black liberation [...] the central theories and methods of most Pan-Africanists have been grounded on the social science rather than the theology of black resurgence (SCOTT, 2004, p. 50).

<sup>55</sup> [...] Ethiopianism, like Négritude, is also a black pride ideology; in fact, it was the very first such theory developed among diasporic Africans. It too refers to a glorious African past to refute white claims of black

[...] Outra distinção importante é a ausência de uma essência profética clara para o corpus do pensamento da Négritude. Não existe nenhum elemento de predestinação religiosa na ideologia da Négritude. Os defensores da ideia podem ter se inspirado em estudiosos, como o influente filósofo e historiador alemão Oswald Spengler, uma visão cíclica da história e um sonho com o futuro domínio da África sobre uma civilização ocidental decadente (SCOTT, 2004, p. 51, tradução nossa)<sup>56</sup>.

---

inferiority. But unlike Négritude, which reveres the culture of West African civilizations, Ethiopianism draws its inspiration from ancient the Nile Valley societies (SCOTT, 2004, p. 51).

<sup>56</sup> [...] Another important distinction is the absence of a clear prophetic essence to the body of Négritude thought. There exists no element of religious predestination in the ideology of Négritude. Proponents of the idea may have drawn inspiration from scholars, like the influential German philosopher and historian Oswald Spengler, a cyclic view of history and dreamed of Africa's future dominion over a decaying Western Civilization (SCOTT, 2004, p. 51)

### 3. A Personalidade Africana: Edward W. Blyden e as bases das ideias de Unidade Africana.

#### 3.1. Introdução à Personalidade Africana.

Na virada do século XIX para o século XX um conceito começa a surgir na crítica radical à ideologia colonial e ao racismo, o conceito de *Personalidade Africana*; uma porta epistêmica que a partir de sua primeira utilização em 1893 por Edward Wilmot Blyden (ESEDEBE, 1970; FRENKEL, 1974; JULY, 1964; LEGUM, 1965; LYNCH, 1967) articulará os próximos desenvolvimentos nas proposições de uma teoria da unidade africana e de uma teórica *Pan-africana*.

Contrariamente à opinião popular, o termo «Personalidade Africana» foi utilizado pela primeira vez não por Kwame Nkrumah, mas por Blyden. Falando em maio de 1893 perante a Associação Literária dos Jovens da Serra Leoa, lamentou que houvesse alguns africanos – especialmente entre aqueles que haviam desfrutado das vantagens da formação estrangeira – suficientemente cegos para os fatos radicais da humanidade, como para dizer “Nós eliminamos o sentimento de Raça. Vamos acabar com a nossa Personalidade Africana e perder-nos se é possível, em outra raça...” “Seu lugar foi atribuído a vocês no universo como africanos, e não há espaço para vocês como qualquer outra coisa”.<sup>57</sup> (ESEDEBE, 1970, p. 124, tradução própria).

A *Personalidade Africana* é o produto de um dos mais interessantes percursos intelectuais e sua significação parte de uma ideia muito básica: há particularidades diferenciais e participativas nos habitantes nascidos em África e seus descendentes, que lhes permitem aportar política, social e culturalmente ao conjunto cultural humano da civilização. Uma posição e uma personalidade que lhes dá direito de acessar à cultura moderna e a transforma-la de acordo com o *ser africano*. Uma cultura, história e caráter eminentemente africano que diferencia as populações deste continente das populações do resto do mundo.

O *africano* é o núcleo propositivo desta posição, uma forma social e cultural específica, conjunto de características autênticas do mundo africano, que é aderida ao Negro – no caso de Blyden – ou ao *africano* em geral, que lhe diferencia de múltiplas formas culturais e que lhe permite construir uma particular projeção do mundo, que como assinala Colin

---

<sup>57</sup> Speaking in May 1893 before the Young Men's Literary Association of Sierra Leone, he regretted that there were some Africans, especially among those who had enjoyed the advantages of foreign training, who were blind enough to the radical facts of humanity as to say « 'Let us do away with the sentiment of Race. Let us do away with our African personality and be lost if possible in another Race'... Your place has been assigned you in the universe as Africans, and there is no room for you as anything else » [...] (ESEDEBE, 1970, p. 124).

Legum (1965, p. 20) interpretando o conceito de Blyden, lhe permitirá – ou pretenderá – controlar o processo de aculturação ocidental na África.

O propósito de Blyden assegurava-se na persistência de uma vida intelectual dedicada a combater a ideia de inferioridade atribuída aos negros e africanos, assim como a todos os princípios organizativos do conhecimento sobre a África e os africanos no século XIX. Sua finalidade é de redescobrir o contexto social, cultural e econômico africano, desde a perspectiva de um fruto nascido da persistente volta da diáspora para o continente africano, como um continente mais além da cultura colonial racializada.

A obra de Blyden pode ser considerada neste sentido como o rompimento epistêmico com o mito criado pelos afro-americanos sobre África, é a fundação de uma teoria que baseia sua procura etnológica e política sobre África na regeneração das formas culturais afetadas pelos anos de penetração e exploração da escravidão. Esta latência da transição em sua obra faz de Edward W. Blyden um intelectual fundador das ideias de autonomia na unidade e sua futura perspectiva de independência na *Unidade Africana* (LYNCH, 1965a).

Hoje a hermenêutica da perspectiva histórica permite compreender a transcendência de sua obra e também as persistências de suas contradições como eixos marcantes de toda a tradição *Panafricana* e das práticas de constituição dos processos de descolonização nos estados africanos. Neste sentido, Blyden pertence à categoria de intelectual público, orgânico, que se insere na prática ativa da constituição do estado da Libéria e do estado da Serra Leoa (LYNCH, 1965a, 1967); um crítico que enfrenta – apesar de suas contradições teóricas – o poder racista colonizador europeu e que encara na constituição de ferramentas conceituais – que mostram um percurso de transição da teologia para a epistemologia e a teoria política – os problemas achados em uma realidade africana dividida e diversa.

Seu rompimento epistêmico apresenta sua maior força em um programa de pesquisa das formas religiosas presentes na costa Ocidental da África (BLYDEN, 1891, 1905, 1994b), na defesa e proposição de uma primeira historicidade africana (BLYDEN, 1871, 1905), na aplicação de uma etnologia que desemboca no reconhecimento dos costumes, diversidades, instituições e organizações presentes na Costa Ocidental africana (BLYDEN, 1872-1873, 1994a) e na proposição explícita de uma teoria política-cultural e organizativa que projeta as potencialidades africanas e que perfila um projeto continental (BLYDEN, 1862, 1994b).

Podemos afirmar que esta grande diversidade de avanços na constituição de uma nova tradição intelectual africana defendida por Blyden, assentam, desde finais do século XIX, as problemáticas e os conceitos-chaves da *Teoria da Unidade Panafricana*; em Blyden encontramos já o problema da convivência religiosa presente vivamente em Kwame Nkrumah (1970); o problema global do racismo e seus efeitos psíquicos e sociais; o problema da autenticidade frente a um processo de modernização totalizador<sup>58</sup>; a procura de uma história africana comum que permita o reconhecimento das diferenças em uma unidade continental, a potencialidade da unificação das diferenças e da superação dos espaços geográficos, políticos e sociais regulamentados pelos europeus para a constituição de uma nação ou *nacionalidade africana*, assim como a potencialidade das formas de governo autônomas africanas, como instituições projetadas a partir da realidade africana – e não como meras importações – e a preservação das matrizes culturais e institucionais “tradicionalistas”.

A *Personalidade Africana* é a síntese da procura de um caráter autônomo buscado e achado nas formas de organização culturais africanas e tem que ser lida como sendo o rompimento com o mito de uma África generalizada: é uma posição de reconhecimento das complexidades continentais e ao mesmo tempo um gesto de reivindicação<sup>59</sup> da posição do negro na cultura universal.

Embora sua grande força, a *Personalidade Africana* e seus compostos, continuam em Blyden ligados a uma teoria racial que afirma a diferença radical entre o *africano* e o *europeu*, e que vê no *mulato* um problema. Perfila uma exclusividade participativa na cultura *africana* e não deixa de lado a ligação racializada entre o mental/ emocional e a identificação com algo chamado de *raça*, uma posição que contém – para Blyden – características exclusivas que expressam predestinação. (BLYDEN, 1862, 1871, 1994b; FRENKEL, 1974; JULY, 1964; LYNCH, 1967).

É seguindo esta dicotomia que temos que analisar a *Personalidade Africana*, como uma potencialidade que ainda não se constitui em toda sua capacidade teórica. Sua carga simbólica continua carregada de implicações contraditórias, mas representa um passo na constituição de um primeiro pensamento africano de unidade que já se articula em partes analíticas a um objeto de experiência, à construção de uma autonomia.

---

<sup>58</sup> Introduzimos aqui o conceito de Bolívar Echeverría (2011) para caracterizar a *modernidade* com sua dinâmica *totalizadora*.

<sup>59</sup> Usamos o termo *reivindicação* no sentido utilizado originalmente em Inglês como *vindication* por Edward Blyden (1862) e Hollis R. Lynch, (1967) como o melhor substantivo que caracteriza seu esforço intelectual.

Neste sentido, seu primeiro uso deve ser estudado no exame de seus componentes primários, *raça, história, religião, deslocação e a potencialidade* da unidade cultural *africana*, todos, elementos que se entrelaçam em um sistema complexo que Blyden foi construindo em seus escritos, através de sua participação no complexo político da Libéria e Serra Leoa. Este percurso analítico deve levar-nos a compreender as dicotomias básicas de um conceito tão marcante para o *Pan-africanismo*, uma análise que permita encontrar esses subterfúgios de “*interpretações da interpretação*” feita pelas gerações da descolonização e assim iluminar as novas dicotomias como capas que contêm em suas histórias os elementos contraditórios primários já presentes em Blyden.

### **3.2. Raça e emancipação.**

Mas então o que é a *raça* para Blyden? É acaso um sinônimo direto da *Personalidade Africana*? É seu conteúdo profundo? A *raça* em Blyden é um conceito em transformação, às vezes sua forma parece ir mais além do século XIX e ser interpretada por um apelo à história e às circunstâncias sociais (BLYDEN, 1862, 1871), outras é um espaço restrito, emocional, cultural e determinado climaticamente, um espaço que não permite a miscigenação (BLYDEN, 1871, p. 7-8; 1905, p. 140; 1890, p. 22-23; JULY, 1964, p. 77). Noutras contêm o sentido identificativo de uma nacionalidade (BLYDEN 1862), uma reinterpretação de Herder em uma chave de *romantismo africano* (LYNCH, 1967, p. 60-61) ou uma relação tensional com as capacidades físicas, redefinidas como potencialidades políticas (BLYDEN, 1862, p. 75). A *raça* é um núcleo de luta que serve em seus escritos para desenvolver uma crítica radical à experiência do racismo.

A obra de Blyden se acha cruzada por este conceito e marca profundamente a cristalização e proposição das instituições sociais em sua invenção. Sua base tem como fundo a *exclusividade* e a proposição de graus de pureza na agrupação tipológica de seres humanos (africanos/mulatos), seu conceito é filho da atmosfera epistêmica de sua época marcada pelas teorias raciais (FRENKEL, 1974; MUDIMBE, 1988), mas seu grande rompimento radica na reelaboração da caracterização da inferioridade assinada pela *raça*, para uma categoria participativa e para sua tradução em eixos conceituais carregados de teoria política e historiografia, que acabam fazendo uma defesa das instituições e costumes africanos, de suas formas de governo e de uma doutrina do intercâmbio cultural (muçulmanos – cristãos),

superando de forma exemplar os fechamentos dos discursos racistas (BLYDEN, 1994a, 1994b; LYNCH, 1965a).

Blyden constrói sua teoria da *raça* em um movimento pendular entre a razão teológica à razão ambiental, climatológica e historicista, seu primeiro elemento articulador deste movimento é a hermenêutica crítica do mito cristão de *Ham* como progenitor racial do Negro e caracterizador teológico do espaço geográfico africano (BLYDEN, 1871), assim como sua variação que adscrive a legitimação da escravização do Negro pelo mito da descendência de Canaã: “escravo dos escravos pela desonra de Noé” (BLYDEN, 1862, p. 31-42) no estilo *Afrocêntrico* antes estudado.

Quer dizer, sua pedra angular da crítica teológica é dirigida às bases de um dos motores ideológicos da ideia racial, surgida no século XVI (GEORGE, 1958); é a crítica às bases míticas que sustentam a exploração dos territórios ideologizados como inferiores no período colonial. Neste sentido, Blyden articula sua primeira visão de *raça* em tensão com a categoria territorial da África, propondo em sua crítica a introdução do historicismo e dos fatores territoriais como chaves interpretativas para o *negro*, o qual é visto como o sinônimo do *africano*, continuando com as tradições teológicas Etiopianistas.

Não se pode duvidar que desde as primeiras eras a tez negra de alguns dos descendentes de Noé era conhecida. Ham, ao que parece, tinha uma tez mais escura do que a de seus irmãos. A raiz do nome Ham, em hebraico, Hamam, transmite a ideia de quente ou moreno. Assim os gregos chamaram aos descendentes de Ham e de sua tez preta, os Etíopes, uma palavra que significa o queimado ou rosto preto. Os hebreus os chamavam de Cushitas, uma palavra provavelmente de significado próximo. Diz-se que Moisés casou com uma mulher Cushite ou Etíope, isto é, uma mulher *Negra* descendente de Cush. A pergunta “Pode o Etíope mudar sua pele?” Parece ser decisiva quanto à diferença de complexidade entre o Etíope e o Semita, e a etimologia da palavra em si determina que a tez do primeiro fosse negra. (BLYDEN, 1871, p. 8, tradução própria) <sup>60</sup>.

Este primeiro momento de seu pensamento crítico tem uma lógica herdada do pensamento abolicionista, marcado por um *Afrocentrismo* e *Etiopianismo*, analisado na primeira parte; sua crítica contém muitas das proposições teológico reivindicativas do Negro,

---

<sup>60</sup> It is not to be doubted that from the earliest ages the black complexion of some of the descendants of Noah was known. Ham, it would seem, was of a complexion darker than that of his brothers. The root of the name Ham, in Hebrew, Hamam, conveys the idea of hot or swarthy. So the Greeks called the descendants of Ham, from their black complexion, Ethiopians, a word signifying burnt or black face. The Hebrews called them Cushites, a word probably of kindred meaning. Moses is said to have married a Cushite or Ethiopian woman, that is, a black woman descended from Cush. The query, “Can the Ethiopian change his skin?” seems to be decisive as to a difference of complexion between the Ethiopian and the Shemite, and the etymology of the word itself determines that the complexion of the former was black. (BLYDEN, 1871, p. 8)



mas a diferença é que Blyden introduz uma linha de historicidade do objeto teológico no contexto africano, que é cruzado pela tomada em conta da materialidade do processo histórico, sua teologia da *raça* é uma crítica radical que entrecruza a luta pela significação do negro e seu papel no cristianismo ocidental, reivindicando o papel de *Ham* e *Canaã* na hermenêutica bíblica africana. Esta se pode interpretar como um esforço para introduzir ou reintroduzir o *africano* e a *África* no cristianismo e portanto na história universal, além de como a luta pela introdução de uma perspectiva material que tome em conta a responsabilidade europeia na situação atual do *negro* e da *África*. Este é elemento inovador em um debate que sai da hermenêutica e começa a fornecer uma teoria material da exploração africana: “[...] O conhecimento, que está na base de todo progresso humano, veio do céu. Ele deve ser adquirido; não é inato” [...] (BLYDEN, 1862, p.12-13, tradução nossa)<sup>61</sup>.

Este fato também é interessante, no entanto a luta antirracista que Blyden desenvolve nos campos eruditos, sempre se vê caracterizada pela marcação de uma *filogênese* cultural africana, aonde se propõe uma estrutura relacional direta com a proposição de uma *Unidade Cultural africana*, que tem herança direta das culturas egípcias e etíopes; uma linha *Afrocêntrica*, também retomada anos depois por diversos pensadores da *Négritude* e do *Pan-africanismo*<sup>62</sup> (BLYDEN, 1862, 1871).

Esta interpretação marcará toda a visão da *raça* na obra de Blyden e lhe permitirá a assimilação da teoria racial de sua época em uma perspectiva que propõe a “participação das raças em igualdade de capacidades”<sup>63</sup>, em um conjunto diverso chamado de Humanidade. Sua interpretação sobre a raiz teológica do *africano* e sua ressignificação de *Ham*, leva Blyden a propor uma teoria crítica das raças que coloca tipos diferentes de grupos humanos com características e histórias diferentes, que apresentam as mesmas potencialidades (LYNCH,

<sup>61</sup> Knowledge, which lies at the basis of all human progress, came from heaven. It must be acquired; it is not innate. (BLYDEN, 1862, p.12-13).

<sup>62</sup> Como referência direta temos os grandes trabalhos de Cheik Anta Diop (1974;1982; 1987); J. F. Ade Ajayi (1961), a poesia de Léopold Sedar Senghor (1959), etc.

<sup>63</sup> Esta visão apresenta um paralelismo com a obra de Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines: anthropologie positive* (1885) que foi publicada no mesmo período histórico no qual Blyden desenvolveu sua crítica à teoria racial, embora seja importante este paralelismo, acreditamos que Blyden sintetiza de primeiro as ideias, pois suas críticas são publicadas a partir de 1862 com *Liberia's Offering: being Addresses, Sermons, etc.* Seria interessante analisar este paralelismo em futuras pesquisas, embora acreditamos que é mais uma dinâmica permanente intrínseca à consciência intelectual dos Afrodescendentes e Africanos, que criticaram as teorias raciais desde os primeiros dias de sua própria proposição.

Por outro lado, a interpretação de Valentin Y. Mudimbe (1988, p. 107) vê nesta proposição uma reestruturação e retoma da visão das teorias raciais do século XIX como o ensaio de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) e outros discursos, que concebem as raças como entes separados, o qual não deixa de ser um fato, posto que estas eram ideias hegemônicas coloniais e raciais que estruturavam profundamente todo discurso racial.

1967) ou grupos civilizacionais que são resultado de “ontogêneses” diferentes inspiradas em um determinismo ambiental, isto é o que permite a potencialidade da particularidade *africana* e é o que abre a porta para uma compreensão de sua forma específica, ou como sintetiza Hollis R. Lynch:

Ele negou que existisse uma “superioridade absoluta ou essencial... ou inferioridade” entre as raças: ‘cada raça era igual, mas distinta; Era uma questão de diferença de dotação e diferença de destino’. Além disso, ele sustentou que fatores ambientais e circunstanciais, de alguma forma, influenciaram a história de um povo (LYNCH, 1967, p. 60, tradução própria)<sup>64</sup>

Blyden incorpora uma visão crítica material, dando passo a uma dupla leitura da *raça*, que não abandona por completo os cânones do pensamento racial do século XIX, mas que propõe a visão racializada do *africano* e do *negro* na forma de potencialidades e potências. Esta dupla leitura é assinalada pela leitura do clima como elemento marcante das condições raciais e culturais africanas – primeiro como fonte da degeneração, depois como potencialidades da autonomia – e logo pelas chamadas “*circunstâncias*” que fazem referência tanto ao processo histórico como ao espaço que marca o desenvolvimento “ambiental” da África (BLYDEN, 1871, 1890, 1895).

Estes dois códigos articulados de sua teoria crítica das raças, funcionam como moedas de dupla face, por um lado continuam a tradição racializada produzida no século XIX, colocada em grande medida pela visão do conde de Gobineau em 1853, reproduzindo o mito da diferença radical e, por outro lado, instaura uma crítica às bases do racismo, transformando estes argumentos negativos em potencialidades positivas na caracterização racial – ontológica – do *negro* e o *africano*. Neste sentido, o clima opera em Blyden como símbolo orgânico da incapacidade anglo-saxã ou do europeu, para a vida no continente africano, transformando-se na porta hipotética racial para a autonomia da África e para a potencialidade autônoma política africana<sup>65</sup>.

Ah! Lembrem-se de que os europeus não podem continuar o tão necessário trabalho nessa terra, na qual a experiência prova que vocês estão bem providos para alcançar. Este trabalho tão importante é seu. Homens brancos vão lá, eles murçam e morrem. Vocês foram trazidos com a permissão da Providência e sem dúvida, vocês devem estar preparados e

---

<sup>64</sup> He denied that there was any 'absolute or essential superiority... or inferiority' among races: 'each race was equal but distinct; it was a question of difference of endowment and difference of destiny'. In addition, he maintained that environmental and circumstantial factors did, to some extent, influence the history of a people. (LYNCH, 1967, p. 60)

<sup>65</sup> Estes esforços contêm também uma crítica direta à proposição de uma “incapacidade intelectual e de progresso no espaço geográfico da África e no Africano pelas condições climáticas” (BLYDEN, 1862, p. 80-81).

providos para retornar e instruir seus irmãos. (BLYDEN, 1862, p. 26-27, tradução nossa).<sup>66</sup>

Do outro lado, as chamadas “*circunstâncias*” constituem a porta política mais interessante de sua teoria crítica da raça: nelas apresenta uma visão completamente antirracista, que dá um passo além do reconhecimento público da “igualdade das raças”, para uma superação da base epistemológica da raça e do racismo “[...] A mente é sempre a mesma, e em todos os lugares recebe caráter e formação dos mesmos princípios elementares [...]” (BLYDEN, 1862, p. 98, tradução nossa)<sup>67</sup>. Blyden chama “*circunstâncias*” a uma historicidade específica que cria as condições de desenvolvimento do “homem” e do “grupo”, uma materialidade que implica as relações sociais de poder e do “opressor” (BLYDEN, 1862, p. 64), ou seja, o europeu, que instala uma dinâmica material de exploração – a escravidão – e que também cria as condições materiais para a reprodução da violência dessa exploração, traduzidas na degeneração cultural africana; e é o oprimido que é visto como a potencialidade de outro projeto civilizador: o projeto *africano*.

Os homens são, até certo ponto, as criaturas das circunstâncias em que vivem. Muitas vezes, o que eles conseguem depende menos de suas qualidades pessoais do que de influências circundantes. O africano não constitui a exceção a esta regra. Entre ele e outros homens não há essa diferença que alguns têm trabalhado para estabelecer. Não há, de fato, nenhuma diferença essencial entre dois homens. Os homens, no entanto, têm traçado formidáveis linhas de separação entre si e os outros, que, acontecendo não ter sido abençoado com as mesmas circunstâncias propícias, não ascenderam à mesma posição intelectual ou social. (BLYDEN, 1862, p. 15, tradução nossa)<sup>68</sup>

O africano, então, está na retaguarda do europeu, não por causa de qualquer diferença essencial existente em sua natureza, mas apenas por causa de circunstâncias diferentes. Em consequência de várias influências que eu já mencionei, tornando a costa de sua terra natal [África] insalubre para estrangeiros, a civilização e o cristianismo, com suas concomitantes

---

<sup>66</sup> Oh! remember that Europeans can not carry on the work so much needed in that land, and which experience proves that you are so well fitted to, achieve. This all-important work is yours. White men go there; they wither and die. You were brought away by the permission of Providence, doubtless, that you might be prepared and fitted to return and instruct your brethren. (BLYDEN, 1862, p. 26-27)

<sup>67</sup> Mind is every where the same; and everywhere it receives character and formation from the same elemental principles. (BLYDEN, 1862, p. 98)

<sup>68</sup> Men, are to a certain extent, the creatures of the circumstances in which they live. Very often, what they achieve depends less upon their personal qualities than upon surrounding influences. The African forms no exception to this rule. Between him and other men there is not that difference which some have labored to establish. There is, indeed, no essential difference between any two men. Men, however, have drawn formidable lines of separation between themselves and others, who, happening not to have been blessed with the same propitious circumstances, have not risen to the same intellectual or social standing. (BLYDEN, 1862, p. 15).

bênçãos, não foram geralmente introduzidas. (BLYDEN, 1862, p. 15, tradução nossa).<sup>69</sup>

Esta grande visão de Blyden sobre a raça vai acompanhada de uma crítica sofisticada às bases do racismo, que articulam uma crítica às bases ideológicas do projeto racializador-colonizador e que coloca uma visão totalizadora do político, ou seja, Blyden não fica fechado na crítica da dinâmica racista que articula uma ideologia colonial-ocidental ou na crítica ao discurso racista que é projetado sobre o continente da África – as histórias inventadas sobre África –, mas também propõe um projeto político cultural que expõe os “efeitos” das estruturas racializadas e do colonialismo, articulando um projeto político africano e uma visão de unidade cultural.

Nesta visão, Blyden abre a *raça* para o político e para o material, superando a ideologia e criando uma explicação dela a partir da crítica do racismo. Uma das questões mais interessantes desta posição é que a crítica proposta logra superar a teologia e seus limites discursivos e propõe já uma crítica à lógica argumentativa, ao processo lógico de inferência no qual é apoiada a ciência racista, criando uma proposição de crítica epistêmica à teoria da raça, a qual dentre os limites dos meios sociais e políticos de sua posição como intelectual, permitem desde 1862 uma visão que articula uma análise crítica dos meios discursivos, epistêmicos e práticos do racismo, que no desenvolvimento de sua obra de forma experimental e fenomenológica, consegue articular a raça com o colonialismo como processos intimamente relacionados.

O método indutivo de raciocínio não é tolerado em sua lógica com referência à nossa raça [Negro-Africana]. Argumentos a nosso favor que seriam considerados conclusivos em relação a qualquer outra raça, são descartados sem cerimônia. Casos isolados, os mais desfavoráveis, são tomados como espécimes justos do caráter de toda a raça. O caráter intelectual e moral do africano em liberdade é inferido do que é na escravidão, como se as duas condições fossem exatamente semelhantes; ou como se os africanos não fossem, como outros homens, influenciados pelas circunstâncias; de modo que, se o negro, no meio de opressões cruéis, das quais durante séculos tem sido sujeito, evidencia as influências legítimas de tais opressões, e não se avança, embora encadeado na mente e no corpo, e espantando o mundo com suas invenções e descobertas, segue-se, de acordo com seu raciocínio, que em uma condição livre e sem entraves, ele será mentalmente e fisicamente o mesmo; ele é, portanto, definido como pertencente a uma ordem inferior de seres, equipados apenas para a servidão – a liberdade e a escravidão em seus efeitos sobre ele são sinônimas e termos conversíveis. Ao julgar os anglo-

---

<sup>69</sup> The African, then, is in the rear of the European, not because of any essential difference existing in their nature, but only on account of differing circumstances. In consequence of various influences to which I have already adverted, rendering the coast of his native land [Africa] unhealthy to foreigners, civilization and Christianity, with their concomitant blessings, have not been generally introduced. (BLYDEN, 1862, p. 15).

saxões, um conjunto de princípios é aplicado; no julgamento dos africanos, outro. (BLYDEN, 1862, p. 52-53, tradução nossa)<sup>70</sup>.

A crítica de Blyden é estruturada pela prática política pública, ela é pensada para intervir discursivamente no espaço público onde é apresentada a plateias de estudantes, diplomatas e intelectuais africanos e afrodescendentes, na República da Libéria, Serra Leoa, Lagos, Estados Unidos da América, Jamaica; no desejo de vinculá-la a uma solução institucionalizada. Seus textos se fundamentam na prática pública de desmentir o racismo e vinculá-lo a um projeto político libertador e emancipador, onde sua *teoria crítica da raça* é eminentemente *Pan-africana*, pelo fato de ligar a solução da contradição a um projeto político africano generalizado.

Neste sentido, o conceito de *providência*, permanentemente ligado à raça em suas visões, não só pode ser esgotado interpretativamente como um conceito teológico e mítico; é mais que isso, *providência* é para Blyden uma contenção e projeção das possibilidades do futuro; a libertação da raça que só pode ser possível pela política. Ao dizer *nacionalidade africana* não só pensa em uma questão racial, mas pensa que a salvação da raça e da carga que ela acarreta em todas as partes do mundo é a política. A organização que abre o futuro para a superação da carga.

Devemos provar aos nossos opressores que somos homens, possuíamos susceptibilidades semelhantes, procurando por esses atributos que dão dignidade a um estado; cultivando aquelas virtudes que derramam brilho sobre indivíduos e comunidades; ao perseguir tudo o que é magnífico nas empresas, seja o que for adorável e de bom relatório na civilização, tudo o que for exaltado na moral, e o que nunca é exemplar na piedade. Então, provaremos que possuímos “direitos que os brancos devem respeitar”, não obstante a decisão contrária de qualquer Juiz-Chefe iluminado. Mas enquanto permanecemos contentes ao pé da escada em cujo topo nossos opressores estão de pé, é razoável, é absurdo convidá-los a nos reconhecer como iguais em todos os aspectos; e é pior do que o absurdo abusar e

---

<sup>70</sup> The inductive method of reasoning is not tolerated in their logic with reference to our race. Arguments in our favor which would be regarded as conclusive in regard to any other race, are unceremoniously discarded. Isolated cases the most unfavorable are taken as fair specimens of the character of the whole race. The intellectual and moral character of the African in freedom is inferred from what it is in slavery, as though the two conditions were exactly similar; or as though the African were not, as other men, influenced by circumstances; so that if the black man, in the midst of cruel oppressions, of which for centuries he has been the subject, gives evidence of the legitimate influences of such oppressions, and does not come forward, though fettered in mind and body, and astonish the world by inventions and discoveries, it follows, according to their reasoning, that, in a condition free and untrammelled, he will be both mentally and physically the same; he is, therefore, set down as belonging to an inferior order of beings, fitted only for servitude—liberty and slavery in their effects upon him, are synonymous and convertible terms. In judging of Anglo-Saxons, one set of principles is applied; in judging of Africans, another. (BLYDEN, 1862, p. 52-53).

vilipendiá-los por suas opiniões e preconceitos em relação a nós. (BLYDEN, 1862, p. 64, tradução nossa)<sup>71</sup>

Esta perspectiva de unidade sobre a *raça* e contra a *raça* já apresenta em Blyden as bases em África – Libéria e Serra Leoa – de um perfil teórico *Pan-africano*, que esboça o futuro da *raça* no futuro da política. Baseado em práticas e esforços de unificação em três continentes, e sustentado sobre uma perspectiva da providência que reproduz a ambivalência retórica e formativa que, seu estilo intelectual e suas condições de possibilidade epistêmicas lhe permitiam, Blyden historiciza o problema da *raça* visando para o projeto de sua superação.

A *raça* como degeneração tem responsável, tem história: a situação da África não é um castigo divino, tampouco é o efeito climático sobre seus habitantes o que a cria; ela é produto de um processo histórico muito bem registrado, é o produto da escravidão, da escravização, é aí onde a *raça* como degeneração aparece, a estruturação hierárquica nasce desses *locus*. Esta não é uma situação natural e irreversível, pelo contrário, é uma situação chamada a ser reversível. O fundo que marca profundamente a ambivalência de sua *teoria crítica da raça* e que projeta uma teoria da unidade e uma politização do problema é este, o fundo da história, como comenta Paget Henry:

[...] era a filosofia da história de Blyden que proporcionava a unidade subjacente, que continha suas muitas posições contraditórias. Sua solução nacionalista para os problemas raciais que a modernidade europeia criou para os povos africanos estava claramente situada no campo da práxis histórica. [...] Blyden fez da história tanto o meio como a arena em que a racialização moderna dos africanos seria transformada de algo negativo em positivo. Nessas empresas transformadoras, o estado era um mecanismo de direção indispensável. Assim, no que diz respeito às identidades e sociedades africanas, a história tinha poderes constitutivos ou ontológicos. (HENRY, 2000, p. 200-201, tradução nossa)<sup>72</sup>

<sup>71</sup> We must prove to our oppressors that we are men, possessed of like susceptibilities with themselves; by seeking after those attributes which give dignity to a state; by cultivating those virtues which shed lustre upon individuals and communities; by pursuing whatever is magnificent in enterprise, whatever is lovely and of good report in civilization, whatever is exalted in morals, and whatever is exemplary in piety. Then shall we prove that we do possess “rights which white people are bound to respect,” the decision of an enlightened Chief-Justice to the contrary notwithstanding. But so long as we contentedly remain at the foot of the ladder at whose top our oppressors stand, it is unreasonable, it is absurd to call upon them to recognize us as equals in every respect; and it is worse than absurdity to abuse and vilify them for their opinions and prejudices with respect to us. (BLYDEN, 1862, p. 64)

<sup>72</sup> [...] it was Blyden’s philosophy of history that provided the underlying unity that contained his many contradictory positions. His nationalist solution for the racial problems that European modernity had created for African peoples was clearly situated in the field of historical praxis. [...] Blyden made history both the medium and the arena in which the modern racialization of Africans would be transformed from something negative into a positive. In these transformative undertakings, the state was an indispensable steering mechanism. Thus, as far as African identities and societies were concerned, history had constitutive or ontological powers. (HENRY, 2000, p. 200-201).

Além de sua ideia de *raça* podemos enfocar uma leitura desde o conceito de unidade destas proposições? Blyden coloca nesta situação uma ideia relacional essencial para o futuro *Pan-africanismo*: a África e os africanos tem uma civilização, uma genealogia cultural e histórica que faz dela participar de uma rama cultural da humanidade (BLYDEN, 1871). Esta questão permite a proposição de um passado comum e a colocação da potencialidade de uma unidade cultural no estilo *Etiopianista, Egitocentrista e Afrocêntrico* da tradição *Pan-negrista*. Blyden dirige-se permanentemente a pesquisar este ponto; a mostrar as possibilidades hermenêutica e histórica de uma unidade que coloca como tema implícito à *raça*, assim, ao questionar-se sobre o *africano* subsaariano e sua relação com os Egípcios e Etíopes, este afirma: “[...] devemos supor que o negro da Guiné, com todas as suas peculiaridades, é descendente dessas pessoas? Nós respondemos, sim.” (BLYDEN, 1871, p. 10, tradução nossa)<sup>73</sup>.

Blyden afirma uma continuidade histórica, uma unidade que, além, tentará de pesquisar, na constituição de um programa etnográfico. Mas que como elemento primigênio fará que sua visão homogeneíze ao utilizar os termos *africano* e *negro* como sinônimo cultural e geográfico. Esta unidade abstrata, promovida pelo que Lynch chama de seu *determinismo teocrático*<sup>74</sup> (LYNCH, 1967, p. 80) será articulada a uma série de características do potencial *africano*, potencialidades baseadas em elementos de distinta natureza, “[...] uma mistura curiosa de propaganda e erudição, do messiânico, o místico e metafísico com o histórico e sociológico” (LYNCH, 1967, p. 81, tradução própria)<sup>75</sup>.

Esta interpretação da *raça* irá levá-lo a achar no passado as raízes da desigualdade das raças, proposta no campo das teorias raciais. O que introduzirá uma nova perspectiva interpretativa da situação da África, que passa pela historicização da desigualdade como novo ponto interpretativo da “diferença racial” africana e que colocará a escravidão como o signo marcante e responsável do chamado “atraso” civilizacional africano.

Ele foi, portanto, capaz de contestar com vigor o apelo à autoridade bíblica para a servidão da *raça* negra, ao apontar para exemplos da antiguidade das realizações africanas e suas contribuições para a civilização. Longe de admitir uma superioridade branca intrínseca, Blyden insistiu que o atraso africano em meados do século XIX devia-se a fatores históricos e não

<sup>73</sup> Are we to suppose that the Guinea negro, with all his peculiarities is descended from these people? We answer, Yes. (BLYDEN, 1871, p. 10).

<sup>74</sup> (LYNCH, 1967, p. 80)

<sup>75</sup> His writings were a curious blend of propaganda and scholarship, of the messianic, the mystical and metaphysical with the historical and sociological. (LYNCH, 1967, p. 81)

raciais, e entre eles citava a instituição da escravidão (JULY, 1964, p. 75, tradução nossa)<sup>76</sup>

É neste sentido que dizemos que sua categoria de *raça* passa pela proposição de uma interpretação historicista, de raízes hermenêuticas teológicas, para se concretizar na procura do motor da exploração, das bases materiais da *situacionalidade* – colonial – africana. A escravidão como o símbolo do atraso – uma questão já descolonizadora por si – e, portanto, a aproximação a um modelo de *autenticidade* que desenhará em suas obras.

Em relação à necessidade do tráfico de escravos, observamos, sem tentar entrar nos conselhos secretos do Altíssimo, que sem o comércio estrangeiro de escravos, a África teria sido muito mais acessível à civilização, e agora, teria relações pacíficas e legítimas nela desde meados do século XV, estaria tomando seu lugar ao lado da Europa na civilização, na ciência e na religião. (BLYDEN, 1871, p. 23, tradução nossa)<sup>77</sup>

Ao visitar as cidades nativas do interior da Libéria, temos visto ilustrações impressionantes destes princípios. Entre os habitantes dessas cidades podíamos distinguir o homem livre do escravo. Havia sobre o primeiro uma dignidade de aparência, uma abertura de rosto, uma independência de ar, uma firmeza de passo, o que indicava a ausência da opressão; enquanto no último notava-se a depressão em seu rosto, uma deformidade geral de aparência, uma falta de marcha, que parecia dizer: “Esse homem é um escravo”. (BLYDEN, 1871, p. 19, tradução nossa)<sup>78</sup>

Para Blyden será permanente a demonstração da dignidade racial e cultural, seu esforço intelectual de *reinvidicação* parte da procura dos elementos que permitam demonstrar a existência de um tecido cultural africano, que em alguns trechos de sua obra propõe a predestinação e a exclusividade racial (JULY, 1964; LYNCH, 1967) e que em outros o leva a uma sorte de etnologia reivindicativa da África. Este é seguramente o núcleo mais *Pan-africano* de sua obra, que em conjunto com a linha contraditória da *raça* produzirá uma ideia implícita de nacionalidade e unidade africana, que será concretizada em tentativas

---

<sup>76</sup> He was therefore able to contest with vigour the appeal to Biblical authority for the servitude of the black race while pointing to examples from antiquity of African accomplishments and contributions to civilization. Far from admitting an intrinsic white superiority, Blyden insisted that African backwardness in the mid-nineteenth century was due to historical, not racial factors, and chief among these he cited institution of slavery. (JULY, 1964, p. 75)

<sup>77</sup> With regard to the necessity of the slave trade, we remark, without attempting to enter into the secret counsels of the Most High, that without the foreign slave trade Africa would have been a great deal more accessible to civilization, and would now, had peaceful and legitimate intercourse been kept up with her from the middle of the fifteenth century, be taking her stand next to Europe in civilization, science, and religion. (BLYDEN, 1871, p. 23)

<sup>78</sup> In visiting the native towns interior to Liberia, we have seen striking illustrations of these principles. Among the inhabitants of those towns we could invariably distinguish the free man from the slave. There was about the former a dignity of appearance, an openness of countenance, an independence of air, a firmness of step, which indicated the absence of oppression; while in the latter there was a depression of countenance, a general deformity of appearance, an awkwardness of gait, which seemed to say, “That man is a slave.” (BLYDEN, 1871, p. 19)



institucionais, e que compartilhando o argumento de Hollis R. Lynch (1965a) será a primeira proposição da *unidade africana*.

Nesta linha podemos juntar à sua teoria da *raça* os elementos que compõem esta primeira expressão do *Pan-africanismo* e da *teoria da Unidade Panafricana*, baseada em uma etnografia e sociologia da sociedade africana que se apoia em: a) seu resgate interpretativo dos costumes e instituições africanas, dentre das quais sobressai a proposição de um *cooperativismo africano* – “traço tradicional da África” – que se opõe ao individualismo europeu; b) a análise da questão religiosa na África, onde Blyden faz uma defesa do Islã como uma religião unificadora e respeitável dos costumes africanos; c) a proposição de uma unidade explícita em uma *teoria da unificação imperial* e da unificação cultural desde a educação; c) a proposição de Libéria e Serra Leoa como ponte unificadora e exemplos das potencialidades da *nação*.

### **3.3. O resgate dos Costumes e Instituições africanas.**

A reivindicação da África passa na obra de Blyden por um sistemático esforço para compreender os sistemas africanos, as formas de organização do interior do continente e por apresentar essas formas como necessárias e adequadas para os projetos futuros da África Ocidental no projeto imperial britânico (BLYDEN, 1905). Este sistemático esforço contém uma ideia relacional entre a Europa e África, sendo para Blyden, dois marcos culturais antitéticos: as instituições africanas pertencem a uma esfera organizativa distinta das instituições europeias, pertencendo cada uma às condições de seu contexto continental.

Nesse sentido, Blyden é o fundador de uma ideia política de autenticidade cruzada pela proposta de manutenção das instituições africanas, ao lado da utilização dos elementos materiais industriais das sociedades ocidentais. Um objetivo fundador que cruzará todas as aproximações *Pan-africanas* e que, sem dúvida sustentam um dos eixos centrais da teoria da *Unidade africana*. A unidade reside na manutenção das instituições africanas e estas devem ser aproveitadas em conjunto com o desenvolvimento material do Ocidente.

Neste sentido Blyden pauta em sua grande obra de 1908, *African Life and Customs* (1994a) as características gerais das instituições africanas, sua defesa e sua capacidade de convivência com os elementos ocidentais a serem africanizados. Propõe quatro eixos institucionais: a) a *família* como o lugar de aprendizagem das instituições; b) a propriedade como a antítese da Europa, acessível a todos: “[...] A terra e a água são acessíveis a todos.

Ninguém está na falta de uma delas, para o trabalho, para o alimento ou para vestuário.” (BLYDEN, 1994a, p. 10, tradução nossa)<sup>79</sup>; c) a vida social como cooperativa<sup>80</sup>: “[...] esta é uma comunidade ou cooperativa. Todo o trabalho para cada um, e cada trabalho para todos.” (BLYDEN, 1994b, p. 11, tradução nossa)<sup>81</sup>; d) a “*tribo*” como a organização política da sociedade:

As tribos têm leis que regulam todas as funções da vida humana e as leis são conhecidas por todos os membros da tribo, e a justiça é administrada pelos chefes tribais na presença de todo o povo na aldeia ou cidade, onde qualquer violação da lei tribal pode ter ocorrido. Não há necessidade de Exércitos Permanentes. Todo o povo da vila ou cidade são solidariamente guardiães e conservadores da Paz. (BLYDEN, 1994a, p. 11, tradução nossa)<sup>82</sup>

Esta apresentação e exame das instituições estão inspirados no determinismo que sua teoria da raça propunha. Blyden vê nestas instituições o percurso natural das formas de organização ajustadas à realidade “climática” e às necessidades impostas pelo espaço ambiental: “[...] O africano desenvolveu e organizou um sistema útil para ele, para todas suas necessidades de vida.” (BLYDEN 1994a, p. 10, tradução própria)<sup>83</sup>.

Neste sentido podemos ler este trabalho de Blyden como o proponente de uma série de códigos-chaves que são reproduzidos em distintos momentos no *Pan-africanismo* e na *Négritude*, uma similitude já notada por Robert July (1964, p. 78) ao comparar as características propostas por Blyden e a proposta de Léopold Sédar Senghor em *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine* (1956). De passo não deixa de notar-se a persistência dessas ideias na linha econômica tomada pelo *Pan-africanismo* no *Socialismo Africano* e na persistente procura e proposição da autenticidade em um núcleo de *unidade africana*, às vezes chamada de “tradicional”, que quer aproveitar as capacidades da produção industrial sem deixar de lado a vida social africana, ponto presente também em Blyden.

Embora Blyden mostre essas instituições no espírito de certo relativismo, não podemos deixar de notar que sua visão vai articulada a uma teoria do império e a uma

---

<sup>79</sup> The land and the water are accessible to all. Nobody is in want of either, for work, for food, or for clothing. (BLYDEN, 1994a, p. 10)

<sup>80</sup> Este ponto cruza toda a teoria econômica *Pan-africana*, seu correlato no *Socialismo Africano* e as visões econômico antropológicas que o *Pan-africanismo* desenvolveu.

<sup>81</sup> This is a communistic or cooperative. All work for each, and each Works for all. (BLYDEN, 1994a, p. 11)

<sup>82</sup> The tribes has laws regulating every function of human life and the laws are known to all members of the tribe, and justice is administered by the tribal chiefs in the presence of the whole people in the village or town, where any violation of tribal law may have taken place. There is no need for Standing Armies. The whole people of the village or town are jointly and severally guardians and preservers of the Peace. (BLYDEN 1994a, p. 11)

<sup>83</sup> The African has developed and organised a system useful to him for all the needs of life. (BLYDEN, 1994a, p. 10)

apologia do poder imperial britânico, como passo necessário para o desenvolvimento material da África Ocidental (BLYDEN, 1895, p. 328; LYNCH, 1965a). Suas propostas contêm uma tendência a apresentar de forma romântica as instituições africanas, reproduzindo a ideia do *bom selvagem* (BLYDEN, 1994a, p. 9; LYNCH, 1967) e não abandonando a atmosfera epistêmica colonial (MUDIMBE, 1988). Para termos de especificidade podemos lembrar o *bom selvagem* nos termos indicados pelo clássico trabalho de Katherine George (1958):

As instituições e os costumes da África primitiva não foram meramente aceitos com uma nova tolerância pelos viajantes do século XVIII; elas são frequentemente defendidas como modelos a serem admirados e imitados pelo mundo civilizado. O “bom selvagem” é indubitavelmente um personagem nesses relatos. [...] pelo menos dois ingredientes são inerentes a ele: em primeiro lugar, uma insatisfação definitiva com as inadequações e injustiças da civilização ocidental; e em segundo lugar, a citação de algum grupo ou cultura primitiva real como um exemplo de uma melhora ou remédio presumido. As qualidades do caráter africano primitivo particularmente apto a tal seleção são sua hospitalidade, seu amor para seus companheiros e sua partilha generosa com eles, sua falta de inveja e avariza. As qualidades da sociedade africana primitiva que tendem a ser igualmente exaltadas são a sua liberdade, o seu igualitarismo, a sua resposta às necessidades e desejos de todos os seus membros. Também se ouve com frequência a ausência entre os primitivos africanos de alguma proibição insensata ou restrição não natural que, na sociedade civilizada, obstrui o curso da vida. (GEORGE, 1958, p. 71, tradução nossa)<sup>84</sup>

Esta visão encaixa com as descrições e generalizações das observações de Blyden sobre as instituições africanas, que na mesma linha do descrito, vê nas “tradições” ou no “tradicional” uma saída africana às condições da modernidade europeia, a qual ele criticava profundamente por ser imposta e formar parte da degeneração do continente e a “raça”. “[...] O mundo ganha com as diferenças, não com uma imitação servil”. (BLYDEN, 1907, p. x, tradução nossa)<sup>85</sup>.

Além disso, a perspectiva de sua etnologia está intimamente casada como sua função no projeto de construção do estado da Libéria. Blyden está permanentemente pensando nas

---

<sup>84</sup> The institutions and customs of the African primitive are not merely accepted with a new tolerance by the eighteenth-century traveler; they are even fairly often upheld as models to be admired and emulated by the civilized world. For the “noble savage” is indubitably a personage in these accounts. [...] at least two ingredients are inherent in it: first, a definite dissatisfaction with the inadequacies and injustices of Western civilization; and second, the citing of some actual primitive group or culture as an instance of a presumed improvement or remedy. The qualities of primitive African character particularly apt to such selection are his hospitality, his love of his fellows and his generous sharing with them, his lack of envy and avarice. The qualities of primitive African society which tend to be similarly exalted are its freedom, its equalitarianism, its responsiveness to the needs and desires of all its members. One also often hears of the absence among primitive Africans of some foolish prohibition or unnatural restriction which in civilized society obstructs the course of life. (GEORGE, 1958, p. 71)

<sup>85</sup> The world gains by difference, not by servile imitation. (BLYDEN, 1907, p. x).

capacidades e melhoramento de uma sociedade nascente que propõe como fim e como um espaço reparado, superado, não como uma repetição dos projetos europeus. Suas expedições ao interior da Libéria e Serra Leoa estão ligadas a um projeto de extensão da República da Libéria e com elas procura responder a dúvidas de como nela incluir os costumes e instituições do interior, e com isso, como curar o litoral no qual operam as degenerações europeias, como o alcoolismo, os vícios e a escravidão (BLYDEN, 1862, 1872-1873, 1895, 1907)

Portanto, sua defesa significa um grande rompimento que articula o político com o cultural, ao propor que existe uma estrutura institucional africana válida, que permite a organização da vida social africana e que, portanto, deve ser preservada do processo imperial. Seu apelo é a certa autonomia no marco de uma ação civilizadora africana que, às vezes, reproduz inteiramente a visão imperialista como “etapa necessária”: [...] “A França, na conquista do Dahomey, realizou uma tarefa que a civilização há muito precisava. Ela libertou um grande país de eras de cruel selvageria e o abriu para a influência regeneradora das nações iluminadas. [...]” (BLYDEN 1895, p. 328, tradução nossa)<sup>86</sup>; e que em outras projeta uma visão nacionalista:

A política como entendida na Europa não é seu forte. No africano, pelo menos na presente Idade, é perseguir a chamada do homem quanto em seu estado perfeito. Mas alguns podem dizer que o africano não está em seu estado perfeito. Admitimos isso até certo ponto, mas somente onde ele foi interferido por influência estrangeira. (BLYDEN, 1994a, p. 9, tradução nossa)<sup>87</sup>

Temos que ter em conta que Blyden escreve estes textos para tornar público o interior da África, lutando contra a ignorância propagada por europeus e apresentando os costumes e instituições ao público do litoral africano, ao europeu e americano. Pretende inspirar um melhor governo, a unificação dos territórios ocidentais e propor implicitamente um estado semiautônomo ou autônomo<sup>88</sup> (BLYDEN, 1862, 1872-1873, 1895, 1907, 1994a, 1994b; LYNCH, 1965a).

---

<sup>86</sup> France, in the conquest of Dahomey, has performed a task which civilization has long needed. She has freed a great country from the cruel savagery of ages and thrown it open to the regenerating influence of enlightened nations. (BLYDEN 1895, p. 328)

<sup>87</sup> Politics as understood in Europe are not his forte. The African, at least in the present Age, is to pursue the calling of man when in his perfect state. But some may say the African is not in his perfect state. We admit this to some extent, but only where he has been interfered with by alien influence. (BLYDEN, 1994a, p. 9)

<sup>88</sup> O chamado de “autonomia”, “nacionalismo” ou “independência” na obra de Blyden, tem sido muito criticado, principalmente por autores como Kwame Anthony Appiah (1990; 2010) que vê em sua obra uma apologia ao *colonialismo* e ao império, nossa perspectiva é distinta, o recurso apologético é utilizado de forma racional para justificar alguns fins, como a unificação e o *apoio material*, mas este não suprime o pano de fundo, que é a

Ainda que este núcleo ideológico seja permanente na obra de Blyden, sua proposta é uma variante *sui generis* da ideia colonial, propondo transições e espaços para a autonomia africana. Só o fato de defender os quatro elementos da sociedade africana como dignos e úteis para a governança, já propôs uma nova forma de projetar a articulação política continental, além de transformar a visão clássica do *bom selvagem*. Este *bom selvagem* é representado agora como dono de seu espaço e não como simples remédio da cultura ocidental.

Blyden defende o valor social das instituições africanas e promove ativamente sua preservação, tanto que seus esforços não são meras reproduções ideológicas da visão sobre os africanos. Ele defende a procura das culturas africanas pelos africanos e afrodescendentes para que se compreenda e se construa sobre este conhecimento o novo projeto da África. Suas expedições em 1856 e 1858 para ter contato com o interior da Libéria, a expedição em 1870 ao Boporo (interior muçulmano da Libéria) e as expedições de 1872 e 1873 à cidade de Falaba, no interior da Serra Leoa (BLYDEN, 1872-1873; LYNCH, 1965a, p. 377), são expedições para o conhecimento das culturas do interior que formam um projeto esboçado por Blyden, que pode ser traduzido na perspectiva de acoplar os contextos conhecidos em um projeto de unificação política e de configuração cultural de seu conteúdo.

Este esforço pela compreensão e a defesa dos costumes e instituições africanas toma também formas em seu projeto educacional para o *Liberia College*, ao qual retomou em 1901 como professor e presidente e ao qual teve que renunciar por sua persistência no ensino dos princípios do Islã e da *poligamia*<sup>89</sup> (LYNCH, 1965a, p. 386). Blyden introduziu em seus projetos educacionais para a Libéria e para a Serra Leoa uma visão intercultural africana do conhecimento e salientou a aprendizagem por parte do *africano* de suas próprias tradições para poder preservar seu caráter.

Nós negligenciamos o estudo dos assuntos internos, porque fomos treinados nos livros escritos por estrangeiros e por uma raça estrangeira, não para nós – ou para nós apenas na medida em que as características gerais da humanidade se assemelhavam a essa raça; e de alguns destes livros nós aprendemos que o negro em casa era um ser degradado – um pagão e pior do que um pagão, um tolo – e eles nos ensinaram tudo de excelente e digno sobre os estrangeiros. Portanto, nós viramos as costas a nossos irmãos do interior como aqueles de quem não podíamos aprender alguma coisa para elevar-nos, para iluminar-nos ou aperfeiçoar-nos. O resultado disso é que

---

República da Libéria, o permanente exemplo que pretende criar como modelo político para África. O chamado a autonomia, nacionalidade e até independência é a base na qual Blyden consume os “recursos imperiais”. Isto será explicado na última parte desta análise.

<sup>89</sup> O Blyden apresenta uma defesa da *poligamia* tomando esta como o modelo fundacional da família africana, que permite evitar o abuso do trabalho sexual e uma oferta infundável de população. (BLYDEN, 1994b, p. 11)

ainda não agimos por nós mesmos. Tivemos a história escrita para nós e tentamos agir à altura; enquanto a ordem certa é, que a história deve ser primeiro vivida e depois escrita. (BLYDEN, 1994b, p. 254, tradução própria)<sup>90</sup>

O poder e a densidade da crítica, da etnologia e das análises de Blyden tem uma transcendência pouco estudada até o momento, mas significam para a história da construção do objeto antropológico africano uma revolução. Paralelo a Blyden, James Africanus B. Horton (1868) tinha ensaiado esta relação entre conhecimento e política, mas não com a projeção unificadora de Blyden; seguramente no futuro, quanto mais avancemos no estudo dos escritos dos intelectuais africanos deste período histórico maior serão as divulgações desta linha, mas poucas com a densidade que Blyden apresenta, devido em grande parte à sua posição política e intelectual na Libéria e Serra Leoa.

A posição de Blyden transforma o paradigma de pensamento principalmente porque propõe uma nova síntese. Para Blyden o conhecimento do “interior” africano não é o conhecimento de terras escuras e perigosas. Pelo contrário, é o conhecimento das terras com pensamento, estruturas sociais, organizações políticas:

No interior, os nativos atingiram um grau de civilização não suspeitado pelo mundo exterior. A maioria das tribos fixou habitações e defesas em torno de suas cidades; eles cultivam suas terras; usam vestidos de algodão de sua própria fabricação, tingidos com corantes nativos e trabalham em ferro e ouro. O tear nativo é muito primitivo, mas o algodão nativo é excelente. Os vestidos de algodão nativos são muito mais espessos e melhores do que os produzidos em Manchester, cujos fabricantes tentam imitá-los. Os corantes africanos são muito mais brilhantes e duradouros do que os estrangeiros. O índigo africano é feito para resistir à ação da luz e ácidos melhor do que qualquer outro. Ainda assim, os africanos interiores, que são grandes comerciantes, patrocinam os bens estrangeiros e estão multiplicando seu poder de compra. Os efeitos benéficos do comércio agora são percebidos por centenas de quilômetros ao redor dos assentamentos, grandes extensões de terras foram cultivadas. (BLYDEN, 1895, p. 33, tradução nossa)<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> We have neglected to study matters at home because we were trained in books written by foreigners, and for a foreign race, not for us —or for us only so far as in the general characteristics of humanity we resemble that race; and from some of these books we learned that the Negro at home was a degraded being—a Heathen, and worse than a Heathen—a fool; and we were taught everything excellent and praise worthy about foreigners. Therefore, we turned our backs upon our brethren of the interior as those from whom we could learn nothing to elevate, to enlighten, or to refine. A result of this is that we have not yet acted for ourselves. We have had history written for us, and we have endeavoured to act up to it; whereas, the true order is, that history should be first acted, then written. (BLYDEN, 1994b, p. 254).

<sup>91</sup> In the interior the natives have reached a degree of civilization not suspected by the outside world. Most of the tribes have fixed habitations and defenses round their towns; they cultivate their lands; they wear cotton dresses of their own manufacture, dyed with native dyes; and they work in iron and gold. The native loom is very primitive, but the native cotton is excellent. The native cotton dresses are much thicker and better than any produced in Manchester, whose manufacturers try hard to imitate them. The African dyes are far brighter and more enduring than the foreign. The African indigo is said to resist the action of light and acids better than any

Sua visão não deixa de ter presente o sujeito histórico negro como o encarregado de “civilizar” e unificar o interior; não deixa de ver na República da Libéria uma oportunidade para a superação da “barbárie” e o “paganismo”, males aos quais vê como necessários erradicar (BLYDEN, 1895, 1907). Mas qual é o conteúdo destes males? Aqui é onde entra a transformação paradigmática.

Os males são relativizados com o avanço de seu conhecimento e sua etnologia, eles começam a ser vistos como possibilidades de articulação em um projeto unificador e que procura uma nova forma cultural, *a forma africana*. Esta herança atravessará o *Pan-africanismo*, procurando um novo universal ou universal africano. A importância de sua etnologia e da procura da linha de conexão entre as costumes e instituições radica em um projeto novo, decidido pelo *africano*, sem crer nas visões que os europeus têm criado. Aqui se sintetiza o projeto cultural *Pan-africano*, a construção de uma nova forma cultural<sup>92</sup>.

---

other. Still, the interior Africans, who are a great trading people, patronize foreign goods and are multiplying their purchasing power. The beneficial effects of trade are now perceived for hundreds of miles around the settlements, large tracts of land having been brought under cultivation. (BLYDEN, 1895, p. 333)

<sup>92</sup> Nossa leitura é radicalmente oposta à leitura que desenvolve Kwame Anthony Appiah no Capítulo I, *A invenção da África* do livro *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura* (2010) e no artigo *Alexander Crummell and the Invention of Africa* (1990), nos dois textos Appiah lê em Blyden: a) uma imagem racializada sobre África ou um “romanticismo racial”, similar ao projetado por Alexander Crummell (APPIAH, 2010, p. 19-52) b) uma adoção *unilateral* do Inglês como idioma superior (APPIAH, 2010, p. 44) e c) um desgosto “extremo” pelo tradicional africano (APPIAH, 1990, p. 400; 2010, p.44-45). Como mostramos em nossa hermenêutica, Blyden apresenta em seu pensamento ambivalências e contradições, muitas vezes marcadas pelas experiências que as condições de possibilidade sociais e epistêmicas lhe criavam, seu pensamento apresenta um desenvolvimento complexo, mas não pode ser reduzido a uma leitura singularizada e *unilateral*. Sua *teoria do racismo* é complexa e sua densidade não deixa de surpreender em alguns trechos pelo seu *antirracismo* e em outros por suas reproduções dos discursos raciais do século XIX, mas esta tensão é caracterizada por um esforço pela superação dos paradigmas raciais reducionistas que são projetados ao *Africano* e ao *Negro* e produz um complexo de ideias cambiante e denso ao logo de seus escritos. No caso do idioma *Inglês*, Blyden aceita o *Inglês* e as línguas clássicas como necessidades pedagógicas e pedras angulares do conhecimento, que relaciona com a construção de uma “autonomia” no conhecimento, *ler das fontes* (BLYDEN, 1882, 1862, 1994b), mas também defende o idioma Árabe como veículo de conhecimento e potencialidade para a unificação, além de ter promovido seu ensino no *Liberia College* e na Serra Leoa (BLYDEN, 1994b, 1905) e de reconhecer a multiplicidade de *línguas Africanas* como fato social (BLYDEN, 1862, 1872 -1873, 1905, p. 165). No caso de seu “desgosto” pelo tradicional e sua visão do “*fetichismo*” e a “*poligamia*” como barbarismo (APPIAH, 1990, p. 400; 2010, p. 44), nossa leitura dos textos analisados sobre as costumes e instituições africanas de Blyden, expõem discussões desde uma visão radicalmente distinta, é verdade que Blyden acredita no processo *civilizatório* e em um imperialismo *útil* e por isto alguns momentos de sua retórica fica sujeitada por eles (LYNCH, 1965b), mas sua *etnologia* e seus textos mostra uma abertura permanente ao *africano do “interior”*, seu esforço não é destruir o “tradicional africano” é articulá-lo em uma nova síntese, sua crítica ao imperialismo, *racismo* e a *escravidão* mostram isso, além de sua obra *African Life and Customs* (1994a) e suas expedições ao interior mostram uma visão positiva do “tradicional”. Appiah impõe uma leitura reducionista, que parece criar uma visão encaixada às necessidade teóricas de suas observações analíticas, centradas na reprodução do “discurso”, elemento clássico dos estudos *pós-coloniais*, que as vezes parecem “procurar” discursos em uma sorte de epistemologia da *seletividade*, reduzindo e generalizado as partes, densidades e riquezas dos textos e suas histórias, para algumas frases, mais que a um estudo específico da obra de Blyden e os textos clássicos que estudaram seu pensamento (FRENKEL, 1974, JULY, 1964; LYNCH, 1965, 1967a, 1967b; MUDIMBE, 1988). Appiah impõe uma interpretação sobre sua obra desde o estudo de alguns textos conteúdos em seu livro mais reconhecido, *Christianity, Islam and the Negro Race* (1994b), centrando sua crítica especificamente no discurso

### 3.4. Questão Religiosa

A outra linha comum que cruza as proposições de Blyden ao *Pan-africanismo* do século XX, é a da convivência e as potencialidades religiosas na África. Este tema se apresenta em sua obra a partir de uma reconhecida defesa do Islã, como força religiosa educadora e unificadora em contraposição ao cristianismo missionário, criticado por Blyden, por sua lógica impositiva e destruidora das instituições africanas (BLYDEN, 1905, 1907, 1994b).

Como falamos anteriormente, Blyden baseia sua crítica à ideologia racial em uma crítica aos postulados religiosos do racismo ocidental, o mito de *Ham* e sua definição da humanidade dos negros. Além disso, todas as obras de Blyden contém uma luta permanente contra os significados religiosos racializados, na linha das tradições Etiopianistas. Sua hermenêutica teológica, assim como suas capacidades intelectuais lhe permitiram colocá-la como base de sua crítica à ideologia imperial e seus postulados religiosos.

Estas bases cruzam a linha hermenêutica em Blyden e são concretizadas nas críticas às práticas do cristianismo missionário, na observação e denúncia de suas contradições por sua lógica fragmentária e impositiva na África (BLYDEN, 1872, 1873, 1891, 1907, 1994b), analisando as formas de expansão da religião, sua dinâmica destrutiva para com as instituições africanas e seus métodos, levando-o à proposição de uma *Igreja Africana Ocidental* ajustada às realidades socioculturais (BLYDEN, 1891; LYNCH, 1964, 1965a) e a um permanente julgamento crítico do cristianismo.

O cristianismo [...] veio ao Negro como escravo, ou pelo menos como uma raça sujeita em uma terra estrangeira. Junto com o ensinamento cristão, ele e seus filhos receberam lições de seus instrutores sobre sua total e permanente inferioridade e subordinação, a quem eles estavam em relação de propriedades. O cristianismo os tirou da barbárie dos séculos e os forçou a abraçar seus princípios. A religião de Jesus foi abraçada por eles como a única fonte de consolo em seus profundos desastres. Em suas abjetas misérias, agudas angústias e sofrimentos sem esperança, eles se apoderaram

---

*The Origin and Purpose of African Colonisation* (BLYDEN, 1994b, p.108-129) apresentado em 1883 à *American Colonization Society*, organização relacionada ao governo dos Estados Unidos de América que esteve a cargo do apoio à fundação da República da Libéria, na qual Blyden participou ativamente ao longo de sua vida, e no texto *Sierra Leone and Liberia. Their Origin, Work and Destiny* (BLYDEN, 1994b, p.217-276) uma palestra ministrada em Serra Leoa no ano 1884, onde é proposto um programa político conjunto que permita um reconhecimento mútuo entre a República da Libéria e Serra Leoa e aonde é desenhada a ideia implícita de uma política conjunta dentro dos termos do contexto colonial de Serra Leoa – onde a palestra é ministrada –. Neste contexto, sua perspectiva está marcada por uma teoria racial mais fechada e por uma defesa dos elementos fundacionais da República da Libéria como *estado modernizador*, mas sua obra é muito mais complexa que isso e sua influência filosófica e política muito maior.



dela como prometendo um país onde, depois das dores sem precedentes desta vida, “os ímpios cessam de se preocupar e os cansados estão em repouso”. (BLYDEN, 1994b, p. 14-15, tradução própria)<sup>93</sup>

Essas razões e seus motivos na defesa das instituições e costumes africanos levam a Blyden a reconhecer o Islã como uma força religiosa que deve contar-se e compreender-se em África Ocidental para a constituição de qualquer projeto de autonomia e de regeneração da África. Sua maior perspectiva neste ponto é a de observar no Islã uma fonte religiosa social que permite o desenvolvimento da África, a unificação e a participação no mundo ou como muito bem assinala Lynch:

Blyden expôs a tese controversa de que o Cristianismo havia sufocado e frustrado o desenvolvimento do Negro, havia depreciado os costumes africanos e perturbado a sociedade africana. Por outro lado, o Islã ajudou a desenvolver a “Personalidade Africana”, havia purgado os costumes africanos de seus elementos grosseiros, manteve intacta a maioria dos costumes e instituições africanas e atuara como um fator unificador na transcendência das divisões tribais. (LYNCH 1967, p. 67, tradução própria)<sup>94</sup>

Sua defesa parte da mesma necessidade de justificação das instituições africanas, do exercício de compreensão e de divulgação das que operam no interior da África, as quais, para ele, tinham características práticas e teológicas de maior potencialidade do que o cristianismo missionário. O Islã – *Mohammedanism* – superava a intolerância racial (BLYDEN, 1905; 1994, p. 277-297), com ênfase na dignidade humana; era uma religião não dominadora que tinha grandes centros de conhecimento e cultura, que possuía as bases para potencializar a economia e a unificação cultural (BLYDEN, 1994a, p. 1-30; JULY, 1964, p. 82; LYNCH, 1967).

Seu maior reconhecimento como escritor, ensaísta e intelectual vem dessa crítica e desse esforço de apresentação do Islã africano ao público europeu e norte-americano. Como é sabido sua obra mais reconhecida, *Christianity, Islam and the Negro Race* (1994b) publicada em 1888, é uma compilação de uma série de artigos e palestras que além de tocar as temáticas

<sup>93</sup> Christianity [...] came to the Negro as a slave, or at least as a subject race in a foreign land. Along with the Christian teaching, he and his children received lessons of their utter and permanent inferiority and subordination to their instructors, to whom they stood in the relation of chattels. Christianity took them fresh from the barbarism of ages, and forced them to embrace its tenets. The religion of Jesus was embraced by them as the only source of consolation in their deep disasters. In their abject miseries, keen anguish, and hopeless suffering they seized upon it as promising a country where, after the unexampled sorrows of this life, “the wicked cease from troubling, and the weary are at rest.” (BLYDEN, 1994, p. 14-15)

<sup>94</sup> Blyden expounded the controversial thesis that Christianity had stifled and thwarted the development of the Negro, had disparaged African customs, and disrupted African society. On the other hand, Islam had helped to develop the 'African Personality', had purged African custom of its grosser elements, had kept intact most African customs and institutions and had acted as a unifying factor by transcending tribal divisions. (LYNCH, 1967, p. 67).

clássicas de sua obra, apresentam uma análise estruturada das capacidades do Cristianismo e do Islã em África; esta compilação continha os textos *Mohammedanism and the Negro Race*, publicado originalmente em 1875; *Christianity and the Negro Race*, de 1876; *Christian Missions in West Africa*, de 1876, todos publicados na *Fraser's Magazine*; *Mohammedanism in Western Africa* publicado na *Methodist Quarterly Review*, em janeiro de 1871; *Islam and Race Distinctions* também na *Fraser's Magazine*, de novembro de 1876 e *The Mohammedans of Negritia*, original do livro de 1888 (BLYDEN, 1994b).

Além desses textos Blyden publicou em uma época mais tardia a palestra *The Return of the Exiles and The West African Church* (BLYDEN, 1891), e os artigos *Islam in the Western Soudan* (BLYDEN, 1905, p. 37-94) publicados no *Journal of African Society* de outubro de 1902 e *The Koran in Africa* (1905), publicado no *Journal of the Royal African Society*, em 1905.

Todos os textos apresentam dois argumentos: a) a defesa e a apresentação do Islã como uma força unificadora e educadora dos africanos; que respeita as costumes e instituições africanas no ocidente do continente; e b) uma crítica ao cristianismo como uma religiosidade imposta, que não logra compreender o contexto africano e que parece ter fracassado em sua cristianização.

Outro elemento na influência consolidada do islamismo em África é a *língua franca* que o árabe fornece [...] o árabe sempre será a língua da relação literária e do culto, da correspondência e da diplomacia, unindo todas as várias tribos do Atlântico ao Mar Vermelho e do Mediterrâneo ao Congo. (BLYDEN, 1905, p. 165, tradução nossa)<sup>95</sup>

Nenhuma tribo africana, nenhum chefe de influência africano, já se tornou cristão. Nos primeiros dias das operações missionárias no Congo, há quatro séculos, os nativos foram batizados como Carlos Magno batizou os saxões – “por pelotões” –; mas nenhuma conversão por atacado já ocorreu na África, e a região onde essas cenas excepcionais foram testemunhadas, há muito recaíram no paganismo. (BLYDEN, 1891, p. 15, tradução nossa)<sup>96</sup>

Nesta perspectiva, o que de *Pan-africano* achamos nesta proposta dicotômica de Blyden? Três estruturas de pensamento sobressaem: 1) uma crítica à imposição estrangeira

<sup>95</sup> Another element in the consolidating influence of Islam in Africa is the lingua franca which Arabic supplies [...] Arabic will always be the language of literary intercourse and of worship, of correspondence and diplomacy, uniting all the various tribes from the Atlantic to the Red Sea and from the Mediterranean to the Congo. (BLYDEN, 1905, p. 165)

<sup>96</sup> No African tribe, no African chief of influence, has ever become Christian. In the early days of missionary operations in the Congo, some four centuries ago, the natives were baptised as Charlemagne baptised the Saxons—“by platoons”; but no such wholesale conversions have since taken place in Africa, and the region where these exceptional scenes were witnessed, has long since relapsed into heathenism. (BLYDEN, 1891, p. 15)

encarnada no cristianismo missionário, 2) a proposição explícita de uma religiosidade africana – vinculada às condições culturais do continente –, além das proposições de marcos culturais contrapostos (Islã + Cristianismo + costumes africanos) e 3) o suposto da necessidade da unificação e da autonomia.

Em Blyden apresenta-se uma necessidade imperiosa pela unificação, influído pela chamada à civilização – que é uma pedra angular de sua teoria racial. Vê na religiosidade uma capacidade de unificação e autenticidade. Nesta perspectiva tem sentido uma de suas maiores apostas socioculturais: a defesa do Islã como um passo que permite educar e unificar a multiplicidade, em um complexo civilizacional específico da região ocidental da África, que retornará à antiga unidade presente na genealogia de “*Ham*, desde o Egito até a Libéria”. O Islã para Blyden era um potente veículo de articulação política e cultural que prepara o *africano* para o cultivo do conhecimento e a civilização e que lhe permite um acesso a princípios morais, sociais e econômicos (BLYDEN, 1872-1873, 1905, 1994b).

Sempre que é possível fazê-lo, nas regiões pagãs, os maometanos [Muçulmanos] se reúnem e formam cidades para comércio e propósitos de agricultura; regularmente, todos os dias, os pagãos vizinhos têm a oportunidade de testemunhar a exemplificação das doutrinas do Islã nas práticas invariáveis de seus seguidores. (BLYDEN, 1872-1873, p. 121, tradução nossa)<sup>97</sup>.

Blyden demonstra uma profunda admiração pelo tratamento desta religião para com os africanos, já que não só partilha cotidianamente sua cultura, mas participa dela: “[...] os missionários ou professores Muçulmanos, vivem nas casas do povo, comem do que eles podem dar, dormem nos quartos que eles lhes podem fornecer, como Cristo ordenou a seus apóstolos fazer [...]” (BLYDEN, 1905, p. 168, tradução nossa)<sup>98</sup>. O muçulmano ensina, discute, lhes trata com dignidade ao africano, essa é a diferença assinalada por Blyden (1994b). As narrativas de suas expedições pelo interior da Serra Leoa mostram sua impressão em detalhadas descrições das práticas dos imans, que se contrapõem ao cristianismo missionário.

Encontrei-o sentado em uma rede na sua ampla varanda. Lendo um manuscrito. Ao redor dele estavam reunidos seus alunos sentados em tapetes. Ele me recebeu com uma graça e dignidade fáceis, tinha toda a

<sup>97</sup> Whenever it is possible to do so, in pagan districts, Mohammedans [Muslims] congregate and form towns for trading and farming propose; and regularly everyday the neighboring pagans have the opportunity of witnessing the exemplification of the doctrines of Islam in the unvarying practices of its followers. (BLYDEN, 1872 -1873, p. 121)

<sup>98</sup> [...] the Muhammadan missionary or teacher lives in the houses of the people, eats of what they can give, sleeps in the quarters they can supply, as Christ commanded His apostles to do [...] (BLYDEN, 1905, p. 168).

gravidade e reserva de um professor. Ele falou-me ocasionalmente em árabe, mas falou geralmente na linguagem Soosoo através de um intérprete. Ele não só parecia em casa nos dogmas de sua fé, mas também discutia de forma instrutiva alguns dos assuntos mais importantes da pesquisa humana, e citou, em apoio de seus pontos de vista, as opiniões dos principais escritores árabes. (BLYDEN, 1872-1873, p. 118, tradução nossa)<sup>99</sup>

Esta projeção e defesa do Islã toma sentido assumindo, como faz Blyden, que este é só um passo para um projeto mais “civilizado”. Toda a defesa do Islã leva para uma visão teleológica de passos, de momentos, para a construção de uma nação moderna, nacional, unificada na África ocidental<sup>100</sup> – o fim. É nesta perspectiva que o Islã, como sistema religioso e cultural, prepara o caminho para o reconhecimento mútuo, a organização e a superação da fragmentação ou o elemento fragmentador, que usando o vocabulário de Blyden é a superação do *Pagão* e o *Cristianismo*. “[...] A tendência do islamismo é em todos os lugares trazer união entre raças homogêneas. Esse será o seu efeito na África [...] (BLYDEN, 1905, p. 169, tradução nossa)<sup>101</sup>.

Aqui se projetam os eixos colocados anteriormente: a religiosidade de Blyden deve ler-se em chave política, com uma utilidade intrínseca, a de uma civilização que pertença aos africanos, uma religiosidade como motor unificador, como é o cristianismo na Europa “[...] o Islã é a forma que o cristianismo toma na África” (BLYDEN, 1905, p. 155, tradução nossa)<sup>102</sup>. Um motor religioso que não seja uma imposição destrutiva, mas recipiente das potencialidades das instituições e costumes africanos – superação do cristianismo –, e que permita o reconhecimento cultural mútuo. Ou seja, os três elementos de chave *Pan-africana*: 1) uma crítica à imposição estrangeira, 2) a proposição explícita de uma religiosidade africana e, 3) o suposto da necessidade da unificação e da autonomia.

O paganismo do país de Timne não é o mesmo que o paganismo do país Yoruba, e ambos diferem do paganismo do país do Congo, esses povos que não tem observâncias ou instituições comuns que os juntem. Entre os Negros Cristãos existem várias denominações. A Quaresma é observada pelos Católicos Romanos e alguns homens de igreja, enquanto é desprezada pelos Metodistas, Batistas e outros dissidentes. Muitas vezes, em pequenas comunidades cristãs em dificuldades neste continente, são encontrados três

<sup>99</sup> I found him seated in a hammock in his spacious verandah Reading a manuscript. Around him were gathered his pupils seated on mats. He received me with an easy grace and dignity, and had all the gravity and reserve of teacher. He addressed me occasionally in Arabic, but he spoke generally in the Soosoo language through an interpreter. He not only seemed at home in the dogmas of his faith, but he discussed instructively some of the most importante subjects human inquiry, and quoted, in support of his views, the opinions of leading Arabic writers. (BLYDEN, 1872 -1873, p. 118)

<sup>100</sup> Como diria Robert W. July (1964), esta noção esta implícita ao longo da obra de Edward W. Blyden.

<sup>101</sup> The tendency of Islam is everywhere to bring about union between homogeneous races. This will be its effect in Africa [...] (BLYDEN, 1905, p. 155)

<sup>102</sup> Islam is the form that Christianity takes in Africa. (BLYDEN, 1905, p. 155)

ramos dos Metodistas, dois dos Batistas, além dos Católicos e da Igreja da Inglaterra. Essas divisões, enquanto cada uma afirma suas peculiaridades, trazem fraqueza aos povos; eles estão desamparados por qualquer grande movimento abrangente que exija para o sucesso uma cooperação sincera e uma unidade ininterrupta. (BLYDEN, 1905, p. 166, tradução nossa)<sup>103</sup>

Este quadro mostra, além da primeira proposição do conceito de *Personalidade Africana*, uma riqueza maior em sua proposta, uma que já, na forma de uma perspectiva africana, procura novas sínteses que dêem forma a um projeto autêntico. É esse conteúdo o que se transfere para uma visão inovadora *nacional* da África. Esta perspectiva faz de Blyden um clássico do pensamento nacionalista, pois contribui para a proposição de uma visão nacionalista a partir da nova síntese, do *africano* como potencialidade, o que o faz mudar as fronteiras do *essencialismo*<sup>104</sup>.

Esse *essencialismo* tem um espaço reservado ao *ser africano*, o *ser* que denota essa matriz cultural de reconhecimento mútuo, que precisa ser preservada e colocada no núcleo do novo projeto modernizador (BLYDEN, 1905, p. 157)<sup>105</sup>, que seria o núcleo articulador no qual toda nova religião ou invenção ocidental, técnica e científica, precisaria se acoplar. O Islã serve como exemplo histórico para este fim, exemplifica o lugar do *ser africano* no projeto político, econômico, religioso e social em construção.

Quando a religião foi introduzida pela primeira vez, encontrou o povo possuindo todos os elementos e desfrutando todos os privilégios de uma humanidade sem obstáculos. Eles o receberam como dando-lhes poder adicional para exercer uma influência no mundo. Ele [o Islã] os enviou como guias e instrutores de seus vizinhos menos favorecidos, e dotou-os com o autorrespeito que os homens sentem quando não reconhecem nenhum superior. Embora lhes trouxesse muito absolutamente novo, os inspirou com sentimentos espirituais a que antes tinham sido estranhos, fortaleceu e acelerou certas tendências à independência e autossuficiência que já estavam em ação. *Suas instituições locais não foram destruídas pela influência árabe introduzida. Elas só assumiram novas formas e adaptaram-se aos novos ensinamentos* (grifo nosso). Em todas as comunidades maometanas [islamizadas] prósperas, na África Ocidental e Central, pode-se notar que a superestrutura árabe foi sobreposta a uma subestrutura indígena permanente; de modo que o que realmente ocorreu, quando o árabe encontrou o Negro

---

<sup>103</sup> The paganism of the Timne country is not the same as the paganism of the Yoruba country, and both differ from the paganism of the Congo country; so that these people have no common observances or institutions which bring them together. Among Christian Negroes there are various denominations. Lent is observed by Roman Catholics and some Churchmen, while it is neglected by Methodists, Baptists, and other dissenters. Often in small struggling Christian communities on this continent there are found three branches of Methodists, two of Baptists, besides Catholics and Church of England. These divisions, while each contends for his peculiarities, must bring weakness upon the people; and they must be helpless for any great comprehensive movement which requires for its success earnest cooperation and unbroken unity. (BLYDEN, 1905, p. 166)

<sup>104</sup> O *essencialismo* faz parte de seu pensamento nacional/nacionalista, que a projeção política a partir da religião não lhe permite superar.

<sup>105</sup> Outro traço herdado de Blyden é a estrutura do *Pan-africanismo* como necessidade para a *Unidade Africana*.

em sua própria casa, era uma amálgama saudável, e não uma absorção ou uma repressão indevida. (BLYDEN, 1994b, p. 13-14, tradução nossa)<sup>106</sup>

A chave do Islã tem também uma carga pragmática que tem a ver com seu alcance, a impressão de Blyden – que anda de mãos dadas com sua visão teleológica do Islã como passo para uma nova síntese religiosa – fica com a capacidade de expansão que o Islã já expressa no território africano, o Islã é a chave para a unidade que levará para uma cristianização mais efetiva e para essa religião autêntica *africana* que está implícita em seus argumentos. O Islã “já produz o processo *unificador e civilizador*”, e apresenta como uma plataforma a qual os novos projetos não podem ignorar.

O Maometismo [islamismo] na África conta em suas fileiras com as tribos mais energéticas e empreendedoras. Afirma como aderentes às únicas pessoas que têm qualquer forma de política civil ou vínculo de organização social. Tem construído e ocupa as maiores cidades no coração do continente. Suas leis regulam os reinos mais poderosos – Futah, Masina, Hausa, Bornou, Waday, Darfur, Kordofan, Senaar, etc –. Produz e controla o comércio mais valioso entre a África e os países estrangeiros, ele ganha conversos cotidianamente das fileiras do paganismo e exige respeito entre todos os africanos onde quer que seja conhecido, mesmo quando o povo não se submeteu à influência do Alcorão. (BLYDEN, 1994b, p. 6-7, tradução nossa)<sup>107</sup>

O Islã é uma porta política e um passo necessário para a constituição de uma cultura forte, um *complexo civilizacional unificado* que assegure uma forma clássica nacional, unidade, *homogeneidade*, uma religião, uma comunidade étnica e uma comunidade política. A visão da religião em Blyden vislumbra um projeto modernizador, que nasce da procura da autonomia africana, um projeto de unificação que constrói uma matriz de identificação e de comunidade em um processo extensivo, esta perspectiva propõe certo manual de passos que vai constituindo um sonho unificador de estado moderno que tem “suas raízes raciais e

<sup>106</sup> When the religion was first introduced it found the people possessing all the elements and enjoying all the privileges of an untrammelled manhood. They received it as giving them additional power to exert an influence in the world. It [Islam] sent them forth as the guides and instructors of their less favored neighbors, and endowed them with the self-respect which men feel who acknowledges no superior. While it brought them a great deal that was absolutely new, and inspired them with spiritual feelings to which they had before been utter strangers, it strengthened and hastened certain tendencies to independence and self-reliance which were already at work. Their local institutions were not destroyed by the Arab influence introduced. They only assumed new forms, and adapted themselves to the new teachings. In all thriving Mohammedan [Islamized] communities, in West and Central Africa, it may be noticed that the Arab superstructure has been superimposed on a permanent indigenous substructure; so that what really took place, when the Arab met the Negro in his own home, was a healthy amalgamation, and not an absorption or an undue repression. (BLYDEN, 1994b, p. 13-14).

<sup>107</sup> Mohammedanism in Africa counts in its ranks the most energetic and enterprising tribes. It claims as adherents the only people who have any form of civil polity or bond of social organization. It has built and occupies the largest cities in the heart of the continent. Its laws regulate the most powerful kingdoms—Futah, Masina, Hausa, Bornou, Waday, Darfur, Kordofan, Senaar, &c. It produces and controls the most valuable commerce between Africa and Foreign countries; it is daily gaining converts from the ranks of Paganism; and it commands respect among all Africans wherever it is known, even where the people have not submitted to the sway of the Koran (BLYDEN, 1994a, p. 6-7).

religiosas na descendência de um dos filhos de Moisés” – mito fundacional de *Ham* – que é compartilhado pelos negros africanos e desenrola em uma pragmática da unificação pelo Islã e na formação de proposições autênticas modernizantes.

O Alcorão é, na sua medida, um importante educador. Ele exerce entre um povo primitivo uma influência maravilhosa. Forneceu aos adeptos de seus ensinamentos em África um terreno de união que contribuiu grandemente para o seu progresso. Hausas, Foulahs, Mandingoes, Soosoos, Akus, todos podem ler os mesmos livros e misturar-se em adoração juntos, e há para todos uma autoridade comum e um último árbitro. Eles *estão unidos* (grifo nosso) por um sentimento religioso comum, por um antagonismo comum ao Paganismo. Não só os sentimentos, mas a linguagem, as palavras do livro sagrado são realizadas com a maior reverência e estima. (BLYDEN, 1994b, p. 8, tradução nossa)<sup>108</sup>

Lembremos que no momento em que Blyden etnógrafa e defende a “raça” e a cultura africana, estas são propostas como produtos de *degeneração* e *decadência*, produto das condições climáticas, ambientais e da escravidão, que fecharam durante um longo período a possibilidade de fundação de um complexo civilizatório, que no momento do tráfico de escravos – e por culpa dele – fez do espaço africano um espaço fragmentário<sup>109</sup>. Portanto, todo o esforço e admiração de Blyden para com o Islã e para suas potencialidades, partem do preceito de *regeneração*, a qual permitirá a *reinvindicação*<sup>110</sup> do negro, para sua participação ativa no mundo nacional e nos complexos continentais/culturais. Esta *reinvindicação* passa então por uma forma de organização política cultural africana, a proposição *Pan-africana* em sua raiz mais profunda.

### 3.5. Nacionalismo, Modernização e Estado Continental.

A política, entendida como projeto de transformação das relações sociais, adota a forma de um fundo teórico-filosófico implícito em cada virada textual da obra de Blyden, o nacionalismo e o anti-imperialismo são elementos permanentes em sua obra, em debates, proposições, jogos de palavras; em cada texto escrito pode sentir-se o esforço e o desejo de reestruturação das formas de organização social, cultural e econômicas presentes na África de

<sup>108</sup> The Koran is, in its measure, an important educator. It exerts among a primitive people a wonderful influence. It has furnished to the adherents of its teachings in Africa a ground of union which has contributed vastly to their progress. Hausas, Foulahs, Mandingoes, Soosoos, Akus, can all read the same books and mingle in worship together, and there is to all one common authority and one ultimate umpirage. They are united by a common religious sentiment, by a common antagonism to Paganism. Not only the sentiments, but the language, the words of the sacred book are held in the greatest reverence and esteem (BLYDEN, 1994b, p. 8).

<sup>109</sup> Ver a função do *clima* no texto *Hope for Africa* (BLYDEN, 1862, p. 40) e a função do conceito de *Degeneração* na explicação teológico-evolucionista no texto *The Negro in Ancient History* (BLYDEN, 1871).

<sup>110</sup> *Vindication* no inglês original.

sua época, o nacionalismo começa a tomar forma, estrutura e organização nesse intelectual orgânico.

Condicionado pelo mundo africano de finais do século XIX e inícios do século XX, Blyden conserva um estilo marcado pela mirada imperial e seus conflitos, joga o papel de um intelectual sagaz, que compreende profundamente suas possibilidades e os limites institucionais que os africanos têm nesse momento particular. É por isso, que seu estilo e suas posições apresentam uma tensão e ambivalência, que parecem falar em códigos emancipatórios para seus ouvintes africanos – jovens estudantes – e em viradas labirínticas de apologia para representantes do poder imperial: britânicos, estadunidenses, franceses, etc. Esta tensão é um permanente, poderíamos dizer seguindo Hollis Lynch (1965b) que justificado pela necessidade do jogo diplomático desigual que aquela época imponha a um intelectual crítico africano reconhecido.

Embora esta seja a marca de sua sintaxe e estrutura discursiva, cada virada não deixa de surpreender por seu estilo direto, os *códigos* dirigidos aos africanos e aos afrodescendentes são os códigos da interpelação política, do chamado a responsabilidade pela participação consciente no futuro africano. Para os representantes do imperialismo, seu discurso é um ziguezague que no momento justo expressa exigências diretas e explícitas ao poder colonial<sup>111</sup>. Articuladas a um projeto nacional que extrapola a noção clássica europeia de *nação*. Propõe um conceito de nação subscrito a uma realidade cultural específica, uma realidade africana.

Esse é o princípio teórico do *nacionalismo africano* e do *Pan-africanismo*, seu substrato filosófico político, é a maior herança que a obra de Blyden deu às futuras gerações africanas. A potencialidade da capacidade política e a articulação implícita de um projeto emancipatório que se tornaria em princípios como: *descolonização*, *independência* e *unidade*. Valentin. Y. Mudimbe e Paget Henry sintetizam a proposta políticas de Blyden nos seguintes pontos:

Três principais considerações foram fundamentais para a filosofia política de Blyden: uma básica comunidade organizada sob a liderança muçulmana, o

---

<sup>111</sup> Esta posição é compartilhada com as análises de Valentin Y. Mudimbe (1988, p. 114-116) e Paget Henry (2000, p. 200),



conceito de nação africana e finalmente, a ideia da unidade do continente (MUDIMBE, 1988, p.143, tradução nossa)<sup>112</sup>

[...] há quatro preocupações distintas na práxis do nacionalismo africano de Blyden: (1) abolição da escravidão; (2) educação ocidental para africanos; (3) emigração para a África e (4) construção de uma nação moderna no continente. (HENRY, 2000, p. 199-200, tradução nossa)<sup>113</sup>

Implícito nas interpretações de Mudimbe e Henry e na recorrente referência de Blyden como o “pai” do nacionalismo africano e do *Pan-africanismo* (ESEDEBE, 1970; FRENKEL, 1974; GEISS, 1967; LEGUM, 1965; LYNCH, 1965; SHERPPERSON, 1962), a política em sua obra deixa clara a existência de um horizonte temático permanente: a constituição de um projeto descolonizador que procura a articulação de elementos culturais africanos e europeus na constituição de um *africano novo* e uma *África nova*, o que implica a constituição de um Estado-nação moderno e de uma organização política de unidade continental<sup>114</sup>.

Blyden é o primeiro teórico do *Pan-africanismo* a articular estes elementos de forma explícita, em uma expectativa teórica totalizante. A estruturação de seu discurso propõe princípios e instituições necessárias para a concretização de seus horizontes políticos. Os elementos sintetizados por Valentin Y. Mudimbe e Paget Henry mostram a base conceitual e as articulações teóricas que propõem um projeto de maior envergadura, este não fica apenas no plano político institucional, mas também na transformação subjetiva e objetiva das condições de existências africanas como necessidades implícitas para a transformação da África.

É nesta perspectiva que a síntese proposta por Mudimbe e Henry descobre os elementos compositivos de um projeto *totalizador*, mas não consegue estruturar em sua caracterização uma lógica relacional. Em Blyden cada elemento e dimensão analisado tem uma relação tensional com os outros elementos estudados, a religião e sua defesa têm como estrutura implícita a necessidade e potencialidade da unidade; a educação, à potencialidade da autonomia e às necessidades da *Nação*. É por isso que podemos defender como elemento determinante a nação e a unidade como núcleos duros de seu pensamento, aos quais todos os elementos são articulados visando à concreção e melhoramento destes. O objetivo de sua

<sup>112</sup> Three major consideration were central to Blyden’s political philosophy: the basic organized community under Muslim leadership, the concept of the African nation, and, finally, the idea of the unity of the continent.(MUDIMBE, 1988, p. 114)

<sup>113</sup> [...] there are four distinct concerns in the praxis of Blyden’s African nationalism: (1) abolition of slavery; (2) Western education for Africans; (3) emigration to Africa; and (4) modern nation building on the continent. (HENRY, 2000, p. 199-200)

<sup>114</sup> O debate em torno à modernização proposta por Blyden é desenvolvido mais adiante neste capítulo.

filosofia política e de sua nascente teoria é concretizar um projeto descolonizador, que como pedras angulares tem a *nação* e a unidade.

Nesta perspectiva aceitamos geralmente as interpretações de Mudimbe e Henry, mas discordamos em dois pontos específicos: a proposição de uma “liderança muçulmana” e a exclusiva proposição de uma “educação ocidental para africanos”. Como analisamos na parte anterior (2.3.3) a cultura e religiosidade muçulmana não são propostas simplesmente em uma posição de “liderança”, são vistas como uma força unificadora e educadora que com características específicas respeita às estruturas sociais africanas “tradicionais” e permitem a constituição de uma coesão social necessária para a “civilização” africana. O Islã é visto como uma força política contraposta ao cristianismo – impositivo e fragmentário – que apresenta um efeito destrutivo na cultura africana (BLYDEN, 1891,1905, 1994b). Também é verdade que Blyden nunca abandona os elementos “positivos” do *cristianismo* e sugere por isto uma nova síntese religiosa, característica das realidades sócio-históricas africanas, uma religião ou espiritualidade africana acoplada a um princípio organizador implícito, a *Personalidade Africana* ou o *caráter africano*<sup>115</sup> – que também contêm os elementos tradicionais africanos – e não só a “liderança” de uma forma religiosa.

O outro sistema que nos atrai é o islamismo, que inclui em suas fileiras as tribos mais inteligentes do continente – sessenta milhões. Não podemos dar-nos o luxo de negligenciar isso. *Estou convencido de que existem elementos nos dois sistemas pelos quais, se adotados na vida do povo da Libéria* (grifo nosso) – em vez de desaparecer, como estamos fazendo-lhes agora – devemos avançar rapidamente na prosperidade numérica e material, em força física e eficácia, na castidade e sobriedade, em pureza moral e espiritualidade. (BLYDEN, 1907, p. 21, tradução nossa)<sup>116</sup>

A Igreja da África Ocidental deve ser uma produção *africana* (grifo nosso) e não inglesa. Com a Bíblia em mãos, seus autores devem providenciar a supressão de tudo o que impediu a veracidade no povo. O grande demônio em nosso desenvolvimento tem sido uma imitação irracional. Devemos tentar evitar isso. Mas não correr para o outro extremo de evitar o que é estrangeiro simplesmente porque é estrangeiro. (BLYDEN, 1891, p. 30, tradução nossa)<sup>117</sup>

<sup>115</sup> Esta proposição será retomada na filosofia do *Consciencism* proposta por Kwame Nkrumah em *Consciencism. Philosophy and Ideology for De-Colonization* (1970) como pedra angular da filosofia *Pan-africana* de Nkrumah.

<sup>116</sup> The other system that appeals to us is Islam, which includes in its ranks all the most intelligent tribes of the Continent—sixty millions. We cannot afford to neglect that. I am satisfied that there are elements in the two systems by which, if adopted into the life of the people of Liberia, instead of dying out, as we are now doing, we should rapidly advance in em umerical and material prosperity, in physical vigour and effectiveness, in chastity and sobriety, in pure morals and spirituality. (BLYDEN, 1907, p. 21)

<sup>117</sup> The West African Church should be an African, not an English production. With Bible in hand, its framers should arrange for the suppression of whatever has hindered truthfulness in the people. The great incubus upon

No caso da “educação ocidental para africanos”, não existe uma base completamente sólida para pensar que Blyden exige ou precisa de uma “*educação ocidental*” como pedra angular de um projeto político africano. Na verdade, Blyden apresenta referências sucessivas à importância de acoplar o Islã e a cultura islâmica ao projeto educacional (BLYDEN, 1905, p. 155, ) a tal ponto de propor explicitamente em Serra Leoa e na República da Libéria a introdução da língua árabe no currículo do *Liberia College* (LYNCH., 1965a, p. 381). Além desta proposição existiu a introdução da discussão da poligamia no ensino da mesma instituição em 1901, o que lhe custou seu posto como presidente do *College* (LYNCH., 1965a, p. 386).

É verdade que Blyden defende o ensino das línguas clássicas europeias (grego e latim) e também o inglês, às quais faz aberta apologia, mas todas estas defesas estão relativizadas por uma necessidade de ensino do conhecimento dos contextos africanos e uma constante interpelação pela consciência do *ser africano*, uma vez mais a *Personalidade Africana* aparece. Porém, o projeto educacional procura uma nova síntese à *africana* que articule o ensino europeu em uma matriz cultural própria. Este ensino é visto por Blyden como uma fonte a mais, que permitirá o desenvolvimento e a potência de uma consciência seletiva africana.

Não podemos ignorar a ajuda dos estrangeiros. Como um povo que não há muito tempo foi removido da barbárie ancestral, precisamos de seus conselhos e cuidados; mas, afinal, se quisermos cumprir adequadamente o nosso destino como uma raça; se quisermos provar que não somos intrinsecamente uma raça não progressiva, devemos nos esforçar para compreender e entender a concepção que o amadurecimento nos deu. *Devemos desejar a ajuda dos europeus, não para nos europeizar, que sempre deve ser o trabalho de Sísifo, mas para nos ajudar a entender nossas próprias necessidades, a falar nossos próprios pensamentos, a expressar nossos próprios sentimentos e a atuar. Todo Estado, nação e raça devem lutar contra suas próprias batalhas internas* (grifo nosso). (BLYDEN; HENNESSY, 1872, p. 2, tradução nossa)<sup>118</sup>

Esta perspectiva é uma das pedras angulares que mostram em seu nacionalismo, um elemento fundacional que pretende a superação e contenção das formas “tradicionais”

---

our development has been unreasoning imitation. This we must try to avoid. But do not run to the other extreme of avoiding what is foreign simply because it is foreign. (BLYDEN, 1891, p. 30).

<sup>118</sup> We cannot ignore the aid of foreigners. As a people not far removed from ancestral barbarism, we need their counsel and fostering care; but, after all, if we are to fulfil properly our destiny as a race; if we are to prove that we are not inherently an unprogressive race, we must strive to understand and grasp the conception which nature has given to us. *We must crave the help of Europeans, not to Europeanize us, which must always be the labor of Sisyphus, but to help us to understand our own needs, to speak our own thoughts, to express our own feelings, and act ourselves out. Every state and nation and race must fight its own internal battles.* (BLYDEN; HENNESSY, 1872, p. 2)

africanas, europeias e do Islã, para constituir um complexo cultural próprio à África, desenhado de forma ampla em sua correspondência com J. Pope Hennessy, Administrador em chefe das colônias britânicas da África Ocidental, ao qual Blyden escreve em 1872 para pedir – ou exigir – a fundação de uma *Universidade Africana Ocidental* (BLYDEN; HENNESSY, 1872) que cumpra com este projeto.

O europeu é superável e é necessariamente superável no projeto político de Blyden ou como ele mesmo escreve em dezembro 11 de 1872 para Hennessy em um gesto revolucionário: “[...] A escravidão da mente é muito mais destrutiva do que a do corpo. [...]” (BLYDEN; HENNESSY, 1872, p. 13, tradução nossa)<sup>119</sup>.

É por isso que sua ambivalência é uma prática conectada a um núcleo, porque vai unindo parte dos complexos culturais que experimenta, mas sempre colocando na frente um núcleo subjetivo e filosófico *africano*: “[...] A África sempre resistiu e expulsou influências estrangeiras [...]” (BLYDEN, 1907, p. 18, tradução nossa)<sup>120</sup>. Esta permanência é articulada a uma crítica radical do *europeu*, que é reconhecido como o elemento invasor ou colonizador, o elemento que bloqueia a potencialidade africana: “[...] O tráfico de bebidas alcoólicas é a marca registrada da Europa esclarecida, o emblema de uma alta civilização.” (BLYDEN, 1907, p. 29, tradução nossa)<sup>121</sup>; ou seja, já existe em Blyden uma consciência descolonizadora, além da consciência histórica antes analisada: “[...] Mas não temos na história nenhum exemplo de um povo que se libertou da escravização de uma raça estrangeira, levou consigo ou reproduziu em seu novo lar a política ou a religião da raça dominante a quem eles haviam servido.” (BLYDEN, 1907, p. 21, tradução nossa)<sup>122</sup>.

A África não é para Blyden uma reprodução, é um complexo unificado que se posicionará ao lado dos demais complexos “nacionais continentais” “[...] Um poder africano que lideraria o respeito do mundo [...]” (BLYDEN, 1862, p. 73, tradução nossa)<sup>123</sup>. É por isso que a educação europeia não contém as ferramentas básicas para constituir este projeto, as ferramentas culturais europeias são úteis para a luta contra a opressão e a degeneração trazida

<sup>119</sup> The slavery of the mind is far more destructive than that of the body. (1872, p. 13)

<sup>120</sup> “Africa has always resisted and thrown off foreign influences [...]” (BLYDEN, 1907, p. 18)

<sup>121</sup> “The liquor traffic is the trade mark of European enlightenment, the emblem of a high civilization.” (BLYDEN, 1907, p. 29)

<sup>122</sup> But we have no example in history of any people going out of slavery to an alien race, carrying with them or reproducing in their new home the politics or religion of the dominant race whom they had served. (BLYDEN., 1907, p. 21).

<sup>123</sup> [...] an African power which would command the respect of the world [...] (BLYDEN 1862, p. 73)

pela promessa incompleta da modernidade europeia, mas não é a solução para o projeto africano.

Blyden busca uma nova estrutura político-social e cultural motivada por um profundo desejo modernizante e modernizador da África, esse desejo é um dos nós desencadeantes das contradições em seu pensamento, mas é também a chave para a proposição de um projeto estruturado de nação continental, que aduz a necessidade de um espírito cultural específico atribuído a essa nova nação particular. Essa será uma característica permanente dos projetos *Pan-africanos* e descolonizadores na África e tomará forma explícita nas teorias políticas de Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Sékou Touré, Kwame Nkrumah e Julius Nyerere.

Blyden era um moderno, a modernidade era para ele a chave para o melhormente das condições materiais africanas e principalmente o meio para a superação da situação imperial africana (BLYDEN, 1862), era o campo para o desenvolvimento das potencialidades africanas e a única via para a construção de uma nação e uma cidadania forte que defendesse os interesses da África e preservasse sua história e potencialidades culturais.

*A Nacionalidade Africana é a nossa grande necessidade, e Deus nos diz com a providência, que ele colocou a Terra diante de nós e nos pediu para ascender e possuí-la. Nunca iremos receber o respeito de outras raças até que possamos estabelecer uma nacionalidade poderosa (grifo nosso). Não devemos nos contentar com viver entre outras raças, simplesmente com sua permissão ou sua resistência, à medida que os africanos vivem neste país. Devemos construir estados Negros (grifo nosso); devemos estabelecer e manter várias instituições; devemos fazer e administrar leis, erguer e preservar igrejas, e apoiar a adoração de Deus; devemos ter governos; devemos ter nossa própria legislação; devemos construir navios e navegar neles; devemos fazer comércio, instruir as escolas, controlar a imprensa e, assim, ajudar a moldar opiniões e orientar os destinos da humanidade. A Nacionalidade é uma ordenança da natureza (grifo nosso). O coração de cada verdadeiro Negro anseia uma nacionalidade distinta e separada (BLYDEN, 1862, p. 75-76, tradução nossa)<sup>124</sup>*

Sua política é uma proposta para a modernização e está intimamente conectada com a constituição de um *novo ser africano* cidadão e com sua própria cultura, assim como de uma

---

<sup>124</sup> An African nationality is our great need, and God tells us by his providence that he has set the land before us, and bids us go up and possess it. We shall never receive the respect of other races until we establish a powerful nationality. We should not content ourselves with living among other races, simply by their permission or their endurance, as Africans live in this country. We must build up negro states; we must establish and maintain the various institutions; we must make and administer laws, erect and preserve churches, and support the worship of God; we must have governments; we must have legislation of our own; we must build ships and navigate them; we must ply the trades, instruct the schools, control the press, and thus aid in shaping the opinions and guiding the destinies of mankind. Nationality is an *ordinance of Nature*. The heart of every true negro yearns after a distinct and separate nationality. (BLYDEN, 1862, p. 75-76) (Cursivas Nossas).

nova nação que desfrute todos os produtos dos progressos técnicos e comerciais, mas que também participe ativamente no mundo como fonte de novidades e como uma cultura forte.

Neste caso voltamos a lembrar, a modernidade não pode ser confundida com os princípios positivistas centrados na ideia do progresso, senão que esta tem a ver mais com uma atitude cultural de controle e criação ou projeção de um futuro<sup>125</sup> (BERMAN, 1986), esta atitude também pode tomar a forma do reconhecimento das contradições implícitas neste projeto e pode projetar novas sínteses, a atitude modernizadora não se precisa encaixar nos padrões que lhe precedem, no entanto pretende criar novos padrões, este é o caso de Blyden, que claramente critica profundamente os elementos modernizantes europeus e pretende constituir novos, criados a partir de uma matriz africana. A modernidade não é a simples adoção de padrões europeus, também são “[...] as múltiplas e multisseculares forma de rebelião contra suas infâmias.” (GRÜNER, 2010, p. 267, tradução nossa)<sup>126</sup>.

Teshale Tibebu (2012, p. 76) coloca que a visão moderna de Blyden pode definir-se a partir da ideologia da lei do progresso, como a adoção de uma perspectiva modernizante no sentido eurocêntrico, que vê na África um estado de atraso que precisa de desenvolvimento, no sentido de adotar as estruturas culturais ocidentais. Blyden coloca esta questão, defende e propaga esta visão em diversas partes de seus textos: “[...] Uma ferrovia, passando por este país, curaria todos esses males e conferiria bênçãos incalculáveis às pessoas [...]” (BLYDEN, 1872-1873, p. 123, tradução nossa)<sup>127</sup>.

Mas neste caso também apresenta outra cara, que não pode ser reduzida a esta perspectiva modernizadora eurocêntrica e que não esgota seu objeto, ele relativiza no mesmo momento suas visões, emprega frases e visões que transmitem outra perspectiva, uma visão crítica da modernidade como progresso. Uma adoção do progresso? Sim, mas acoplada àquilo permanentemente procurado em seus textos, o africano.

---

<sup>125</sup> “[...] Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor — mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos em um turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar [...]”. (BERMAN, 1986, p. 15)

<sup>126</sup> “[...] las múltiples y multisseculares formas de rebelión contra sus infamias. (GRÜNER, 2010, p. 267).

<sup>127</sup> A railway, passing through this country, would cure all these evils and confer incalculable blessings upon the people. (BLYDEN, 1872 -1873, p. 123)

A modernidade em Blyden não é só o desenvolvimento material, científico, comercial, são também as ideias de emancipação, uma profunda visão libertadora das cadeias que sujeitam ao *africano* e ao *negro*, sua modernidade radica no desejo de emancipação, de onde propõe uma *Nacionalidade Africana* que liberte e construa um futuro aberto, sem determinantes abstratas de uma cristianização fracassada e um desenvolvimento contraditório (BLYDEN, 1891, 1907, 1994b): “[...] O comércio moderno em seus agentes é a mais poderosa desvantagem para todas as ideias sustentadas pelo missionário [...]”. (BLYDEN, 1891, p. 13, tradução nossa)<sup>128</sup>, aqui radica sua modernidade.

Blyden entendeu isto muito bem, seu desejo, seu futuro, sua síntese é uma aposta pela modernidade, o que deveríamos ler como a crítica a tudo e uma procura por novas sínteses: a *emancipação, liberdade e libertação* das ataduras do passado – imperialismo, escravidão, necessidades materiais e práticas tradicionais destrutivas –. A porta mais marcada do pensamento de Blyden é sua atitude moderna, a dialética permanente de combater as “verdades” solidificadas, uma relativização dos conteúdos ditos de canônicos europeus e também de toda expressão idealizada tradicionalista, às vezes isto é cumprido e outras não, mas o fato existe como determinante em sua obra. O que não significa que a sua visão não guarde uma tensão com estas estruturas ideológico-discursivas, sua obra é, como já falamos, ambivalente.

Também esta política adota o programa de uma “missão civilizadora” (TIBEBU, 2012) que toma como sujeito histórico ao Afro-americano e como responsável política a República da Libéria<sup>129</sup>, esta é a encarregada de avançar no processo de criação do projeto nacional, é a porta de avanço da autonomia e da capacidade africana e Negra, o princípio responsável pela “nova civilização africana”. Em seu projeto a Libéria é o exemplo prático da política africana, da modernidade e a peça empírica ao redor da qual constrói seu discurso nacionalista e seus projetos continentais.

Do ponto de vista desta República [Libéria], como um Estado soberano e independente, que possui a língua inglesa – o maior dos instrumentos humanos para a obtenção da cultura geral e para a difusão de informações – é impossível calcular a extensão e a profundidade da influência que ela

---

<sup>128</sup> Modern commerce in its agents is a most potent drawback to all the ideas held up by the missionary. (BLYDEN, 1891, p. 13)

<sup>129</sup> Estes três elementos são recorrentes e característicos do pensamento Afro-American e *Pan-africano*. E define em grande medida o pensamento político e práticas em Marcus Garvey (ADELEKE, 1998; M'BAYO, 2004).

poderia exercer em nome da África e da raça africana. (BLYDEN, 1907, p. 8, tradução nossa)<sup>130</sup>.

[Libéria] É um centro de onde começa a irradiar para diferentes pontos dessa terra a luz do cristianismo. Há quinze mil africanos civilizados e cristianizados que se esforçam para realizar o duplo trabalho de estabelecer e manter uma nacionalidade independente e de apresentar o Evangelho entre incontáveis milhões de homens bárbaros e não evangelizados. Sua residência de apenas trinta anos naquela costa já provocou revoluções importantes e saudáveis na condição desta porção da África. (BLYDEN, 1862, p. 40, tradução nossa)<sup>131</sup>

Além da Libéria, também existe um sujeito histórico, uma potência social que carrega a responsabilidade e os conhecimentos para a constituição de uma nação continental moderna à africana, esse sujeito é o grupo de retornados, os Afro-americanos que têm o poder modernizador e suas ferramentas, os que historicamente alcançaram a fundação da República da Libéria. Este ponto introduz um elemento também permanente na filosofia e teoria *Pan-negrista*, o retorno daqueles que foram escravizados, para a construção de uma nação forte que permita a superação estrutural e histórica da escravatura como a superação de uma divisão ontológico cultural, social e política. “[...] Agora chegou a hora do retorno dos exilados, eles são a única agência que, seja para o trabalho religioso ou secular, pode afetar as mudanças generalizadas para o bem. A providência exige restauração [...]” (BLYDEN, 1891, p. 19-20, tradução nossa)<sup>132</sup>

Estes dois elementos – a missão civilizadora e o sujeito histórico – introduzem no projeto e pensamento de Blyden uma série de contradições, por um lado é tentado no percurso de sua obra, defender um substrato histórico africano permanente, com amplas potencialidades que resistiu à escravatura e ao imperialismo, mas ao mesmo tempo coloca limites a isto, os quais só são superáveis por um sujeito “assimilado”.

Não é necessário que eu pare aqui para reconfirmar as vantagens que resultariam do retorno de experimentados agricultores e qualificados mecânicos, a influência que exerceriam sobre as tribos na reconciliação de suas diferenças, colocando-se em suas guerras como árbitros e mediadores

---

<sup>130</sup> From the standpoint of this Republic, as a sovereign and independent State, possessed of the English language—that greatest of human instruments for obtaining general culture and diffusing information—it is impossible to calculate the extent and depth of the influence she might wield in behalf of Africa and the African race. (BLYDEN, 1907, p. 8)

<sup>131</sup> It is a center [Liberia] whence is beginning to radiate to different points of that land the light of Christianity. There are fifteen thousand civilized and Christianized Africans striving to accomplish the twofold work of establishing and maintaining an independent nationality, and of introducing the Gospel among untold millions of unevangelized and barbarous men. Their residence on that coast of only thirty years has already brought to pass important and salutary revolutions in the condition of that portion of Africa. (BLYDEN, 1862, p. 40).

<sup>132</sup> Now the time has come for the return of the exiles, and they are the only agency which, whether for religious or secular work, can affect any widespread changes for good. Providence demands restoration. (BLYDEN, 1891, p. 19-20)



desinteressados, as lições que eles poderiam transmitir sobre vários elementos e aplicações da vida civilizada. Imagine o resultado de cem mil Negros da América estabelecidos no país Yoruba, com seu conhecimento e prática, o uso não só dos instrumentos de paz, mas também dos instrumentos de guerra. (BLYDEN, 1891, p. 23, tradução nossa)<sup>133</sup>

No caso do sujeito histórico, um dos pontos mais contraditórios em Blyden é a crítica da escravidão e seus efeitos na África, que ao mesmo tempo coloca ao sujeito da escravização como o sujeito histórico e político da África, aquele que estava mais ligado com ela, aquele que sofreu com ela, mas que foi “civilizado”. Por quê? Sua dicotomia entre o interior africano e o litoral, o primeiro como *bom selvagem* e o segundo em degeneração – pela influência europeia – dirige-nos a pensar que aqueles que foram escravizados e vivem no mundo ocidental, naquela modernidade “moralmente fracassada”, não seriam os indicados para a fundação da nova nação moderna, mas Blyden argumenta que este é o sujeito histórico necessário.

A solução de Blyden para estas contradições são voltas retóricas que propõem, por exemplo, no caso de seu sujeito histórico, uma essência africana que não foi transformada, nem pela escravidão e que é a chave do retorno: “[...] Levados de casa para uma terra distante, e submetidos a uma escravidão do tipo mais cruel, sobreviveram. Nós ainda mantemos o *nosso caráter distinto* (grifo nosso), como um povo [...]” (BLYDEN, 1862, p. 48, tradução nossa)<sup>134</sup>. Poderíamos arriscar a interpretação dizendo que esta chave está intimamente relacionada com sua teoria da raça – tomando em conta que para Blyden os *mulatos* estão fora deste sujeito histórico, por sua “degeneração”<sup>135</sup> – há marcadas relações entre raça e o continente em sua obra, o que propõe uma interpretação dirigida à restituição da “geografia humana”.

Não pode esquecer-se que este olhar também tem um fundo que procura a autenticidade, ou seja, estão acoplados a um projeto de modernização que precisa de uma consciência seletiva e que procura a nação continental unificada, portanto, é um fato que Blyden introduz estes mecanismos em seu projeto político, mas também procura organizá-los

---

<sup>133</sup> It is hardly necessary for me to stop here to recommit the advantages which would flow from the return of experienced agriculturists and skilled mechanics; the influence they would exert upon the tribes in reconciling their differences, settling their wars as disinterested mediators and arbitrators, and the lessons they would impart in the various elements and appliances of civilized life. Imagine the result of one hundred thousand Negroes from America settled in the Yoruba country, with their knowledge of, and practice in, the use not only of the implements of peace, but of the instruments of war. (BLYDEN, 1891, p. 23)

<sup>134</sup> Carried away from home to a distant land, and subjected to a slavery of the most cruel kind, we have survived. We still retain our distinct character as a people, so that it may be said of us, as of the Israelites in Egypt... (Blyden E, 1862, p. 48)

<sup>135</sup> Ver parte (2.2.2).

dentre múltiplas fontes, uma vez mais os exemplos das religiosidades e de suas etnografias são expressões deste ponto de vista. É uma contradição marcada, mas aponta para uma nova síntese e não para uma reprodução do vivido.

Isto se justifica porque para Blyden, o *negro* e o *africano* estão predestinados à África, é um lugar e projeto ao que tem a responsabilidade de voltar “[...] nós consideramos isto como uma chamada providencial para os africanos em todos os lugares, para “levantar-se e possuir a terra,” em um sentido que não seja meramente construtivo e figurativo, mas verdadeiramente literal [...]” (BLYDEN, 1862, p. 73, tradução nossa)<sup>136</sup>. Este ponto pode ser entendido em código de crítica aos discursos Afro-americanos, que na época propunham um Estado Negro no sul dos Estados Unidos e/ou a proposição de luta contra a segregação e por mais direitos, em contraposição à “Volta à África” (SHEPPERSON, 1960, 1964). Este será um debate permanente nos grandes movimentos *Pan-africanos*, exemplificado no debate de Marcus Garvey e W. E. B. Du Bois. Blyden defende a volta à África, critica os discursos de melhoramento das condições raciais nos EUA e exemplifica a “volta à África” com mostras de “êxito”, como os africanos retornados do Brasil a Lagos (BLYDEN, 1891, p. 23).

Mas gostaríamos de lembrá-los que há uma fé contra a razão, contra a experiência, que consiste em acreditar ou fingir acreditar em muito importantes proposições sobre provas muito finas e manter opiniões sem qualquer justificação válida. Deve ser claro para cada pensamento e mente imparcial, que não pode nunca ocorrer que neste país [EUA] aconteça à igualdade, social ou político, entre brancos e negros. (BLYNDEN, 1862, p. 70, tradução nossa)<sup>137</sup>

Blyden procura a modernização e isto o faz cair na reprodução de um discurso da necessidade imperial como um estágio a ser cumprido para a unificação do continente, suas viagens ao interior se encaixam neste contexto, mas no profundo de seu pensamento sempre tem um objetivo, a constituição de um espaço autônomo africano e Negro: “[...] Eles [Franceses, Ingleses, Alemães] estão gradualmente reparando os lugares desperdiçados e ensinando os nativos a fazer o melhor uso possível de seu próprio país, preparando-os para

---

<sup>136</sup> We regard it as a providential call to Africans everywhere, to “go up and possess the land;” so that in a sense that is not merely constructive and figurative, but truly literal [...] (BLYDEN, 1862, p. 73).

<sup>137</sup> But we would remind them that there is a faith against reason, against experience, which consists in believing or pretending to believe very important propositions upon very slender proofs, and in maintaining opinions without any proper grounds. It ought to be clear to every thinking and impartial mind, that there can never occur in this country an equality, social or political, between whites and blacks (BLYDEN, 1862, p. 70).

sua própria prosperidade e preparando-os para os exilados em terras distantes que desejam retornar a sua casa ancestral [...]” (BLYDEN, 1895, p. 328, tradução nossa)<sup>138</sup>.

As proposições presentes em suas caracterizações e defesas dos costumes e instituições africanas, sua defesa do Islã e sua *Teoria Crítica Racial* tem em sua estrutura este projeto. Cada análise, articulação e exposição destes temas, assim como suas atuações práticas – a proposição e promoção de uma Igreja Africana Ocidental (BLYDEN, 1891; LYNCH, 1964), uma Universidade Africana Ocidental (BLYDEN; HENNESSY, 1872) e o melhoramentos das relações diplomáticas entre Serra Leoa e Libéria (BLYDEN, 1994b; LYCNH, 1965a) – viram justificativas e passos para este projeto nacional, que lido a partir da hermenêutica exposta até aqui, expõe a proposição de um novo projeto, um projeto estrutural e culturalmente africano como nova síntese, “[...] A África proporcionará um desenvolvimento da civilização que o mundo nunca testemunhou. Sua grande peculiaridade será seu elemento moral [...]” (BLYDEN, 1862, p. 82-83, tradução nossa)<sup>139</sup>.

O projeto nacional proposto por Blyden não é uma “imitação”, nem a proposição de um modelo europeu, além, é uma nova síntese que articula às potencialidades culturais, religiosas, sociais e modernizadoras projetadas para uma nova modernidade, à *africana*.

Esta nova modernidade é a que configura a *Personalidade Africana*, todos os elementos confluem na proposição encarnada pela biografia de Blyden, a personalidade seletiva, capaz de utilizar as potencialidades da modernização europeia e as potencialidades dos complexos, religiosos, culturais e sociais africanos, a síntese é a *Personalidade Africana*, um núcleo essencializado, que em sua obra permanece na transformação e devir da história e que permite construir novas sínteses africanas.

Seu nacionalismo não é apologético, está enraizado em profundas críticas à ordem estabelecida, críticas à atividade missionária, à incapacidade de unificação do interior, ao discurso europeu sobre o *africano* e as práticas imperiais e coloniais:

Mas não seja por suposto um momento que, porque afirmamos que nossas opressões e aflições estão sob a imediata permissão de Deus, portanto, justificamos nossos opressores em seu tratamento cruel sobre nós. De jeito nenhum. Consideramos que todos os homens, respeitando uns aos outros,

<sup>138</sup> They [French, English, and Germans] are gradually repairing the waste places and teaching the natives to make the best possible use of their own country, by fitting it up for their own prosperity and preparing it for the exiles in distant lands who may desire to return to the ancestral home. (BLYDEN, 1895, p. 328)

<sup>139</sup> Africa will furnish a development of civilization which the world has never yet witnessed. Its great peculiarity will be its moral element. (BLYDEN, 1862, p. 82-83)

nascem igualmente livres, tendo o mesmo “direito inalienável à vida, à liberdade e à propriedade”, e que aqueles que, por força de um poder superior, assumiram autoridade ou que por qualquer outra causa, privaram os seus semelhantes desses direitos, são ladrões, no sentido mais estrito daquela palavra, e, como tais, são culpados e temerosos responsáveis frente ao “Juiz de toda a Terra”. (BLYDEN, 1862, p. 49, tradução nossa)<sup>140</sup>

Os pressupostos de alguns dos anglo-saxões com referência à raça africana são certamente injustificáveis. Eles aborrecem a história, sagrada e profana, e estabelecem teorias teológicas e filosóficas em oposição ao senso comum, para agenciar seu ponto de vista. Mas “os dias da autoridade arbitrária estão contados e, mesmo em matéria de teologia, os homens vão pensar e decidir como seres livres e racionais” (BLYDEN, 1862, p. 50-51, tradução nossa)<sup>141</sup>

Esta complexa perspectiva completa-se com sua proposição de uma unidade racial e histórica – analisada na parte (2.2.2 e 2.2.3) –, que acompanhada com uma visão geopolítica, que percebe os complexos continentais como unidades políticas com maior capacidade e potencialidade<sup>142</sup>. Blyden coloca como objetivo de seu nacionalismo a unificação cultural, social, econômica e institucional da África, o que complementa a tríade propositiva e fundadora do *Pan-africanismo*: a modernização, o nacionalismo e a unidade continental.

Precisamos de algum poder africano, um grande centro da raça onde nossa força física, pecuniária e intelectual pode ser coletada. Precisamos de algum ponto em que tal influência possa surgir em prol da raça como deveria ser sentida pelas nações. Estamos agora tão espalhados e divididos que não podemos fazer nada [...] Enquanto continuarmos divididos assim, só podemos aguardar imposições. Enquanto vivermos simplesmente pelo sofrimento das nações, devermos esperar estar sujeitos aos seus caprichos (BLYDEN, 1862, p. 74, tradução nossa)<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> But let it not for one moment be supposed that, because we hold that our oppressions and afflictions are under the immediate permission of God, therefore we justify our oppressors in their cruel treatment of us. By no means. We hold that all men, with respect to each other, are born equally free, having the same “inalienable right to life, liberty, and property;” and that they who, by reason of superior power, assumed authority, or for any other cause deprive their fellow-men of those rights, ‘are robbers, in the strictest sense of that word, and, as such, are guilty and fearfully responsible to the “Judge of all the Earth.” (BLYDEN, 1862, p. 49)

<sup>141</sup> The assumptions of some of the Anglo-Saxons with reference to the African race, are surely unwarrantable. They stultify history, sacred and profane, and set up theological and philosophical theories in opposition to common-sense, to carry their point. But “the days of arbitrary authority are numbered, and, even in matters of theology, men will think and decide as free and rational beings.” (BLYDEN, 1862, p. 50-51)

<sup>142</sup> Esta perspectiva é fundante e recorrente em todo o pensamento *Pan-africano*.

<sup>143</sup> We need some African power, some great center of the race where our physical, pecuniary, and intellectual strength may be collected. We need some spot whence such an influence may go forth in behalf of the race as shall be felt by the nations. We are now so scattered and divided that we can do nothing [...] So long as we remain thus divided, we may expect impositions. So long as we live simply by the sufferance of the nations, we must expect to be subject to their caprices. (BLYDEN, 1862, p. 74)

#### 4. Pan-Negrismo e Geografia: na procura da “reconquista”, a “Missão Civilizadora” e o “Sujeito Histórico”.

El “espíritu de la utopía” comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo – ¿último?– intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del proceso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente. (ECHEVERRÍA, 2011, p. 110)<sup>144</sup>

Para compreender melhor a relação entre as ideias produzidas, a geografia política africana e a posição dos setores políticos nos quais o *Pan-Negrismo* toma forma, pretendemos explicar alguns elementos epistêmicos, políticos e geográficos marcantes da trajetória do pensamento político *Pan-Negrista*, de sua transição do caráter teológico para seu caráter político secular.

Como já foi explicado e analisado ao longo deste trabalho, neste período específico o conceito *África* não necessariamente significa ou se traduz em um complexo geográfico-geológico continental, implica em vez disso, uma imaginação política e racial que se projeta a um “povo”, que se procura incessantemente identificar em sua história, potencialidades e capacidades. Este sentido implica uma geografia do pensamento, que se refere diretamente aos setores sociais receptores das correntes *Pan-negristas* e sua visão geográfica, social e política sobre África.

Como colocou Valentin V. Mudimbe (1988) a imaginação da África e, portanto, o conhecimento secreto produzido sobre ela, não pertence simplesmente às imaginações ocidentais sobre África, mas também se reproduz nas próprias proposições teóricas africanas, que pertencem à ordem epistemológica Ocidental. Este problema é próprio deste período analisado, pois seu pensamento principalmente de matiz teológico tem a forma de um pensamento de resistência, o qual significa um pensamento que determina sua pauta reflexiva em tensão e em luta com um pensamento hegemônico que exerce poder, portanto, seu caráter é determinado por esta lógica, dinâmica e temática. Este pensamento construiu progressivamente limites às projeções ideológicas coloniais sobre África e tem como objetivo geral o estabelecimento de uma consciência própria africana, mas que guarda uma tensão dialética com a proposição hegemônica e ideológica.

---

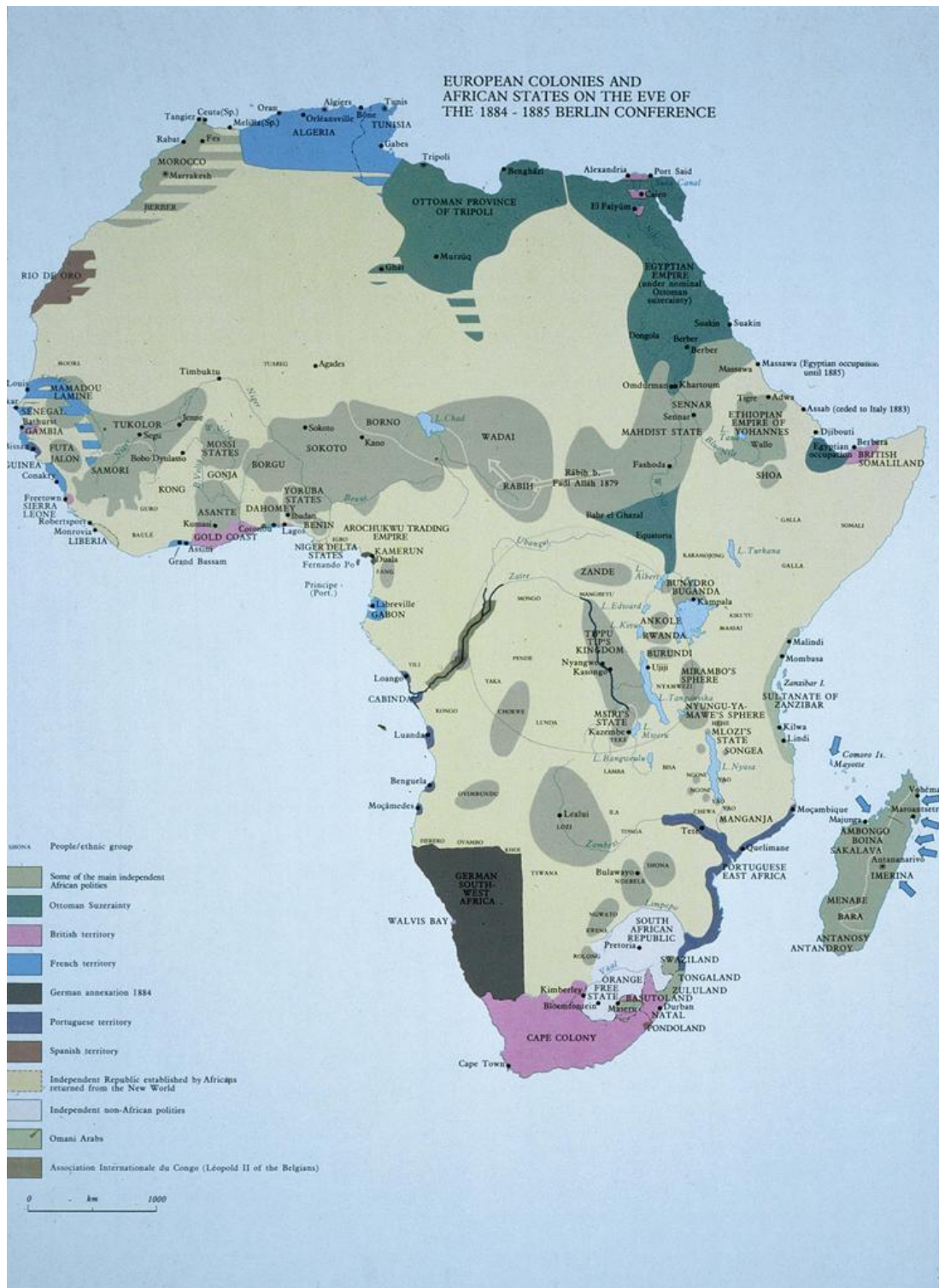
<sup>144</sup> O “espírito da utopia” começaria no final do século XIX uma nova – última? – tentativa de se concretizar na orientação progressista do processo de modernização; a tentativa cujo fracasso estamos experimentando atualmente (ECHEVERRÍA, 2011, p. 110, tradução nossa)

Esta é uma das chaves às quais quiséramos recalcar e analisar em relação ao estudado até agora, para caracterizar o sentido e alcance que essa “consciência africana” geral tem em um período de profunda transformação da África, um que como colocou Albert Adu Boahen se apresentou “[...] como marco do fim da África antiga e o nascimento da África moderna [...]” (2010, p.47) e que também não pode ver-se a partir das exagerações em relação ao protagonismo europeu e seu alcance a nível continental (AJAYI, 2010), estas variáveis são intrínsecas e determinantes do *Pan-Negrismo*.

O *Pan-negrismo* é determinado por estas condições gerais, os circuitos de intercâmbio intelectual, a estruturação de suas expressões sociais e os centros institucionais desta corrente, são determinados por estas dinâmicas, no plano epistêmico e no plano institucional. A realidade geográfica e imaginativa da África que o *Pan-Negrismo* inaugura é uma estruturada a partir da expansão dos circuitos do Capitalismo mercantilista, dos quais os grupos afro-americanos e caribenhos formavam uma parte essencial na história intelectual do continente.

Este mundo era relativamente pequeno em termos geográficos em relação ao território africano em sua totalidade, sua influência se concentrava em pontos muito específicos da África, principalmente nas costas, relacionadas ou dependentes dos circuitos do Capitalismo Mercantilista. Como apontou Samir Amin (1973,1974, 1993), o capitalismo e seus fenômenos sociais não podem ser pensados como processos rápidos e totalizantes do mundo africano, além são processos compostos e progressivos que articulam diversos modos de produção e produzem formações sociais diferentes articuladas entre si, no marco de um processo expansivo das relações sociais capitalistas, que progressivamente transformam às estruturas sociais entre 1600 e 1800 na forma de Capitalismo Mercantilista e que no século XIX se constituem em um processo de integração das formas comerciais e políticas africanas ao Capitalismo, por meio do avanço colonial. Nos dois processos, a concentração dos elementos se encontra principalmente nas costas, que se transformam em polos ricos, constituindo o “interior” em reservas de mão de obra – principalmente na costa ocidental da África – (AMIN, 1974).

Mapa 1 – Colônias europeias e estados africanos na véspera da Conferência de Berlim (1884-85)



Fonte: (ARTstor Slide Gallery).

O Pan-negrismo é inerente a este processo, nasce dele e é determinado por ele, participa estritamente nos pontos geográficos dependentes deste processo e sua expressão se concentra nos principais pontos de intercâmbio da estrutura Mercantilista e dos pontos conectores que facilitavam a integração capitalista. As camadas intelectuais existiam dentro deste contexto específico e, portanto, eram determinadas por sua lógica expansiva inerente, o qual colocava um contexto de transformação cultural, social e econômica como elementos determinantes da força intelectual nas capas cosmopolitas situadas nestes pontos.

Seu pensamento é situado e cifrado por este mundo, por isso sua forma toma como eixo central o elemento da raça como o primeiro elemento definidor de uma imaginação da *Unidade Africana*, expressa pelos movimentos teológico-religiosos. Neste sentido concordamos conceitualmente com Paul Gilroy (2001) ao colocar como unidade de análise geográfica das contraculturas da modernidade ao *Atlântico Negro*, o qual é o espaço de formação conceitual das críticas *Pan-negristas*, que no caso africano estão enlaçadas aos setores articuladores do processo expansivo e integracionista do capital e, portanto, não podem ser vistos como fenômenos totalizadores da realidade social, econômica, política e cultural continental neste período.

Este ponto é central, porque nos permite elucidar algumas hipóteses e problemas recorrentes em alguns textos analíticos do *Pan-Africanismo*: a) O *Pan-Africanismo* é um fenômeno importado; b) O *Pan-Africanismo* não tinha substância material no continente; c) o *Pan-africanismo* “volta à África” na década de 50:

a) O *Pan-Africanismo* é um fenômeno importado: como colocamos no capítulo 1, em uma parte da bibliografia (P.E.A, 2014) que analisa o *Pan-Africanismo* existe uma insistência em explicar sua formação como um fenômeno externo, nascido nos EUA e exportado à África. Esta visão parece-nos errada, primeiro porque assume as realidades geográficas do século XVIII e XIX como se foram as do século XX, com suas categorias continentais. A insistência na tese da exterioridade do fenômeno intelectual *Pan-africano* e *Pan-negrista* conjectura a relação entre afro-americanos e africanos como sujeitos a unidades políticas e continentais definidas e separadas, com o qual se erra, pelo fato de que as correntes intelectuais sempre se pensaram além das nascentes formações político nacionais. Isto é válido tanto para o Caribe e os EUA, onde uma boa parte das populações afrodescendentes não se reconhecia, nem eram reconhecidos nos projetos dos Estados Nação, daqui o



movimento afro-americano separatista que procurava em África uma entidade política própria.

No caso africano, acontece uma coisa similar, as ideias de territorialidade política e nacionais aparecem nos pontos conectados aos circuitos mercantis, é onde aparecem sínteses intelectuais próprias que contribuíram para a formação e transformação do *Pan-negrismo*, o caso das elites intelectuais *Fanti* na Gold Coast é exemplar disto, onde as reflexões em relação à Nação, colocam já ideias políticas continentais (GEISS,1974), ou seja, a recepção das ideias e correntes teológicas e políticas movimentadas no *Atlântico Negro* não eram marcadas por uma “passividade”, mas por uma receptividade que reflexionava seu conteúdo e construiu novas sínteses, como estudamos no caso do *Etiopianismo* e das reflexões de Edward Wilmot Blyden.

A África do século XIX é muito mais rica e diversa que as elites intelectuais ou *intelligentsias* dos espaços urbanos africanos, mas esta atuação é também africana, influenciaram profundamente na formação das instituições políticas, sujeitos e movimentos sociais. A projeção político-mítica africana desenvolvida neste período, não é patrimônio exclusivo dos afro-americanos, nem estes formaram parte de uma relação unidirecional dirigida aos africanos, foi um processo dialético, aonde os africanos participaram criativamente na formação das novas sínteses político-religiosas.

b) O *Pan-Africanismo* não tinha substância material: Esta tese refere-se a outro argumento socializado como crítica à falta da cristalização de instituições e políticas *Pan-africanas* no período pós-independência, mas que podemos adiantar alguns critérios graças à análise histórica realizada em relação a seu surgimento. A colocação rápida de uma crítica em relação a um movimento político, ignorando sua própria história cria um efeito de abstração pura, que elimina a relação com os processos concretos.

O *Pan-africanismo* e neste caso específico o *Pan-negrismo* tem uma história substancial, com bases e raízes no próprio processo expansivo do capitalismo, no qual intervém materialmente e ao qual procura superar, sua substância histórica está nas redes intelectuais criadas como formas de resistência e reconfiguração crítica dos processos de modernização e transformação da África. Têm suas peculiaridades, que não podem ser comparadas com outros processos, como o acento na questão racial só podia ser central para um continente marcado profundamente por esta relação e, portanto, sua eleição primeira pela

unidade em termos raciais tem a ver com isto, esta é sua substância primeira, a superação desta realidade.

c) o *Pan-africanismo* “volta à África” na década de 50: como já explicamos anteriormente, as teses de uma “volta à África” do *Pan-africanismo*, depois da conferência Pan-africana de 1945 em Manchester é uma tese errada, pelo fato de que as tradições de pensamento *Pan-Negristas* já tinham esferas de influência, instituições e movimentos políticos na África desde o século XIX, processos que não pararam, mas que continuaram e se expandiram acompanhando o processo expansivo do capitalismo e em específico o colonialismo. O substrato social das ideias de *Unidade* – como saída às contradições sociais interpostas pelo colonialismo – eram as *intelligentsias* da África do Sul, da África Ocidental e também da África Oriental desde este período.

Além destas teses, a questão da geografia merece uma elucidação. Como mostraram Valentin V. Mudimbe (2013) e Robin Derricourt (2011) o tratamento geográfico da África precisa de uma visão crítica permanente, pelo fato de estar cruzada por elementos imaginativos, projetados desde posições eurocêntricas, etnocêntricas e profundamente marcados pela imaginação colonial do mundo. A ideia de África é produto de um longo processo de construção conceitual, que implicou processos epistêmicos e relações sociais históricas. Isto é válido para o próprio sentido conceitual de “continente” e a conceptualização geográfica global do mundo, como mostraram Martin W. Lewis e Kären E. Wigen em seu excelente trabalho *The Myth of Continents. A Critique of Metageography* (1997).

Nos períodos estudados neste capítulo, a construção continental-conceitual do mundo jogava um papel central na definição política global e na estruturação das relações sociais expansivas que o capitalismo propunha ou, como colocam Martin W. Lewis e Kären E. Wigen: “[...] Apesar da divisão crescente e ubíqua da terra na Europa, Ásia e África (com as Américas como uma adição posterior), tais “partes” da Terra não foram necessariamente definidas explicitamente como continentes antes do final do século XIX.” (LEWIS; WIGEN, 1997, p. 28-29, tradução nossa)<sup>145</sup>

Essa África estava marcada por processos específicos e era projetada a partir de categorias históricas específicas, esta lógica expressava-se no plano ideológico como uma luta

---

<sup>145</sup> “[...] Despite the ancient and ubiquitous division of the earth into Europe, Asia, and Africa (with the Americas as a later addition), such “parts” of the earth were not necessarily defined explicitly as continents prior to the late nineteenth century.” (LEWIS; WIGEN, 1997, p. 28-29)

por sua definição, o *Pan-negrismo* e seus expoentes eram conscientes deste elemento, todos procuravam uma definição para um espaço geográfico, no qual o poder imperial concentrava seu aparelho de controle, procurando definir limites e identidades. Deste ponto específico é do qual parte o *Pan-africanismo*, a procura de uma definição emancipadora do espaço e dos sujeitos identificados com ele. Se como colocou Achille Mbembe (2001, 2014), a *Razão Negra*, concentrou suas energias em criar a tensão teórica entre *África* e *negro*, o *Pan-negrismo* primeiro e o *Pan-africanismo* depois, procurou definir e redefinir esta tensão, em favor de uma definição endógena aos grupos intelectuais inseridos na dinâmica expansiva desta tensão e identificados por estes conceitos.

Este fato geográfico marcou profundamente o pensamento político projetado sobre África, pela própria necessidade e posição dos intelectuais *Pan-Negristas* no período estudado. Com analisamos com Blyden, o pensamento *Pan-Negrista* se caracteriza por duas persistências ou desejos profundos que acompanham a procura do conteúdo da *Unidade Africana*: a) a forma de uma missão civilizadora e b) a procura, construção ou identificação de um sujeito histórico que desenvolverá esta missão. Estas meta-teorias são elementos pouco identificados nos estudos sobre o *Pan-africanismo* e podem explicar-se em grande medida pelo mundo material e social da época e pelos macroprocessos sociais nos quais o pensamento *Pan-Negrista* se desenvolve.

A) *Missão civilizadora*: pensar a modernização da África e a construção de uma entidade política autônoma no século XIX passava pela reflexão da expansão geográfica da “África das costas”, pensada esta, a partir das categorias críticas que o pensamento *Pan-Negrista* propunha em tensão ao pensamento “ocidental”, ou seja, uma África cristianizada à africana. Esta reflexão tinha uma forma e direção: da costa ao interior. Era preciso, na imaginação política *Pan-Negrista*, a expansão das formas de relacionamentos sociais que imperavam nas costas e nos pontos conetores da África mercantilista.

Como notamos na análise dos intelectuais e as ideias da época, o pensamento *Pan-negrista* era um pensamento modernizador, tinha como elemento central a educação e a homogeneização dos contextos particulares africanos para um conjunto social que se reconheceu culturalmente, primeiro na raça e depois na cidadania. Neste sentido, o conteúdo destes elementos era sempre ambivalente, pretendiam articular às culturas “tradicionais” a um conjunto político próprio, diferencial e definido endogenamente, o exemplo paradoxal é a

articulação que Edward Wilmot Blyden faz das culturas islamizadas e dos “costumes africanos” como a poligamia<sup>146</sup>, etc.

Esse movimento é contraditório, porque na própria base de sua reflexão encontra-se a aceitação dos elementos da ideologia colonial a qual é criticada pelo *Pan-negrismo*, sua epistemologia é possível pela relação tensional e dialética com a matriz interpretativa a que critica. No caso do *Etiopianismo*, como uma das primeiras correntes que expressa a ideia da *Unidade Africana* é muito claro esse efeito, o cristianismo toma uma forma política africanizada, constituindo-se em uma hermenêutica própria dos escritos bíblicos que, a partir de um horizonte específico da relação *Etiópia-África*, radicaliza sua leitura e se institucionaliza, mas não rompe com a própria fé cristã, ao contrário, vê nela a única saída para a situação social e religiosa que critica.

Esta estruturação do pensamento *Pan-Negrista* reproduzirá a adoção conceitual de uma missão civilizadora, nascida nos pontos onde as camadas intelectuais se situavam. Contextualizada em dois processos que marcam sua estrutura: o imaginário afro-americano e a demanda de autonomia.

A missão civilizadora se estrutura de forma mais radical nos pontos de concentração onde a “volta à África” afro-americana tem um papel protagonista dentre as camadas intelectuais, principalmente na República da Libéria e na Serra Leoa, nelas o imaginário afro-americano hegemônico, por exemplo, presente vivamente em Edward Wilmot Blyden e Alexander Crummell, parte do preceito de que o retornado traz um maior conhecimento técnico e intelectual, pelo qual é seu dever ensinar para os africanos esses conhecimentos, superando com isso sua “barbárie” (ADELEKE, 1998; APPIAH, 1990, 2010; MOSES, 1975 1989, 2004; TIBEBU, 2012).

Blyden não foi a primeira, nem a última pessoa a ter a ideia da *missão civilizadora afro-americana da África* (grifo nosso). Alexander Crummell, Martin Delany e até Marcus Garvey, entre outros pensaram que tinham a responsabilidade moral e os chamados raciais para ajudar a elevar a África do que percebiam como seu emaranhamento na selvageria e na barbárie. Dessa forma, a raça negra acharia a tão necessária respeitabilidade que estava bloqueada, ainda assim desejada. Todo o discurso da África “edificante” e a necessidade da *missão civilizadora da diáspora afro-americana ou Negra* (grifo nosso) que iria realizar essa grande elevação é um exemplo notável da medida em que o paradigma desenvolvimentista eurocêntrico hegeliano foi apropriado por alguns dos mais talentosos

---

<sup>146</sup> Ver a parte 2.3 deste capítulo.

pensadores Negros do Atlântico, nos séculos XIX e XX. (TIBEBU, 2012, p. 77, tradução nossa)<sup>147</sup>

Esse dever é determinante e estruturante das missões cristãs das Igrejas Negras afro-americanas, que tem como seu principal objetivo a cristianização das massas africanas (CAMPBELL, 1995). A maior parte dos intelectuais das costas relacionados com o imaginário afro-americano e os intelectuais afro-americanos e *Pan-africanos*, tanto religiosos como políticos mantêm este “sentido do dever” como um elemento estruturante de seu pensamento, apesar de construir sentidos próprios que procuram romper com as ideologias coloniais.

**Figura 4** – Rev. R. L. Stewart; A Escola de Treinamento e Missão Industrial, Monróvia, Libéria, Costa Oeste da África, fundada em dezembro de 1892.



Fonte: (Schomburg Center for Research in Black Culture, Jean Blackwell Hutson Research and Reference Division, The New York Public Library)

Este sentido vai acompanhado também de uma noção de competência, marcada por um sentido de luta racial e territorial, no qual começa a aparecer uma progressiva exigência

<sup>147</sup> “Blyden was neither the first nor the last person to hold firm the idea of African American civilizing mission of Africa. Alexander Crummell, Martin Delany, and even Marcus Garvey, among other thought that they had the moral responsibility and the racial calling to help uplift Africa out of what they perceived as its entanglement in savagery and barbarism. That way, the black race would find the much needed respectability it so locked, yet so much desired. The whole discourse of “uplifting” Africa, and the need for the African American or black diaspora civilizing mission to carry out this heavy uplifting, is a remarkable example of the extent to which the Hegelian Eurocentric developmentalist paradigm was appropriated by some of the most talented black Atlantic thinkers of the nineteenth and twentieth centuries.” (TIBEBU, 2012, p. 77)

pela autonomia. A questão colocada pelos intelectuais *Pan-negristas* era “como reproduzir todas as potencialidades da modernidade e civilização, na construção de um novo ente civilizatório, antes que o poder colonial alcançasse seus objetivos expansivos, com o poder europeu branco”, neste caso era melhor desenvolver África desde seus irmãos de raça, o qual se argumentava, facilitaria a ocidentalização e permitiria uma maior autonomia da raça, resguardando àqueles africanos do interior das experiências da segregação e da exploração já experimentadas nas Américas e, de passo, construindo um espaço territorial e político no qual as diásporas pudessem voltar.

Por tanto, a missão civilizadora *Pan-negrista* implicava uma crítica profunda à própria visão de “missão civilizatória” europeia. Temos que enfatizar que a articulação de uma missão civilizatória por parte do *Pan-negrismo*, implicou uma crítica aos processos “civilizatórios” aplicados pelos europeus e uma reconstituição do conceito de civilização, com centralidade na visão simbólica de África, que passava como regenerativa e espiritual.

As correntes *Pan-negristas* em África faziam ênfase nas contradições da civilização, Blyden e o *Etiopianismo* em geral vislumbrava em África uma reserva moral-religiosos, que se contraponha ao racionalismo europeu por ser individualista e egoísta, o qual tinha perdido há muito tempo sua espiritualidade. Esta visão estava acompanhada por uma crítica da degeneração que a aparência europeia trazia às costas da África, a prostituição, o alcoolismo, etc. A missão civilizadora *Pan-Negrista*, contemplava esta crítica e vislumbrava em seu avanço possibilidades de aperfeiçoamento da civilização, se ganhar a competência pelos territórios, criando uma civilização sem as contradições degenerativas.

Esta competência se articulava com a procura do avanço ao interior da África, principalmente na costa Ocidental da África. No caso da República da Libéria, o objetivo central era articular à Nação o interior. Edward Wilmot Blyden é um dos primeiros nestes esforços exploratórios e etnológicos, James L. Sims, George L. Seymour, Benjamin J. K. Anderson fizeram explorações deste caráter, procurando o interior da Libéria a partir destes ideais (FAIRHEAD; GEYSBEEK; HOLSOE; LEACH, 2003).

Nestes termos, temos que dizer que esta estrutura interna ao pensamento *Pan-negrista* está presente na maioria de seus pensadores, este é um eixo central na tradição da “volta à África afro-americana”, que parte dos elementos colocados aqui como elementos legitimadores da procura de um espaço territorial autônomo. Nesta perspectiva o *Pan-negrismo* e sua proposição de *Unidade Racial* será permanentemente tensionada por esta

necessidade interna, será expressa em termos teológicos como o “destino da raça” (*Racial Destiny*), e em termos seculares como “Progresso Racial” (*Racial Progress*), elementos que criaram sucessivos conflitos sociais entre os retornados e as populações africanas, o caso exemplar disto é a República da Libéria, aonde a elite política intelectual “descendente” dos primeiros assentamentos dos retornados terá como seu objetivo uma civilização permanente do africano, o qual criará divisões políticas e dinâmicas de exploração<sup>148</sup>.

B) *Sujeito Histórico*: A missão civilizadora traz com ela outro elemento determinante, o sujeito coletivo no qual cai a tarefa do cumprimento dela, como pode ser deduzido da situação descrita acima, o sujeito coletivo que historicamente deve cumprir esta tarefa é o afro-americano, um sujeito que como analisamos na obra de Edward W. Blyden é o *Sujeito* que possui o conhecimento e a visão seletiva do mundo, produto de sua experiência cultural e social da modernidade. Este sujeito experimentou já as contradições da modernidade, o racismo, a exploração, a perda da espiritualidade e, portanto, tem a capacidade de evitar estas contradições, pode discernir e impedir as “degenerações do homem branco”, em termos gerais pode curar à modernidade.

Esta crença, carregada de uma forte tradição teológica e sacra, identifica a este Sujeito como o eleito por Deus, a interpretação *Etiopianista* antes estudada concentra sua visão e legitimação nesta missão divina. A base de uma nacionalidade fica neste sujeito, que não é o africano do interior, o Ashanti ou o Yoruba, é o “Negro”, aquele que volta da experiência traumática para redimir a África de seu esquecimento. Este sujeito é muito bem expresso em uma citação do relatório que Martin R. Delany publicou em 1861, titulado *Official Report of the Niger Valley Exploring Party*<sup>149</sup>, onde relatava sua expedição de 1859 à Costa Ocidental da África em busca de um território para um assentamento afro-americano e onde definiu assim ao *Sujeito Histórico Pan-Negrista*: “[...] África para a raça africana e homens Negros para governá-los. Por homens Negros, quero dizer homens de ascendência africana que reivindicam uma identidade com a raça.” (DELANY; LEVINE, 2003, p.356, tradução nossa)<sup>150</sup>.

A distinção entre *negro* e *africano* é marcante no *Pan-Negrismo*, o *negro* é seu Sujeito Histórico, aquele que faz expedições, que define os contornos da modernidade, que limita a

<sup>148</sup> Um Panorama deste conflito pode ser encontrado em (M'BAYO, 2004).

<sup>149</sup> Segundo as pesquisas de George Shepperson (1962) este é o primeiro momento em que se articula e utiliza o slogan “África para os Africanos”.

<sup>150</sup> “[...] Africa for the African race, and black men to rule them. By black men I mean, men of African descent who claim an identity with the race.” (DELANY; LEVINE, 2003, p.356)

razão colonial com suas largas tradições de resistência, que tem como projeto a identificação das populações do interior como sua fé e com seu desenho político, a Unidade, progressivamente secular. É preciso tornar-se *negro* para construir a *Unidade*, não só pela identificação branca colonial, mas também nos marcos e limites que as tradições críticas do Atlântico definem.

Nas narrativas africanas dominantes sobre o self, é a raça que torna possível fundamentar não apenas a diferença em geral, mas também a própria ideia de nação, já que se consideram os determinantes raciais como a base moral para a solidariedade política. Na história do ser africano, a raça é o sujeito moral e ao mesmo tempo um fato imanente da consciência. Os alicerces fundamentais da antropologia novecentista, ou seja, o preconceito evolucionista e a crença na ideia de progresso permanecem intactos; a racialização da nação (negra) e a nacionalização da raça (negra) caminham lado a lado. Seja na negritude ou nas diferentes versões do pan-africanismo, a revolta não é contra o pertencimento africano a uma outra raça, mas contra o preconceito que designa a esta raça um status inferior (MBEMBE, 2001, p.183).

Se antes Ottobah Equiano (1794) precisava definir-se como *africano* no contexto abolicionista, no século XIX em África é preciso tornar-se *negro* para reconhecer as próprias contradições da Modernidade e para construí-la. Como colocamos anteriormente, a missão civilizadora é uma competência que nos termos do Sujeito Histórico se precisa ganhar tornando *negro* ao *africano*, antes que este seja tornado. A antecedência deste ato pretende permitir a autonomia, nas mãos de quem conhece e que precisa ser identificado pelos africanos.

Neste ponto é que os intelectuais *Pan-Negristas* se acham neste período, não só aceitando este movimento epistêmico, também lutando contra ele, mas sem dúvida imersos no que Michel Pêcheux (1997) chamou o “efeito *Münchhausen*”, a fantasia de ser a causa de si e o apagamento do fato de que o sujeito resulta de um processo, este efeito operava como uma fratura por onde as ideias coloniais se filtravam em maior ou menor medida, reproduzindo sua lógica. Este é o alimento para a distinção entre *negro* e *africano*, uma distinção que estará presente no *Pan-africanismo* durante os processos seguintes, como será analisado.

O Sujeito Histórico terá outra tarefa, a de construir um complexo civilizacional novo chamado *África*, palavra que denota para ele um projeto, nem as sociedades do interior, nem as sociedades da costa, *África* é um processo a ser construído. Processo que já existiu em um passado antigo, mas que foi esquecido e é preciso reconstruir permanentemente na memória.



Neste sentido o Sujeito Histórico tem uma tarefa existencial, conhecer-se no processo, é o caso de todos os intelectuais *Pan-negristas*, desde Martin R. Delany até Tiyo Soga, a construção da existência<sup>151</sup> é um caminho implicado na construção do projeto da África, para ela se viaja e nela se acham as respostas, este é um fundo simbólico constitutivo do *Pan-africanismo*, parte da *Unidade Africana*, ainda que não explicita de onde vem essa ideia, este é o movimento que o *Sujeito Histórico* procura, é a busca da unificação dos fragmentos, os fragmentos do interior e do exterior, sua base é a expressada histórica, filosófica e teologicamente no estudo da forma da *Unidade*, que implica a adoção da ordem epistemológica Ocidental e sua teologia (MUDIMBE, 1988).

---

<sup>151</sup> Pesquisas completas sobre a filosofia existencialista implicada neste processo nos contextos das Américas e o Caribe pode ser achado nos trabalhos de Lewis R. Gordon (2000, 2008) e no já citado Paget Henry (2000).

### **PARTE III**

Paradigmas da *Unidade Africana* na primeira metade do século XX: modelos e meios de transição ideológica.

*Cada Geração deve em uma relativa opacidade descobrir sua missão, executá-la ou traí-la.*

(FANON, 1968, p. 171).

### **Introdução: Paradigmas, transições e meios materiais de socialização.**

A ideia e a matriz de uma *Unidade Africana* religiosa ou espiritual, como expressa nas dinâmicas intelectuais do século XIX, será estruturante das projeções políticas do fim do século XIX e início do século XX, sua base, sua matriz, seus elementos e sua imaginação serão conteúdos presentes em novos projetos ajustados a novos contextos e panoramas político-sociais e epistêmicos.

O processo de politização e de transformação do sentido teológico para um sentido materialista – no plano filosófico – e para uma prática, principalmente institucionalizada nas esferas políticas, terá uma significação especial e marcante pela intervenção de Edward Wilmot Blyden nos debates políticos do século XX. Blyden abriu a porta para a configuração de um pensamento *Pan-Negrista* abertamente anti-imperialista e anticolonialista que funda uma imaginação política sobre África nestas duas chaves interpretativas.

No século XX, este “tornar-se” político se constituirá em uma nova lógica epistêmica, na formação de um pensamento *Pan-africano*, onde o núcleo da imaginação espiritual e da leitura teológica será conservado, mas em um processo de acoplamento de uma filosofia e teoria política materialista, que permita intervir nas novas fases do capitalismo expansivo. Esse contexto será marcado pela Conferência de Berlim (1884-1885) que colocará a situação colonial como o elemento politicamente determinante das relações sociais no continente africano.

Esta nova dinâmica será exemplificada e caracterizada por uma constante reorganização do princípio de unidade, para diversos marcos interpretativos da realidade, procurando estruturar um sentido teórico das práticas *Pan-negristas* que agora não apresentam o pragmatismo dos intelectuais *Pan-negristas* do século XIX, que viam nas metrópoles espaços dissociados aos quais se poderia evitar, em processos migratórios ou na fundação de unidades políticas “autônomas” ou “semiautônomas”. Agora o panorama expansivo e a colocação de uma racionalidade política de “controle absoluto” precisavam de uma teoria da autonomia ou, para ser precisos, uma teoria da “independência” geográfica que conseguira defender-se do devir colonial.

Este acoplamento, esta constituição de uma “teoria política” que dê conta dos passos emancipatórios, pode ser exemplificado na metáfora de um laboratório filosófico, que critica e reelabora os elementos filosóficos críticos ocidentais sem abandonar uma tradição de pensamento já fundada. Os símbolos clássicos são colocados como centralidade: Libéria, Etiópia e mesmo Haiti, as Repúblicas Negras, continuam sendo pontos sintéticos nos universos simbólicos dos textos, algumas vezes como utopias a serem realizadas, outras como exemplos dos passos políticos e como recursos da emancipação.

Em Marcus Garvey, os três elementos estão presentes, até um ponto épico, no fracasso da UNIA no estabelecimento de um assentamento na Libéria, pelo bloqueio imperial e pela própria política pró-imperial que a República da Libéria tomou no século XX. Neste exemplo Garvey apresenta uma linha de pensamento intimamente relacionada a Blyden, mas agora introduz um sentido radical, uma crítica que se estrutura de cara ao imperialismo, a colocação de um projeto de nação imperial africano e uma longa experiência organizativa massificada, que dá como resultado um grande fracasso: a incapacidade de assentar-se na chamada porta à África, a República da Libéria.

O fracasso de Garvey em seu estabelecimento na Libéria – no símbolo *Pan-negrista* – abre questionamentos ao projeto desenhado por Blyden, à estruturação de certa *teoria Pan-negrista* que colocava a República da Libéria como a porta e a encarregada ou, predestinada espiritualmente da articulação do *sujeito histórico* e a missão civilizadora afro-americana. Nesse percurso ela se coloca como uma porta fechada e traída pelo próprio *sujeito histórico*.

No século XX, a configuração do universo simbólico *Pan-negrista*, exclui a Libéria como potencialidade e no mesmo ponto ao afro-americano como sujeito histórico, de forma progressiva. Este processo é uma transição em todos os sentidos, que simbolicamente é representado por Garvey, mas que também diz respeito ao fracasso de uma narrativa comunista e marxista que colocava ao sujeito histórico revolucionário no proletariado europeu como o sujeito primeiro da transformação da situação colonial e da situação expansiva imperial, isto representado e encarnado na história, escritura e biografia de George Padmore e C.L.R. James, mas também no fracasso de um republicanismo e assimilacionismo que no campo colonial francês era representado pelo político senegalês Blaise Diagne.

Estes três grandes fracassos não são fracassos improdutivos ou não criativos, além, são muito criativos, porque são eles os que criam as condições epistêmicas e sociais para teorizações e reflexões que progressivamente conformam consensos em torno a certa *teoria*

*da Unidade Africana*, um sistema que procurará uma autonomia intelectual de maior refletividade, em um mundo onde África requer cada vez mais uma estrutura participativa e resistente à conformação imperial do mundo.

Neste sentido, os laboratórios filosóficos são práticas de transição que progressivamente constroem uma teoria política e econômica do *Pan-africanismo*, articulada às teorias do imperialismo, marxismo, republicanismo, etc. Para com a tradição que pensava uma “predestinação” conjunta do continente africano e que colocava o objeto enigmático da autonomia e da República Negra, como a saída dos processos escravizadores.

Nesta perspectiva, podemos identificar quatro grandes paradigmas que se conformaram como paradigmas teórico-filosóficos *Pan-negristas* e *Pan-africanos* neste período de transição:

a) *Paradigma Garveyista*: que se baseia no grande movimento político fundado por Marcus Garvey nos EUA e no Caribe, o qual será profundamente influente nos setores políticos africanos *Pan-negristas*.

b) *Paradigma Pan-africano dos congressos*: que será constituído pelas organizações estudantis, sociais e intelectuais que confluem na articulação e realização da primeira Conferência Pan-Africana de 1900 em Londres e nos sucessivos Congressos *Pan-africanos*, promovidos em grande medida por W. E. B. Du Bois.

c) *Paradigma da Négritude*: as correntes intelectuais *Pan-africanas* que operavam na França e sua sucessiva corrente intelectual e estética da *Négritude*, a qual se caracterizou por uma participação ativa nos dois movimentos anteriormente mencionados.

d) *Paradigma Marxista e Anti-imperialista*: articulado à militância política e intelectual dos africanos nos quadros oficiais dos partidos Comunistas até a II Internacional Comunista e, depois articulados principalmente ao redor das figuras de C. L. R James e George Padmore, que introduziram uma forte veia materialista e teórico-marxista na leitura da *Unidade Africana* e do *Pan-Africanismo*.

Estes paradigmas não são elementos “puros” ou “separados”, nem geográfica, nem epistemologicamente, pelo contrário; estão profundamente entrelaçados. As obras publicadas nestes períodos formam parte de diálogos e debates permanentes entre si, procurando definir marcos interpretativos para o chamado “problema africano” e os cursos de ação para enfrentar

as problemáticas sociais, econômicas e culturais que o convulsionado século XX introduz na existência dos sujeitos da colonização, no continente africano e no Negro em específico. Duas guerras mundiais, a instalação de instituições político-sociais colonizadoras nos territórios africanos, a criação de territórios políticos coloniais, os processos sociais que estes fenômenos implicam e o novo panorama estrutural das sociedades africanas, marcam os debates e as teorizações deste período.

Chamamos esse paradigmático processo de transição, pelo fato de que a formação de uma visão conjunta sobre a *Unidade Africana* e dos objetivos do *Pan-africanismo*, não mostram um consenso absoluto, nem geral, mas é caracterizado por debates e polêmicas que procuram a estruturação de uma corrente intelectual, capaz de dar conta e de vislumbrar o papel da África nesse mundo caótico e a posição do *africano* diante do futuro africano.

A diferença do período teológico, a hegemonia simbólica em um universo político diaspórico e das *intelligentsias* africanas, não existe ou não é uniforme. Neste sentido, achar a *Unidade Africana* como ideias, exclusivamente identificadas nos *Congressos Pan-africanos*, é um erro comum. A ideia de *Unidade Africana* é presente neste período em diversos movimentos de influência global, que participam dos circuitos intelectuais criados no século XIX e que também, simbólica e conceitualmente retém muitos desses elementos, se há uma confluência paradigmática nos diversos paradigmas aqui colocados, é a preservação de um sentido “espiritual-teológico” da *Unidade*, só que agora, esta tenta dialogar com outras correntes críticas hegemônicas no mundo do século XX, isso sim, criando novas sínteses, mas incorporando elementos específicos, que são estudados e acoplados à visão “teológico-simbólica” da África e a um permanente exame das necessidades africanas.

Os *Congressos Pan-africanos* são só uma parte destes debates, historicamente superdimensionados, em seu papel participativo “exclusivo” das independências africanas, da formação das *intelligentsias* africanas, na influência das populações africanas ou mesmo na “exclusividade” da formação de uma “teoria da *Unidade Africana*”. Os congressos são uma parte importante destes processos, mas não são exclusivos. O *Garveyismo*, por exemplo, tem uma grande influência nas *intelligentsias* africanas, na África do Sul, na Gold Coast e em Daomé, intelectuais localizados na Inglaterra e na França se inscreveram no programa *Garveyista*, articularam sua filosofia política e projetaram uma visão sobre África a partir de seus elementos categoriais. O mesmo acontece com as correntes reflexivas marxistas de

intelectuais Antilhanos, que marcam profundamente as reflexões em torno do imperialismo em África e quanto às possíveis saídas para a situação colonial.

Nesse caso, os congressos *Pan-africanos* organizados por W. E. B. Du Bois são importantes porque se constituem como plataformas de intercâmbio entre intelectuais africanos, caribenhos e americanos, que como objetivo tem a apresentação das problemáticas sociais, culturais e materiais que o mundo “colonial” sofre, procurando um conhecimento endógeno desde os intelectuais desse mundo, são dispositivos de conhecimento que permitem constituir uma ciência social apoiada em identidades regionais. Neste sentido existe uma hegemonia reflexiva em torno a pensar o racismo ao longo do mundo, mas no progresso dos congressos esta reflexão *Pan-negrista* progressivamente se desloca, como temática hegemônica ao “problema colonial” e ao “estatuto político” do *africano*, caribenho e afro-americano, diante dos poderes coloniais e hegemônicos. Ou seja, existe um progressivo movimento de compreensão do racismo que passa de um problema seccional para um problema interseccional, o que implica uma visão mais totalizadora das problemáticas, articulando com isso diversas experiências dimensionais: o econômico, social, político e cultural, visando um marco interpretativo totalizador.

Além, nosso propósito é introduzir a superação do exclusivismo do conceito “congresso” para este grupo de congressos organizados por Du Bois, introduzindo na história do *Pan-africanismo*, congressos impulsionados desde outros paradigmas, como espaços prediletos para a organização e produção do conhecimento, o congresso como dispositivo reflexivo sobre a *Unidade* é um elemento compartilhado e presente em cada um destes paradigmas, são espaços que constroem os elementos que depois formaram o marco interpretativo da *Unidade Africana* no período pós-independência de alguns países africanos.

Os congressos, as conferências e a diversidade de publicações que tem como objetivo a reflexão sobre *África* e suas determinantes, partem já de uma visão cultural unificada do continente e são múltiplas neste período, deles, além dos congressos, a cultura gráfica ou a cultura escrita é rica e joga um papel central na configuração dos paradigmas, seus diálogos e debates; jornais, revistas, livros, panfletos, presentes em Europa, América, África, viajando de Nova York para Abeokuta, da Cidade do Cabo para Acra, são todos traços de um intercâmbio global que sem dúvida reforçam o argumento colocado por Paul Gilroy (2001) de uma contracultura da modernidade que operava como processo em uma conectividade global no *Atlântico Negro*.

Este elemento é central para compreender e superar a visão divisória que grande parte das pesquisas que analisam estes paradigmas projetaram sobre suas tradições e que depois se traduz e reproduz em epítetos como “tradição anglófona, francófona, lusófona, etc.” que reproduzem uma visão do pensador africano como “completamente assimilado” ou “fechado em sua língua colonial” e que pressupõe pensar exclusivamente nas categorias de pensamento de uma certa “tradição filosófica nacional ocidental” projetando uma isolamento dos africanos, antilhanos e Afro-americanos entre si, exemplo: os anglófonos tinham uma forma de pensamento mais política pragmática do que os francófonos, a qual era mais filosófica existencial e cultural.

Além deste erro epistêmico, histórico e social, tentamos colocar um quadro mais dinâmico, que pressupõe que o consumo dos objetos culturais produzidos em Inglês, Francês, Alemão ou Português, era relacional e não determinava ou bloqueava a socialização das ideias da cultura gráfica crítica. O exemplo paradigmático é que *The Negro World*, jornal do *Garveyismo*, era publicado simultaneamente em Francês, Inglês e Espanhol, além de alguns de seus artigos serem traduzidos para línguas africanas na África do Sul (MARTIN, 1983).

Este ponto é importante, porque permite vislumbrar o *Pan-africanismo* como um grande debate intelectual global, no qual participavam ativamente múltiplas *intelligentsias*, sem serem definidas por uma chamada “cultura colonial”. Também permite vislumbrar como a unidade era praticada em sua própria teorização.

O objetivo desta parte é mostrar as características teórico-filosóficas gerais que cada um destes paradigmas configurou em seus diálogos e debates. Principalmente a estruturação de uma ideia de *unidade africana* ou em casos mais concretos de uma *teoria da unidade africana*, o qual requer analisar o sentido conceitual e as conexões lógicas que cada um deles instaura no conceito *África*.

Além disto, o desdobramento desta análise requer construir uma história conceitual dentre a história social dos paradigmas, analisando os processos reflexivos de dentro deles. Neste sentido é de central importância construir uma análise da cultura gráfica dos textos produzidos e socializados nos circuitos *Pan-negristas*, jornais na África, Europa e América que progressivamente socializavam a ideia de *unidade africana* dentre as *intelligentsias* nacionalistas e dentre os setores mais cosmopolitas africanos. É imprescindível juntar a estes traços históricos os textos produzidos nas conferências *Garveyistas*, *Pan-africanas*,



*Negritudinistas* e *Marxistas*, pois é nelas onde uma razão anti-imperialista se configura ao redor de um conteúdo da unidade.

Em síntese, passamos a desenhar os principais elementos que compõem esses paradigmas, suas características e seus modelos teórico-filosóficos, centrando a reflexão no sentido que a *unidade africana* tem como conceito estruturante e objeto de pensamento neles.

## 5. “The Black Empire” ou a Unidade no Império: Paradigma *Garveyista*.

### 5.1. *Garveyismo* como Paradigma.

Um dos principais pontos de inflexão nas tradições *Pan-negristas* é o representado pelo *Garveyismo*, um dos maiores movimentos sociais e políticos Negros das Américas que no início do século XX se constituiu como um paradigma central para repensar os elementos históricos *Pan-negrista* em uma visão mais radical do que as anteriores. O *Garveyismo*, promovido por uma das figuras e lideranças negras mais importantes do século XX, Marcus Mosiah Garvey (1887-1940), se caracterizou por configurar um movimento massificado e global que, nos EUA, Caribe, América Central, Europa e África, articulou as ideias clássicas da tradição *Pan-negrista* para uma visão mais política do que as correntes antecessoras.

O *Garveyismo* se articula como uma via autônoma, em grande medida como a grande herdeira da tradição teológica e separatista Afro-americana (BROOKS, 1996; PINKNEY, 1978), estruturando-se a partir da pauta clássica *Pan-negrista*: com uma visão racial crítica, a “volta à África” como a saída central da situação racial nas Américas e a proposição de dois novos elementos, a presunção de uma organização Negra econômica, monopolizadora e autônoma, herdeira da tradição fundada por Booker T. Washington e uma visão anticolonial que vê na libertação da África uma necessidade orgânica à libertação racial.

Marcus Garvey é sem dúvida um dos pensadores *Pan-negristas* mais importantes, também representa um ponto de inflexão e poderíamos dizer de transformação profunda do *Pan-africanismo*, tanto em sua teoria como em sua prática política, seu impacto em diversos contextos e a configuração de proposições e objetivos políticos sintéticos que incluíam como eixo central a ideia abertamente defendida da libertação da África, é sem dúvida uma de suas maiores heranças e ideias que impactaram no Atlântico Negro, nas *intelligentsias* africanas e no *Pan-africanismo* em geral.

Historicamente Marcus Garvey e o *Garveyismo* têm sido estudados enfatizando sua significação organizativa no contexto Afro-americano ou em sua influência global, fazendo ênfase em sua capacidade organizativa e na propagação de sua estrutura política organizada ao redor da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA). Os estudos clássicos (CRONON, 1969; MARTIN, 1983, 1986; MOSES, 2004) tem analisado exaustivamente sua

história social, biográfica e seu pensamento, é normal achar seu nome nas histórias gerais da África e do *Pan-africanismo* relacionado, na mesma linha, à sua capacidade organizativa e abrangência global, sem analisar sua íntima relação e tensão com as formações político-teóricas emergentes em seu período de influência<sup>152</sup>, dentre os setores progressistas Negros e africanos e dentro da própria promoção de uma teoria política e social projetada sobre África como paradigma.

Este alcance organizativo e global constitui-se por si só em um paradigma, uma alternativa teórico-política autônoma às outras grandes correntes nos EUA e no panorama global dos grupos políticos Negros e africanos de inícios do século XX, que defendiam maioritariamente a aderência aos princípios e movimentos políticos sociais de esquerda, influídos maioritariamente pelo comunismo, socialismo ou a teoria marxista em geral.

O *Garveyismo* é neste panorama uma alternativa, um espaço médio que articula as tradições *Pan-negristas* em uma linha de continuidade direta que reconstitui os elementos clássicos de sua interpretação, em uma última tentativa interpretativa das condições sócio-históricas de sua época e na promoção de um projeto político que concretize os objetivos passados, é de alguma forma a extensão do grande paradigma *Pan-negrista* e a alternativa que se mantém em sua linha, procurando um caminho autônomo das correntes de esquerda da época<sup>153</sup> ou como coloca sinteticamente Tony Martin: “Em muitos aspectos, Garvey desejava essa tradição pan-africana do século XIX e poderia até ser chamado de o último grande Pan-africanista do século XIX [...]” (MARTIN, 1986, p. 111, tradução nossa)<sup>154</sup>.

Esta continuidade tem sido relegada nos estudos especializados, frequentemente sua proposição é vista em relação a duas grandes figuras, Booker T. Washington e W. E. B. Du Bois, estudado em contraposição ao problema racial nos EUA e como continuidade parcial ou diminuída em relação aos processos de “volta à África”, o *Garveyismo* tem sido pouco estudado em sua configuração paradigmática como continuidade das projeções políticas *Pan-*

---

<sup>152</sup> Esta questão é só analisada em relação a posição das intelligentsias afro-americanas organizadas ao redor dos grupos socialistas e comunistas afro-americanas ou em relação a liderança de W. E. B. Du Bois, com quem Garvey desenvolveu um forte debate ao longo de sua militância intelectual e política.

<sup>153</sup> Esta perspectiva também foi percebida por Paul Gilroy (2001) e Tony Martin (1986). “Dirigir estas observações para a história heterológica nos leva de volta ao garveyismo, que foi uma espécie de moderna ponte entre os sionismos negros do final do século XIX (o que podemos chamar de pan-africanismo do retorno) e a política anti-colonial da negritude que a seguiu, rompendo com as mentalidades missionárias norte americanas e criando um modo de pertencimento mútuo que podemos distinguir como sendo o pan-africanismo da solidariedade.” (GILROY, 2001, p. 22)

<sup>154</sup> In many ways Garvey be longed to this nineteenth-century tradition and might even be called the last of the great nineteenth-century Pan-africanist. (MARTIN, 1986, p. 111)

*negrista*, sua leitura teológica do problema racial, sua própria teoria crítica racial e a projeção do projeto político para África, são todas continuidades dos processos e projeções fundadas no século XIX.

Para nós, a compreensão de Marcus Garvey e do *Garveyismo* em relação ao *Pan-africanismo* precisa ser estudada em tensão à visão e proposição conceitual projetada sobre África e, portanto, em relação à constituição de um projeto político de *Unidade Africana* no qual Garvey e o *Garveyismo* participam, reconfiguram e configuram, significando o último grande intento de uma “volta à África” e de uma libertação da África pelo Sujeito Político Afro-americano.

O *Garveyismo* em si mesmo é um paradigma de transição que operacionaliza as ideias *Pan-negristas* para um pensamento de maior caráter político e para uma organização massificada do *Pan-negrismo*, mas que em seu intento mostra a estrutura de factibilidade de suas ideias e seus alcances para com um sujeito político posicionado agora em um mundo colonial em conflito.

É neste sentido que faremos ênfases, o *Garveyismo* se coloca como um ponto de inflexão no paradigma *Pan-negrista* por diversos elementos particulares que se transformam em seu seio, o primeiro e principal é o fracasso da instalação de um assentamento Afro-americano na República de Libéria e de relações comerciais diretas com a UNIA no período de 1920-1924. Este fato é de suma importância para a transformação do *Pan-negrismo* e do *Pan-africanismo* em geral, pois implica a derrota simbólica do sujeito político *Pan-negrista* e de sua missão civilizadora como projeção da *Unidade Africana* imaginada desde as Américas, que no caso da República da Libéria trai a sua própria teoria racial, que ancorava ao afro-americano como o sujeito responsável da potência África. Nesta perspectiva, Garvey representa o fim de uma visão teórica de transformação da África, a retirada dos elementos hegemônicos *Pan-negristas*, para uma visão *Pan-africana* focada na política, economia e na voz de um novo sujeito político *hegemônico*: o *africano* nascido no continente e pertencente às *intelligentsias* cosmopolitas – um processo que já tinha iniciado no século XIX, de forma progressiva –.

O segundo ponto central é a articulação de uma visão mais radical, que exige abertamente uma solução acelerada da situação colonial e da situação racial global, passando pela nação e pela independência, como conceitos articuladores e necessitados para evitar o

genocídio, fenômeno social ao qual Garvey responde paradigmaticamente<sup>155</sup>. Neste sentido, devemos a Marcus Garvey a radicalidade de colocar em questionamento a clássica saída *Pan-negrista* para a situação africana, “a autonomia dentro de um marco colonial ou tutelar”, com Garvey é necessária uma estrutura política independente, uma nação, um governo próprio, um espaço independente estendido e ganhado, que de alguma maneira fundou o desejo de liberdade da República de Libéria, mas que agora é colocado de forma estendida para toda África. “[...] África para os africanos, isto é, que os negros do mundo se concentrem no objeto de construir uma grande nação na África.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 68, tradução nossa)<sup>156</sup>

E o terceiro é a capacidade organizativa como movimento político, que representa uns dos maiores movimentos políticos Afro-americano, “[...] o movimento de massas mais ambicioso entre os Afro-americanos antes do Movimento dos Direitos Civis dos anos 50 [...]” (MOSES, 2004, p.243, tradução nossa)<sup>157</sup>. A teoria da organização e suas bases políticas são interessantes em sua tensão teórica, pois dentro do pensamento de Garvey representam a tensão com a teoria racial e social que vislumbra a configuração do espaço político, geográfico e social como um espaço em *competição*.

Em linha com as doutrinas coloniais, imperiais, o darwinismo social e as teorias evolucionistas, Garvey adota uma visão de competição racial e social (MOSES, 2004) que procura a organização forte dos Negros e sua extensão para a imaginação de uma unidade política africana, que se articula na procura da defesa racial e da sobrevivência em contraposição às próprias expressões que estas doutrinas tomaram e tomam nos contextos em que Garvey escreve, ou seja, o paradigma *Garveyista* se apropria das teorias políticas imperialistas<sup>158</sup> para configurar sua própria teoria imperial<sup>159</sup>.

Paul Gilroy (2000) já explorou este debate espinhoso ao examinar as formas de fascismo contidas no *Garveyismo*, as quais radicam em sua capacidade organizativa e em sua teoria política, o que não deixa de ser contraditório, sendo o *Garveyismo* um movimento nascido da organização das populações segregadas negras e sujeitas a um genocídio

<sup>155</sup> O papel do *Genocídio* no paradigma Garveyista e em seu contexto sócio histórico será analisado mais adiante.

<sup>156</sup> [...] Africa for the Africans—that is, that the Negro people of the world should concentrate upon the object of building up for themselves a great nation in Africa. (Garvey & Jacques-Garvey, 1971a, p. 68)

<sup>157</sup> [...] the most ambitious mass movement among African Americans prior to the Civil Rights Movement of the 1950s. (MOSES, 2004, p.243)

<sup>158</sup> Este argumento já foi colocado por Imanuel Geiss (1974) ao chamar ao Garveyismo de *Pan-africanismo imperial*.

<sup>159</sup> Este ponto será explicado e argumentado mais tarde, em uma explicação tensional com os principais conceitos do paradigma.

sistemático, principalmente nos estados do Sul dos EUA, o qual configura um paradoxo, fascismo dos segregados. Além, o *paradigma garveyista* coloca abertamente esta disjuntiva, estruturando-se a partir de uma teoria da nação como elemento de caráter necessariamente extensivo territorial e social, ponto que já exploramos no século XIX com Edward W. Blyden, Martin Delany, Alexander Crummell, etc., todos articulavam a necessidade expansiva no território africano como uma necessidade de sobrevivência, a qual estava tensionada como uma razão colonial e civilizadora, mas que agora, no caso de Garvey, esta toma novas perspectivas no caminho do rompimento aberto com qualquer sentido de assimilação político-colonial a qualquer potência metropolitana e em direção a adotar um projeto abertamente competitivo no plano imperialista<sup>160</sup>, como colocou Wilson J. Moses: “Ele [Garvey] era um defensor da “África para os africanos” que procurava estabelecer uma nova forma de colonialismo na África.”(MOSES, 2004, p. 17, tradução nossa)<sup>161</sup>

O *Garveyismo* deu maiores passos nesta linha, utiliza já a frase *colonização negra*, como destino e necessidade “[...] África será completamente colonizada por Negros<sup>162</sup>, como a Europa é pela raça branca [...]” (GARVEY; JACES-GARVEY, 1971a, p. 70, tradução nossa)<sup>163</sup>, a sobrevivência passa pela potência do sujeito político *negro*, articulado abertamente a uma visão de pureza racial. Isto leva a uma organização estrita que precisava da constituição de potências autônomas, no plano econômico, no plano social, no plano racial, no plano político e no plano territorial. Garvey é o propositor de um espaço autônomo em expansão necessário, próprio e em potência.

Nenhum Negro, seja ele americano, europeu, das Índias Ocidentais ou africano, será verdadeiramente respeitado até que a raça como um todo se tenha emancipado do preconceito universal, por meio da auto-realização e do progresso. O Negro terá que construir seu próprio governo, indústria, arte, ciência, literatura e cultura, antes que o mundo pare de considerá-lo. Até então, somos apenas alas de uma raça e civilização superior, e os

---

<sup>160</sup> Quando falamos de imperialismo adotamos o fenômeno em sua acepção ampliada que engloba o imperialismo *continental* e o imperialismo *ultramarino* como colocado brilhantemente por Hannah Arendt (1989), fazendo ênfase em sua teoria política. Neste sentido quando falamos de imperialismo englobamos diversos fenômenos expansivos, mais adiante explicitaremos a relação conceitual destes termos e o pensamento Garveyista.

<sup>161</sup> “He was an advocate of “Africa for the Africans” who sought to establish a new form of colonialism in Africa.” (MOSES, 2014, p. 17)

<sup>162</sup> Em Garvey existe uma marcada distinção entre Negros (na diáspora) e “*African Natives*”, que na mesma linha do *Pan-negrismo* entende aos primeiros como *civilizados* na experiência da *escravização*.

<sup>163</sup> [...] Africa will be completely colonized by Negroes, as Europe is by the white race. (GARVEY; JACES-GARVEY, 1971a, p. 70)

marginalizados de um padrão de sistema social. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 24, tradução nossa)<sup>164</sup>

Tudo isso nos leva a pensar em uma extensão da ideia colonial americana do *Manifest Destiny* (*Destino Manifesto*) sintetizada em 1823 pelo Presidente dos EUA James Monroe e o que conhecemos como a *Doutrina Monroe* que proclamava “América para os Americanos” como uma necessidade para a supervivência da Nação americana, a extensão era ideologicamente necessária para a sobrevivência (LIVINGSTON, 2009). Garvey e o *Garveyismo* articulam esta ideia, em direção aos elementos antes colocados, a *supervivência* e *autopreservação* passam pela extensão territorial, política e econômica, *África para os africanos* é a síntese deste paradigma<sup>165</sup>, a proposição de um *excepcionalismo africano* em potência, que pode participar da competência das nações e por tanto, da competência racial.

As raças e os povos só são salvaguardados quando são suficientemente fortes para se proteger, e é por isso que apelamos aos quatrocentos milhões de Negros do mundo para se unirem e se auto-protoger e auto-preservar. Não queremos o que pertence à grande raça branca, ou à raça amarela. Queremos apenas as coisas que pertencem à raça negra. A África é nossa. Para conquistar África, desistiremos da América, vamos desistir da nossa reivindicação em todas as outras partes do mundo; mas devemos ter a África. Vamos desistir do desejo vago de ter um assento na Casa Branca na América, de ter um assento na Câmara dos Lordes na Inglaterra, de ser Presidente da França, para ter oportunidade de preencher esses cargos em um país próprio. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 107, tradução nossa)<sup>166</sup>

Como colocou Achille Mbembe (2014), Garvey experimenta a desterritorialização<sup>167</sup> e, portanto, procura um território, mas também sabe e experimenta muito bem a ideia colonial

---

<sup>164</sup> No Negro, let him be American, European, West Indian or African, shall be truly respected until the race as a whole has emancipated itself, through self-achievement and progress, from universal prejudice. The Negro will have to build his own government, industry, art, science, literature and culture, before the world will stop to consider him. Until then, we are but wards of a superior race and civilization, and the outcasts of a standard social system. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 24)

<sup>165</sup> Como estudamos no capítulo anterior, o slogan “*África para os Africanos*” foi utilizado pela primeira vez por Martin Delany em 1861, desenhando o *sujeito histórico Afro-americano*. O slogan subsiste em Garvey, contendo um forte paralelismo com a frase Pan-americanista e Imperialista da doutrina Monroe, “América para os Americanos”, ideal com o qual Delany e Garvey tiveram contato e reconfiguraram.

<sup>166</sup> Races and peoples are only safeguarded when they are strong enough to protect themselves, and that is why we appeal to the four hundred million Negroes of the world to come together for self-protection and self-preservation. We do not want what belongs to the great white race, or the yellow race. We want only those things that belong to the black race. Africa is ours. To win Africa we will give up America, we will give up our claim in all other parts of the world; but we must have Africa. We will give up the vain desire of having a seat in the White House in America, of having a seat in the House of Lords in England, of being President of France, for the chance an opportunity if filling these positions in a country of our own. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 107)

<sup>167</sup> Não conheço nenhuma fronteira nacional onde o Negro esteja afiançado. O mundo inteiro é minha província até a África ser livre. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 37, tradução nossa). “I know no national boundary where the Negro is concerned. The whole world is my province until Africa is free.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 37).

e sua necessidade, de alguma forma admira e se apropria dessa ideia como o caminho do *povo negro* para sua realização política. Lembremos que Garvey é da Jamaica e que sua primeira viagem é pelo Caribe e América Central (CRONON, 1969) a região que nesse momento experimenta o imperialismo em territórios autônomos sujeitos ao controle da United Fruit Company, as invasões e controles políticos militares diretos por parte dos EUA na Nicarágua, Haiti e Panamá e aonde a ideia de nação é negada abertamente às populações negras (LIVINGSTON, 2009), um processo extensivo da ideia colonial e da própria doutrina Monroe que se encaixa na composição ideológica da “necessidade americana” e no “América para os Americanos” e à qual Garvey percebe.

[...] e então vi a injustiça feita à minha raça porque era negra, e fiquei insatisfeito com essa conta. Eu viajei para a América do Sul e Central e parte das Índias Ocidentais para descobrir se era assim em outro lugar, e eu encontrei a mesma situação. Eu parti para a Europa para descobrir se era diferente lá, e novamente eu encontrei o obstáculo: “Você é preto”. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 126, tradução nossa)<sup>168</sup>.

Esta visão caribenha, que é a visão do imperialismo<sup>169</sup> operando em favor do impulso econômico dos EUA e da Europa ao início do século XX, é o exemplo paradigmático que Garvey observa e que desencadeia o impulso da procura da nação e do próprio nascimento de sua consciência política nas perguntas que se formula nesta viagem:

“[...] ‘Onde está o governo do negro?’ ‘Onde está seu Rei e seu reino?’ ‘Onde está seu presidente, seu país e seu embaixador, seu exército, sua marinha, seus homens de grandes assuntos?’ Eu não os encontro, e então declarei: ‘Eu ajudarei a fazê-los.’” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 126, tradução nossa)<sup>170</sup>.

O *negro* deve constituir-se neste modelo, instalar-se em uma nação expansiva, que lhe permita sobreviver em um mundo imperial, onde os poderes nacionais só sobrevivem nesta lógica, ou em uma visão mais ilustrativa, para ser metrópole ou centro é preciso a expansão territorial, política e econômica, este horizonte é coberto pelo destino do *negro* para com

<sup>168</sup> [...] and then I saw the injustice done to my race because it was black, and I became dissatisfied on that account. I went traveling to South and Central America and parts of the West Indies to find out if it was so elsewhere, and I found the same situation. I set sail for Europe to find out if it was different there, and again I found the stumbling-block—“You are black”. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 126)

<sup>169</sup> A referência ao imperialismo neste trecho deve referir-se a sua conjunção com as formas de *racismo* e *racialização* que estruturam o fenômeno.

<sup>170</sup> [...] “Where is the black man’s Government?” “Where is his King and his kingdom?” “Where is his President, his country, and his ambassador, his army, his navy, his men of big affairs?” I could not find them, and them declared, “I will help to make them”. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 126)



África, o espaço que cumprirá esta necessidade nacional. “O mundo não conta raças e nações que não têm nada.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p.13, tradução nossa)<sup>171</sup>.

Como assinalamos no capítulo anterior, estes elementos já estão presentes na *tradição Pan-negrista*, mas não com uma articulação aberta da teoria política imperial, a qual é reflexo do período em que o *Garveyismo* cresce e se desenvolve. A visão de império, a necessidade territorial, a nação e a raça como elementos em competição global e a *excepcionalidade africana* são elementos operacionalizados por Edward W. Blyden, que estão atados e se pensam a partir da *nação Negra* da República da Libéria. Garvey vai nessa linha, só que agora a competência é radical e a nação que também se pensa a partir da República da Libéria, é uma nação em competição aberta como os poderes coloniais, que procurará transformar-se em uma nação competitiva por si só.

[...] estamos decididos a resolver o nosso próprio problema, ao resgatar nossa Pátria, África, das mãos de exploradores exteriores e fundar um governo, uma nação nossa, forte o suficiente para dar proteção aos membros da nossa raça espalhada por todo o mundo e a obrigar o respeito das nações e das raças da terra. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 52, tradução nossa)<sup>172</sup>

O *Paradigma Garveyista* e a filosofia de Garvey são marcadas por estes três elementos. Como *paradigma* o *Garveyismo* contém os elementos clássicos das tradições *Pan-negristas*, uma projeção idealizada, mítica e espiritual sobre África como símbolo predestinado e resolutivos dos processos de exploração e racialização das populações negras nas Américas, o compartilhamento do universo simbólico *Pan-negrista* com os símbolos da Etiópia, Egito e Libéria como espaços mítico-políticos, com a crítica e leitura teológica *Etiopianista* da predestinação: “[...] a fé que temos é uma fé que, em última instância, nos levará de volta a esse lugar antigo, aquela posição antiga que uma vez ocupamos, quando a Etiópia estava em sua glória. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 82, tradução nossa)<sup>173</sup>

Junto a isso, a insistência em uma teoria crítica da raça ambivalente que, em linhas gerais é mais racializada que a posição de Blyden, ela leva à adoção de uma separação absoluta das “raças” como princípio político: “A *Universal Negro Improvement Association*

<sup>171</sup> The world does not count races and nations that have nothing. (Garvey & Jacques-Garvey, 1971a, p. 13)

<sup>172</sup> [...] we are determined to solve our own problem, by redeeming our Motherland Africa from the hands of alien exploiters and found there a government, a nation of our own, strong enough to lend protection to the members of our race scattered all over the world, and to compel the respect of the nations and races of the earth. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 52)

<sup>173</sup> [...] the faith that we have is a faith that will ultimately take us back to that ancient place, that ancient position that we once occupied, when Ethiopia was in her glory. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 82)

(grifo nosso) defende a união e mistura de todos os Negros em uma raça forte e saudável. É contra miscigenação e o suicídio racial.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 81, tradução nossa)<sup>174</sup>.

Esta linha é completada pela configuração de um sujeito político racializado (o *negro*, não o *mulato*) que detém as ferramentas da modernidade, e que procura como necessidade a volta estruturada à África para o cumprimento de uma missão civilizadora, histórica e até religiosa: “Certamente chegou a hora de o Negro olhar para casa. Ele conquistou a civilização e o cristianismo ao preço da escravidão. O Negro que é pensativo e serviçal, sente que Deus o fez dar a seus irmãos, ainda na escuridão, a luz de sua civilização.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p.42, tradução nossa)<sup>175</sup>

Nesta perspectiva, o paradigma *Garveyista* constrói-se a partir da centralidade e unidade da raça, como colocou Tony Martin (1986) o “*race first*” ou *raça primeiro* é o elemento estruturante de toda a teoria política de Garvey, o princípio organizativo é a raça e, portanto, a *Unidade Africana* é traduzida a partir da raça, vista como cor da pele. Este é seguramente o ponto mais polêmico do pensamento de Marcus Garvey e do paradigma *Garveyista* por apresentar a tendência de projetar uma visão exclusivamente racial da política e da sociedade, Tony Martin defende esta visão ao conferir-lhe uma justificativa contextual e uma perspectiva pragmática, que no contexto dos EUA se explica em um momento de escalada violência e que precisava de exclusividade organizativa racial para seu enfrentamento, além de uma interpelação popular para setores e grupos excluídos do *mainstream* político afro-americano e de suas intelligentsias elitizadas – “*Colored*” –, representados em grande parte por intelectuais que Garvey identificava como “mulatos”<sup>176</sup>.

Central para a base ideológica subjacente ao programa de Garvey era a questão da raça. Para Garvey, o homem negro era universalmente oprimido por motivos raciais e qualquer programa de emancipação deveria ser construído em torno da questão da raça primeiro. A raça tornou-se uma “entidade política” que teria que ser redimida. Contra a sugestão rival de que a humanidade, e não a raça negra, deveria ser objeto de seu fervor, ele argumentou que não era a “humanidade” que estava sendo linchada,

<sup>174</sup> The Universal Negro Improvement Association advocates the uniting and blending of all negroes into one strong, healthy race. It is against miscegenation and race suicide. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 81)

<sup>175</sup> Surely the time has come for the Negro to look homeward. He has won civilization and Christianity at the price of slavery. The Negro who is thoughtful and serviceable, feels that god intended him to give to his brothers still in darkness, the light of his civilization. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 42)

<sup>176</sup> O tratamento depreciativo aos *mulatos* é um dos pontos mais criticados de Marcus Garvey, Wilson J. Moses (2004) e Alphonso Pinkney (1976) aduzem este posicionamento à procedência caribenha de Garvey, aonde as categorias de diferenciação racial eram maiores e diferentes às categorias binárias [Branco/Negros] dos EUA.

queimada, regulada pelas leis Jim-Crow e segregada, só o povo Negro. O primado da raça caracterizou a UNIA desde seus inícios na Jamaica [...] (MARTIN, 1986, p.23, tradução nossa)<sup>177</sup>.

Garvey se identifica principalmente com os setores pobres e racializados, faz deles o sujeito político de seu movimento, reposiciona o conceito *negro* como identidade política em contraposição ao conceito de *colored*<sup>178</sup> reivindicado pelos grupos e organizações *integracionistas* Afro-americanas. Este reposicionamento se desdobra na crítica à própria figura do intelectual Negro, encarnado em grande medida em W. E. B. Du Bois e estendido à elite intelectual e econômica afro-americana de princípios do século XX nos EUA<sup>179</sup>.

[...] o chamado “intelectual” Negro, seja dos trópicos ou da América, é um perigo e um obstáculo para o progresso de sua própria raça. Ele tem ciúmes e inveja e recorrerá a qualquer extremo “para baixar” ou destruir a seus companheiros, se eles tentarem se elevar acima dele, seja no serviço da raça ou pessoalmente. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p.361, tradução nossa)<sup>180</sup>

O grupo que mantém e promove o termo “colored<sup>181</sup>” tem um significado mais profundo por trás do uso do termo do que pode ser imaginado na superfície. “Colored” não significa preto ou Negro. Tem um significado literal para o grupo, tanto que, quando você fala de “colored” nas Índias Ocidentais, onde o grupo já conseguiu sucesso, todos sabem que você não se refere a uma pessoa Negra, mas a uma pessoa socialmente superior na classe dos brancos. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 85, tradução nossa)<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> Central to the ideological basis underpinning Garvey’s program was the question of race. For Garvey, the black man was universally oppressed on racial grounds, and any program of emancipation would have to be built around the question of race first. The race became a “political entity” which would have to be redeemed. Against the rival suggestion that humanity, and not the black race, should be the objects of his zeal, he argued that it was not “humanity” that was lynched, burned, jim-crowed and segregated, but black people. The primacy of race characterized the UNIA from its beginnings in Jamaica [...] (MARTIN, 1986, p.23)

<sup>178</sup> *Colored* é o conceito de auto identificação defendido por vários intelectuais afro-americanos na primeira metade do Século XX, como alternativa e superação da carga negativa racista do conceito *Negroes*, o maior promotor do conceito foi a National Association for the Advancement of Colored People (NACCP) e seu intelectual orgânico, W. E. B. Du Bois.

<sup>179</sup> As críticas de Marcus Garvey às elites econômicas e intelectuais Afro-americanas e a NACCP em especial, podem ser achadas nos seguintes artigos de Garvey: *An expose of the caste system among Negroes* (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 55-61); *The internal prejudices of Negroes. Those who want to be white and those who want to remain black.* (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 84-87); *A race paradox* (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 88-89)

<sup>180</sup> [...] the so-called ‘intellectual’ negro, whether of the tropics or America, is a danger and a stumbling block to the progress of his own race. He is jealous and envious and will resort to any extreme ‘to down’ or destroy his fellows, if they attempt to rise above him either in service to race or personally. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 361)

<sup>181</sup> Uma tradução literal possível de *Colored* ao português pode ser *colorido*, mas por ser uma categoria racial do contexto dos EUA preferimos seu uso original, que retém o conceito.

<sup>182</sup> The group that holds to and fosters the term “colored” has a deeper meaning behind the use of the term than can be imagined on the surface. “Colored” doesn’t mean black or Negro. It has a literal meaning for the group, in so much so that when you speak of “colored” in the West Indies where the group has already succeeded, everyone knows you do not mean a black, dark or Negro person, but a socially superior person in the class of the whites. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 85)

Este uso é extensivo ao uso e ao papel que joga o conceito *África* no *paradigma Garveyista*, se cumpre em seu seio a *razão Negra*, a identificação clássica *Pan-negrista* entre o espaço geográfico e a política racializada é um elemento determinante de identificação comum, do estoque familiar, entre aquele que Garvey identifica como o “*African native*” e o *negro*. Neste sentido, esta distinção é interessante, porque Garvey introduz uma variante colonial aqui, uma que pretende a través do reconhecimento racial a proposição de uma teoria do equilíbrio e da cooperação e a proposição aberta da necessidade de superar a prática cotidiana da *diferenciação e superioridade racial*, experimentada negativamente pelo *negro* nas Américas. Para Garvey, *África* e especificamente o *negro* não pode reproduzir as práticas de diferenciação social e racial experimentadas nas Américas e na Europa, além de superar o caminho da *superioridade racial*<sup>183</sup> na construção de uma *nação* africana, uma variante de sua teoria da raça que neste ponto deixa de lado os debates da pureza.

Tudo mundo sabe que não há absolutamente nenhuma diferença entre os nativos africanos e os Negros das Índias Ocidentais e Americanos, na medida em que somos descendentes de um estoque familiar comum. É apenas por uma questão de acidente que fomos divididos e mantidos separados por mais de trezentos anos, mas é sentido o espírito do amor fraternal. E qualquer Negro que espera que ele seja assistido aqui, lá ou em qualquer lugar pela Universal Negro Improvement Association para exercer uma superioridade ativa sobre os companheiros de sua própria raça, cometeu um tremendo erro. Tais homens devem permanecer onde estão e não tentar se interessar de forma alguma pelo maior desenvolvimento da África. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 70-71, tradução nossa)<sup>184</sup>

Esta colocação é interessante porque permite divisar como a necessidade da unidade *africana* é o elemento que articula a imaginação política da futura *nação* africana e na mesma linha relativiza sua fechada teoria política racial, avisando para o *negro* as possibilidades de sua atuação em um contexto africano. Este ponto *paradigmático* é problemático, porque, como falamos anteriormente, Garvey repete constantemente a necessidade e a obrigatoriedade do *negro* como *Sujeito civilizador* e, portanto, como sujeito com as ferramentas necessárias para o *melhoramento do “nativo”*, colocando às vezes, uma visão colonial.

---

<sup>183</sup> A relação do *Negro* e o “*Nativo Africano*” na retórica e teórica Garveyista será estudada com maior profundidade mais adiante, na análise da centralidade conceitual de África em sua teórica.

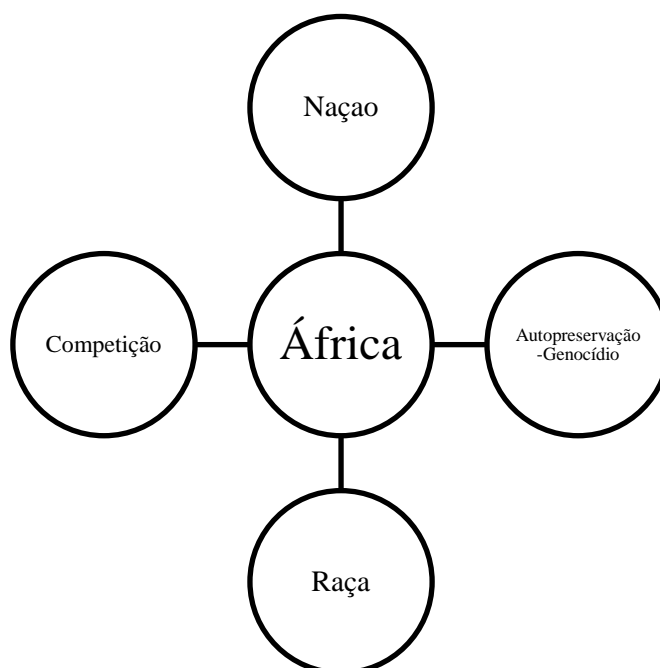
<sup>184</sup> Every knows that there is absolutely no difference between the native African and the American and West Indian Negroes, in that we are descendants from one common family stock. It is only a matter of accident that we have been divided and kept apart for over three hundred years, but it is felt that when the spirit of brotherly love, and any Negro who expects that he will be assisted here, there or anywhere by the Universal Negro Improvement Association to exercise a haughty superiority over the fellows of his own race, makes a tremendous mistake. Such men has better remain where they are and not attempt to become in any way interested in the higher development of Africa. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 70-71)

A explicação que podemos dar a este respeito é que para o *paradigma Garveyista* – ancorado na tradição *Pan-negrista* – a colonização é um estado necessário, o *Garveyismo* aceita a teoria da *colonização* como potência civilizatória, vislumbra nos “*African natives*” os sujeitos da necessidade desse processo, só que para Garvey, como para muitos *Pan-negristas*, a colonização afro-americana ou *Negra* é uma potência que não reproduz as práticas exploratórias da colonização Europeia, pelo contrário é uma *colonização* que potencializa África e que permite superar a *exploração* e *genocídio* do *negro* nas Américas, é uma *colonização* emancipadora, necessária para a *emancipação* global do *negro* e para a constituição de uma *nação* e *cidadania* que participe no mundo capitalista-imperial e que, por sua vez, defenda os interesses *negros* desse mundo.

## **5.2. Autopreservação, Nação, Competição e Imperialismo.**

O conjunto paradigmático geral até aqui exposto permite-nos desdobrar alguns elementos polêmicos e relegados, em relação às conexões conceituais gerais presentes em uma teórica *Garveyista*, as quais nos permitem divisar a transformação paradigmática do *Pan-negrismo* em sua interpretação do mundo e os contornos que o debate crítico sobre Garvey tem colocado até agora. De uma forma substancial o *paradigma Garveyista* pode ser sintetizado a partir de quatro conceitos relacionais, que se repetem ao longo de seus escritos e que articulam as ações políticas do movimento, estes são: *raça*, *nação*, *autopreservação*, *genocídio* e *competição*.

**Figura 5** – Diagrama conceitual do *Garveyismo*.



Fonte: Produção do autor.

Estes conceitos guardam uma relação teórica que tem como resultado a visão projetada sobre África e a constituição do discurso da procura da *autonomia* como necessidade para a *sobrevivência e autopreservação*. Como muito bem assinala Achille Mbembe (2014) a leitura histórica que constitui esta relação conceitual é uma centrada na *luta de raças*, que estrutura o motor histórico da *teoria Garveyista* e do que Paget Henry (2000) chamou de seu *historicismo racial*.

Esta *luta* não se caracteriza por uma resposta de *choque* direto ou revolucionário desde o Negro – nos EUA e no Caribe –, ela é a consideração da incapacidade do reconhecimento mútuo entre *raças* e a proposição de uma dinâmica política de *competição* das *raças*, como caminho da restituição do passado e do futuro Negro, a que permitirá o desenvolvimento da *potência africana*.

A *competição* passa neste sentido pela *autopreservação*, o elemento central do *Garveyismo* que estrutura sua visão política e social. Em Garvey existe a aceitação de um *historicismo racial*, um motor estruturante da história que faz da expansão e da dominação uma necessidade e uma concorrência, cada *raça* busca seu bem-estar e por tanto a lógica da história e da própria emancipação radicam na aceitação desta dinâmica e no conhecimento do papel histórico jogado nesse desdobrar.

Uma raça ocupa um lugar proeminente em um século ou em uma era, e em outro século ou era ela deixa o palco de ação e outra raça toma seu lugar. O Negro ocupou uma vez uma posição elevada no mundo, cientificamente, artisticamente e comercialmente, mas no equilíbrio da grande escala da evolução, perdemos nosso lugar e alguém, além de nós mesmos, ocupa o posto que nós mantivemos. (GARVEY- JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 80, tradução nossa)<sup>185</sup>

A constituição da *competição* como motor histórico permite a Garvey articular uma teoria da *separação* das raças, colocando-se como crítico de qualquer forma de assimilação ou procura de direitos nos espaços “conquistados” pelas outras raças, ou seja, crítico da tradição *integracionista* nos EUA. Isto facilita a estruturação de um reconhecimento das raças como conquistadoras de seu destino, com legitimidade para defender suas posições históricas na *competição*, argumento que Wilson J. Moses reconhece como estruturante do *Garveyismo*:

Garvey acreditava que a capacidade da Europa para estabelecer o poder imperial e o poder industrial não era um acidente. A França e a Inglaterra conseguiram estabelecer seus domínios imperiais sobre os povos mais escuros porque eram melhor organizados, mais tecnicamente proficientes e mais cultivados do que os sujeitos colonizados. A solução para os problemas do mundo negro não foi protesto, mas *disciplina e competição*, e o cultivo de um ideal racial mais alto. Garvey acreditava que os povos africanos não tinham mais que culpa deles se não conseguissem jogar fora os grilhões do imperialismo ocidental. (MOSES, 2004, p. 269, tradução nossa)<sup>186</sup> (Grifo Nosso);

Esta visão *Garveyista* tem sido colocada como uma reprodutora dos princípios do *Darwinismo Social* e de uma aceitação da diferença absoluta, que se traduz na proposição de uma dinâmica histórico-racial da separação como necessidade resolutiva do conflito. Como estratégia da igualdade racial procura a separação entre raças principalmente no contexto Americano (BROOKS, 1996).

Eu acredito que os homens brancos devem ser brancos, os homens amarelos devem ser amarelos e os homens negros devem ser negros no grande panorama das raças, até que cada raça, por iniciativa própria, se eleve ao padrão comum da humanidade, para obrigar o respeito e a apreciação de todos, e assim permitir que cada um se estenda a mão da boas-vindas sem poder ser prejudicado contra o outro por causa de qualquer inferioridade e

<sup>185</sup> The one race stands out prominently in the one century or in the one age, and in another century or age it passes off the stage of action, and another race takes its place. The Negro once occupied a high position in the world, scientifically, artistically and commercially, but in the balancing of the great scale of evolution, we lost our place and someone, other than ourselves occupies the stand we once held. (GARVEY- JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 80)

<sup>186</sup> “Garvey believed that Europe’s ability to establish imperial power and industrial might was no accident. France and England had been able to establish their imperial dominions over darker peoples because they were better organized, more technically proficient, and more highly cultured than their colonial subjects. The solution to the problems of the black world was not protest, but discipline and competition, and the cultivation of a higher racial ideal. Garvey believed that African peoples had no one but themselves to blame if they failed to throw off the shackles of Western imperialism.” (MOSES, 2004, p. 269)

condição desgraçada. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 26, tradução nossa)<sup>187</sup>

Embora esta posição seja palpável e estruturante no pensamento *Garveyista*, devemos remarcar que também a *autopreservação* e a *sobrevivência* são conceitos estruturantes desta visão, que de acordo a sua posição em um contexto adverso e racializante do Negro, marca uma diferença de conteúdo da apropriação Darwinista, redefinindo seus contornos e, portanto, não defendendo um princípio de dominação sobre a alteridade, mas de *sobrevivência* para si, para o grupo, para a *raça*. Esta é uma diferença central e estruturante da proposição *Garveyista*.

As leis da autopreservação obrigam todo grupo humano a cuidar de si mesmo e a proteger seu próprio interesse, portanto, enquanto o homem branco americano ou qualquer outro homem branco, para o caso, realize sua responsabilidade, ele deve lutar para proteger isso que é dele e de sua propriedade, e eu sinto que o Negro hoje liderado pelos sem escrúpulos de nossa raça, foi grosseiramente e equivocadamente guiado na direção de esperar muito da civilização dos outros. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p.103, tradução nossa)<sup>188</sup>

A *competição* passa pela procura da configuração de um poder igual ou similar aos poderes “raciais” imperiais, europeu e americano, que supostamente alcançaram seu lugar no mundo por seus próprios termos. Neste sentido Garvey propõe a busca, em tanto seja possível, da constituição de um poder de igual alcance a esses, só que agora emanado do *negro* como o *povo continental* e *raça* que deve cumprir a formação de um novo poder *imperial* e de *proteção*.

[...] eu quero que você tome como seu argumento as treze colônias da América, que antes devessem sua soberania à Grã-Bretanha, essa soberania foi destruída para fazer um Estados Unidos da América. George Washington não era Deus Todo-Poderoso, ele era um homem como qualquer Negro neste prédio e se ele e seus associados puderam fazer uma América livre, nós também podemos fazer uma África livre. Hampden, Gladstone, Pitt e Disraeli não eram os representantes de Deus na pessoa de Jesus Cristo, eles eram apenas homens, mas no seu tempo eles trabalhavam para a expansão do Império Britânico, e hoje eles se vangloriam de um Império Britânico sobre o qual “o sol nunca se põe”. Como Pitt e Gladstone conseguiram trabalhar

---

<sup>187</sup> I believe that white men should be white, yellow men should be yellow, and black men should be black in the great panorama of races, until each and every race by its own initiative lifts itself up to the common standard of humanity, as to compel the respect and appreciation of all, and so make it possible for each one to stretch out the hand of welcome without being able to be prejudiced against the other because of any inferior and unfortunate condition. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 26)

<sup>188</sup> The laws of self-preservation force every human group to look after itself and protect its own interest, hence so long as the American white man or any other white man, for that matter, realizes his responsibility, he is bound to struggle to protect that which is his and his own, and I feel that the Negro today who has been led by the unscrupulous of our race has been grossly misguided, in the direction of expecting too much from the civilization of others. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 103)



para a expansão do Império Britânico, *então você e eu podemos trabalhar para a expansão de um grande Império africano* (grifo nosso) (GARVEY; JACES-GARVEY, 1971a, p. 95, tradução nossa)<sup>189</sup>

Este é sem dúvida um dos pontos mais críticos do paradigma *Garveyista* e é o ponto que aos olhos de Paul Gilroy (2000) coloca-o do lado do *fascismo* mais do que do *progressismo*. De fato, há em Garvey uma glorificação da *competição racial e técnica* e uma admiração pela constituição dos poderes coloniais, do ímpeto histórico que eles representam e de seus “alcances”, este sentido é exemplificado por uma marcada admiração aos EUA e ao Americano em geral, que para Garvey não violenta nenhuma lei humana ou natural e só cumpre seu chamado político “natural”, “Os peregrinos e colonos fizeram pela América, e o novo Negro, com ajuda simpática, pode fazê-lo para a África.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 122, tradução nossa)<sup>190</sup>

Esta atitude leva Garvey a reunir-se com o Ku Klux Klan para uma saída separatista (MARTIN, 1986; MOSES, 2004), e a projetar uma admiração pela conquista política dos povos de seus espaços geográficos e políticos. Em Garvey não acharemos a possibilidade de uma negociação com poderes coloniais para a constituição do projeto político africano “apoiado e protegido”, como achamos em Edward W. Blyden, Martin Delany ou no Rev. Henry M. Turner, além, a independência e a autonomia em sua proposição são produtos e provas da própria independência Negra, ela precisa da autonomia econômica, política e social, precisa mostrar e demonstrar autonomamente sua força no espaço público com ética, estética<sup>191</sup>, arte, ciência e indústria, precisa conquistar seu próprio destino.

Diferente de Paul Gilroy preferimos colocar e compartilhar a posição de Imanuel Geiss (1974) ao descrever a teoria política *Garveyista* como a proposição de um *Imperialismo Teórico Negro* que projeta sua visão sobre África, em nossa acepção esta apresenta alguns

---

<sup>189</sup> [...] I want you to take as your argument the thirteen colonies of America, that once owed their sovereignty to great Britain, that sovereignty has been destroyed to make a United State of America. George Washington was not God Almighty. He was a man like any Negro in this building, and if he and his associates were able to make a free America, we too can make a free Africa. Hampden, Gladstone, Pitt and Disraeli were not the representatives of God in the person of Jesus Christ. They were but men, but in their time, they worked for the expansion of the British Empire, and today they boast of a British Empire upon which “the sun never sets”. As Pitt and Gladstone were able to work for the expansion of the British Empire, so you and I can work for the expansion of a great African Empire. (GARVEY; JACES-GARVEY, 1971a, p. 95)

<sup>190</sup> The Pilgrims and colonists did for America, and the new Negro, with sympathetic help, can do it for Africa. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 122)

<sup>191</sup> Esta questão tem sido analisada e sublinhada por Wilson J. Moses (2004) ao lembrar as marcadas diferenças entre Marcus Garvey e a estética do Renascimento de Harlem, assim como da leitura confundida de uma possível identificação de Garvey com o movimento *Rastafari* ao qual Garvey não aceitaria em sua ética e estética.

contornos dos elementos do imperialismo *continental*, analisado por Hannah Arendt nas *Origens do Totalitarismo* (1989).

Uma leitura comparativa com a teoria política de Marcus Garvey nos permite identificar alguns paralelismos em suas visões políticas sobre conceitos como *povo, território, estado e nação*. Em grande medida reconhecido indiretamente pelas leituras de Wilson Jeremiah Moses (2004) e Paul Gilroy (2000), que no primeiro caso o estuda de forma geral como reprodutor genérico de algumas ideias coloniais e de um militarismo estruturante e, no segundo como forma organizativa e teórica *fascista*, os dois exemplificados pela aberta identificação de Garvey com lideranças políticas como Mussolini, com o próprio Ku Klux Klan e suas expressões públicas nos EUA.

Considero o Klan, os Clubes Anglo-Saxões e as Sociedades brancas Americanas, tanto quanto os Clubes Anglo-Saxões e as Sociedades Brancas Americanas no que diz respeito ao Negro, como melhores amigos da raça do que todos os outros grupos de brancos hipócritas colocados juntos. Eu gosto da honestidade e do jogo limpo. Você pode me chamar de Klansman se quiser, mas, potencialmente, todo homem branco é um Klansmn. Todo homem branco é um Klansmn, no que diz respeito ao Negro em competição social, econômica e política com os brancos, e é inútil mentir sobre isso. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 71, tradução nossa)<sup>192</sup>

O militarismo não era simplesmente uma reflexão tardia, mas um ingrediente essencial do *Garveyismo* (grifo nosso), que promoveu uma imagem de homens e mulheres negros marchando em passo de precisão em direção a um destino glorioso. Ele [Marcus Garvey] era um show brilhante, em seu “uniforme carregado de borlas e trança de ouro que rivalizava com o de um monarca britânico”. Ele aproveitou o *Zeitgeist* marcial dos tempos, criando uma Legião Africana, resplandecente em uniformes pretos e vermelhos e um corpo dos enfermeiros da Cruz negra. Os desfiles coloridos de Garvey nas ruas de Nova York forneceram pessoas negras com imagens de amplo apelo ao “Novo Negro”. Considerando que o “Negro Velho” era pretenso letárgico, sonhador e sensual, o Novo Negro seria nítido, eficiente e decisivo. (MOSES, 2004, p.255, tradução nossa)<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> I regard the Klan, the Anglo-Saxon Clubs and white America Societies, as far as the Anglo-Saxon clubs and White America Societies, as far as the Negro is concerned, as better friends of the race than all other groups of hypocritical whites put together. I like honesty and fair play. You may call me a Klansman if you will, but, potentially, every whiteman is a Klansmn if you will, but, potentially, every whiteman is a Klansmn, as far as the Negro in competition with whites socially, economically and politically is concerned, and there is no use lying about it. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 71)

<sup>193</sup> Militarism was not simply an afterthought, but an essential ingredient of Garveyism, which fostered an image of black men and women marching in precision step toward a glorious destiny. He was a brilliant showman, in his “uniform loaded with tassels and gold braid that rivaled that of a British monarch.”<sup>44</sup> He harnessed the martial *Zeitgeist* of the times, creating an African Legion, resplendent in black and red uniforms, and a corps of Black Cross nurses. Garvey’s colorful parades in the streets of New York provided black folk with images of broad appeal to the “New Negro.” Whereas the “Old Negro” was putatively lethargic, dreamy, and sensual, the New Negro would be crisp, efficient, and decisive. (MOSES, 2004, p.255)

Diferentemente destas leituras, achamos que Garvey apresenta em seus textos uma crítica da modernidade que se contorna na adoção de alternativas à modernidade *política*, proclamando o fracasso da mesma e que em sua visão sombria da situação global parece construir uma visão paralela e similar aos grupos europeus Pangermânicos e Pan-eslâvicos. Esta relação tem sido pouco analisada nos estudos sobre o *Pan-africanismo* e nada analisada nos estudos sobre o *Garveyismo*, as menções gerais de Imanuel Geiss (1974) nos paralelismos entre movimentos Pancontinentais (Pangermanismo, Pan-eslavismo) e o *Pan-africanismo* só assinalam elementos gerais, outras pesquisas como a de Philippe Decraene (1962) sobre o *Pan-africanismo* só mencionam a temática em relação a um caráter geral “continental”, na procura da unidade ou na procura de sujeitos políticos continentais, sem oferecer uma análise comparativa.

Uma tentativa de dar ao Pan-africanismo seu lugar legítimo na história moderna convida naturalmente à comparação com outros “Pan” movimentos modernos. Sem um estudo minucioso sobre os últimos em uma escala equivalente ao do presente trabalho, seria precipitado aventurar uma comparação detalhada, mas ao menos é possível formular uma hipótese provisória. Todos os movimentos “Pan” (exceto Pan-Americanismo e Pangermanismo) aparecem em países subdesenvolvidos que não possuíam Estados próprios ou cujo Estado era apenas parcial: esse era o caso do Pan-eslavismo, Pan-Arabismo e Pan-Turkismo, para mencionar apenas os mais importantes. O Pan-americanismo não era mais do que um instrumento diplomático nas mãos de um grande poder emergente (EUA) na era do imperialismo e o Pangermanismo na ideologia dos grupos mais extremos do imperialismo alemão e do protofascismo. Os outros movimentos “Pan” se originaram entre uma intelectualidade exposta ao contato com o mundo ocidental moderno. Aqui, o desejo do Estado nacional foi combinado com o ideal de solidariedade entre todos os membros dos mesmos grupos linguísticos ou culturais – eslavos, árabes, turcos, africanos ou afro-americanos –. Isso foi associado ao desejo de reabilitar as “nações sem história” e suas culturas camponesas, isto deu automaticamente a suas ideias uma gota de romantismo. O Pan-Turkismo e o Pan-Arabismo (com sua variante religiosa, o Pan-islamismo) encontraram na história a memória de um passado imperial orgulhoso que os nacionalismos mais recentes, de alcance mais limitado foram convidados a corresponder. (GEISS, 1974, p. 430, tradução nossa)<sup>194</sup>.

---

<sup>194</sup> An attempt to give Pan-Africanism its rightful place in modern history naturally invites comparison with other modern ‘Pan’ movements. Without a close study of the latter on a scale equivalent to that of the present work it would be rash to venture a detailed comparison, but one may at least formulate a provisional hypothesis. All ‘Pan’ movements (except Pan-Americanism and Pan-Germanism) appear in underdeveloped countries which possessed no states of their own, or whose statehood was only partial: this was the case with Pan-Slavism, Pan-Arabism and Pan-Turkism, to mention only the most important. Pan-Americanism was not more than a diplomatic instrument in the hands of an emerging great power (USA) in the age of imperialism, and Pan-Germanism in the ideology of the most extreme groups of German imperialism and proto-Fascism. The other ‘Pan’ movements originated among an intelligentsia exposed to contact with the modern Western world. Here the desire for national statehood was combined with the ideal of solidarity between all members of the same linguistic or cultural groups – Slavs, Arabs, Turks, Africans or Afro-Americans. This was associated with a

Esta semelhança e análise comparativa permitem divisar elementos compartilhados de uma tradição de pensamento que se coloca como alternativa para grupos políticos na Europa, uma opção diferente das formas políticas da modernidade e das condições do imperialismo *ultramarino* (ARENDETT, 1989). A rejeição à modernidade e sua racionalidade de organização cultural e social “necessárias” são um dos elementos compartilhados que estas formas Pancontinentais colocaram, assim como a superação do *Estado-nação* como estrutura social e política organizativa por excelência.

Estes elementos levam-nos a colocar um quadro mais diverso da experiência da modernidade e do imperialismo, uma experiência não homogênea e que sincronicamente se expressa em espaços periféricos da Europa. A relação proposta à continuação procura sugerir e explicitar a relação teórica entre a teoria política *Garveyista* e seu paralelismo paradigmático com uma alternativa complexa, o imperialismo *continental*, que de forma compartilhada propõe a estruturação de uma alternativa *imperial* ao imperialismo *ultramarino* e uma ideologia alternativa às formas hegemônicas do *Estado-nação*.

Antes de explicitar esta relação devemos colocar outro elemento central, este imperialismo, estruturado desde o *Garveyismo* surge de situações e posições histórico-sociais específicas que não podem ser assimiladas aos processos europeus do século XIX e XX, este não é nosso objetivo, nosso objetivo é só identificar elementos teóricos compartilhados. A principal diferença destes e de Garvey responde à posição dos sujeitos que procuram uma saída no *Garveyismo* a um processo estendido de *segregação racial* e que, continuam tradições de pensamento e ação política específicas do *Pan-negrismo*. Como colocamos no início deste capítulo, os paradigmas dos *Pan-africanos* na primeira metade do século XX são paradigmas de *transição* que interagem entre si e que articulam as teorias críticas da estrutura *capitalista expansiva*, na busca de um marco interpretativo da realidade social, que facilite a organização de entidades políticas e sociais negras e africanas para a superação da *situação colonial e racial*.

Como colocamos anteriormente, o motor da teoria da *nacionalidade* e da *nação* de Garvey está ancorado na *competição das raças*, desde sua assimilação do darwinismo social e da própria teoria *imperialista*. A *competição* para Garvey é o fundo explicativo para a

---

desire to rehabilitate the ‘nations without a history’ and their peasant cultures; it automatically gave their ideas a dash of romanticism. Pan-Turkism and Pan-Arabism (with its religious variant, Pan-Islamism) found in history the memory of a proud imperial past which the more recent nationalisms of more limited scope were invited to match. (GEISS, 1974, p. 430)

situação social extrema do Negro nas Américas, no Caribe e na África, esta situação é caracterizada pelo *genocídio*, a violência estrutural e expansiva que o Sul dos EUA expõe e que se expressa nas ondas migratórias dos afro-americanos para o Norte, assim como a segregação social e política do *negro* nas Américas em geral. No fundo, Garvey coloca o *genocídio* como o principal problema *negro*, o problema que exige e que precisa de uma saída *separatista* e da construção da *nação* como *protetora* das populações em processo de “extinção”.

Se o Negro vivesse neste hemisfério ocidental por mais quinze anos, ele ainda seria superado em número por outras raças que são prejudiciais contra ele. Ele não pode recorrer ao governo para se proteger, pelo fato de que o governo estará nas mãos da maioria das pessoas que são prejudiciais contra ele, portanto, será impossível que o Negro dependa de sua própria votação e de seu próprio progresso industrial, pois não ajuda quando ele é linchado, queimado, sujeito às leis jim-crow e segregado. Por conseguinte, o futuro do Negro, fora da África, augura ruína e desastre (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 53, tradução nossa)<sup>195</sup>

Eu também segurei e ainda acredito que *é apenas uma questão de tempo para que o Negro* (grifo nosso), economicamente dependente como ele é do homem branco, será forçado para a parede, e que a solução do problema no futuro não será muito uma matança ou uma eliminação da população Negra pelo fogo e pela força das armas, mas pelo bem organizado plano da economia da fome. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 44, tradução nossa)<sup>196</sup>

Esta leitura *Garveyista* está ancorada na própria história caribenha e americana, em uma leitura atenta da proposição do *genocídio* como fenômeno estruturante da teórica *Garveyista*, podemos perceber a memória do genocídio indígena como motor da história que caracteriza a configuração da *nação moderna*; ela é vista nos EUA e no próprio expansionismo europeu. Para Garvey a *desterritorialização* passa tarde ou cedo pelo *genocídio* e, portanto, a *territorialização* é o melhor caminho para sua superação.

Preferiria estar morto do que ser um membro da sua raça sem pensar no dia seguinte, pois isso representa o mal para aquele que não pensa. Porque não posso arrastar você, estou aqui para contar, enfaticamente, que se não nos reorganizarmos seriamente como pessoas e enfrentarmos o mundo com um

---

<sup>195</sup> If the Negro were to live in this Western Hemisphere for another five hundred years he would still be outnumbered by other races who are prejudiced against him. He cannot resort to the government for protection for government will be in the hands of the majority of the people who are prejudiced against him, hence for the Negro to depend on the ballot and his industrial progress alone, will be hopeless as it does not help when he is lynched, burned, jim-crowed and segregated. The future of the Negro therefore, outside of Africa, spells ruin and disaster (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 53)

<sup>196</sup> I have also held and still believe that it is only a question of time when the Negro, economically dependent as he is on the white man, would be forced to the wall, and that the solution of the problem in the future would not be so much by wholesale killing or wiping out of Negro population by fire or force of arms, but by a well-organized plan of economic starvation. GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 44).

programa de nacionalismo africano, nossos dias na civilização estão contados e será apenas uma questão de tempo para que o Negro seja completa e complacentemente morto como o Índio norte-americano, ou o Bushman australiano. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 102, tradução nossa)<sup>197</sup>

A superação desta situação vai acompanhada de outros elementos, que precisam ser cumpridos no quadro de uma *competência* expansiva pela *supervivência*, o primeiro deles é a constituição de uma *raça homogênea* que permita o reconhecimento dos poderes imperiais de um novo participante na competição, o segundo é a terra que permita a participação na *competição*.

Eu acredito em uma raça pura Negra, assim como todos os brancos que se respeitam acreditam em uma raça pura branca, tanto quanto isso pode ser. Estou consciente do fato de que a escravidão trouxe sobre nós a maldição de muitas cores dentro da raça negra, mas essa não é uma razão pela qual nós mesmos devemos perpetuar o mal, por conseguinte, em vez de encorajar a uma quantidade de bastardos na raça, sentimos que agora devemos começar a criar um tipo de raça e padrão próprio, que não poderia, no futuro, ser estigmatizado por bastardos, mas poderia ser reconhecida e respeitada como um tipo de raça verdadeira que antecede mesmo nosso próprio tempo. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 37, tradução nossa)<sup>198</sup>

A única coisa sábia a fazer para nós Negros ambiciosos é organizar-nos no mundo inteiro é construir para a raça uma poderosa nação própria na África. E essa raça nossa que não conseguiu ser reconhecida e respeitada no país em que fomos escravos, usando nossa própria habilidade, poder e gênio, vai desenvolver para nós mesmos, em outro país e em nosso habitat, uma nação própria que poderá enviar desde esse habitat nativo, representantes de nossa raça de volta àquele país em que uma vez fomos escravizados, e isso dará tanto respeito a nossos representantes quanto a qualquer outro embaixador de qualquer outra raça ou nação. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 58, tradução nossa)<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> I would rather be dead than be a member of your race without thought of the morrow, for it portends evil to him that thinketh not. Because I cannot flatter you I am here to tell, emphatically that if we do not seriously reorganize ourselves as a people and face the world with a program of African nationalism our days in civilization are numbered, and it will be only a question of time when the Negro will be as completely and complacently dead as the North American Indian, or Australian Bushman. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 102).

<sup>198</sup> I believe in a pure black race just as how all self-respecting whites believe in a pure white race, as far as that can be.

I am conscious of the fact that slavery brought upon us the curse of many colors within the negro race, but that is no reason why we of ourselves should perpetuate the evil; hence instead of encouraging a wholesale bastardy in the race, we feel that we should now set out to create a race type and standard of our own which could not, in the future, be stigmatized by bastardy, but could be recognized and respected as the true race type anteceding even our own time (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 37)

<sup>199</sup> The only wise thing for us as ambitious Negroes to do, is to organize the world over, and build up for the race a mighty nation of our own in Africa. And this race of ours that can not get recognition and respect in the country where we were slaves, by using our own ability, power and genius, would develop for ourselves in another country in our habitat a nation of our own, and be able to send back from that country, –from that native habitat–to the country where we were once enslaved, representatives of our race, that would get as much respect as any other ambassadors from any other race or nation. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 58)

A *sobrevivência* é neste sentido o motivo articulador da solidariedade e da política *Garveyista*, só a partir dela e por ela é que a constituição de uma *nação* é precisa, mas nesta perspectiva, qual é a imaginação dessa *nação*? Como assinala Paul Gilroy (2001), em Garvey e no *Garveyismo* os conceitos clássicos da modernidade são superados em seu conteúdo, Garvey é o herdeiro do *Pan-negrismo* e por tanto sua posição *seletiva* é a forma estruturante da construção de seus conceitos: “Se o negro não tiver cuidado, ele beberá todo o veneno da civilização moderna e morrerá pelos efeitos disso.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 13, tradução nossa)<sup>200</sup>, dentro disso a herança de uma imaginação política que pretende superar o *Estado-nação* como forma clássica organizativa.

É neste ponto que a adoção de uma teórica imperial *continental* se faz expressa, ela não é igual ao fenômeno analisado por Hannah Arendt (1989), mas alguns elementos se repetem com esmagadora coincidência: a proposição de um movimento de unificação *étnica*, a procura da superação do *Estado-nação* como estrutura política básica, a configuração de uma identidade política *desterritorializada* e a adoção de uma infraestrutura teológica que legitima a mística política da identidade fragmentada<sup>201</sup>, tudo procurando a sobrevivência política, econômica e racial. Neste sentido vale a pena ler um trecho da caracterização adiantada por Arendt.

O que caracterizou os movimentos de unificação étnica é que nunca tentaram ao menos alcançar a emancipação nacional mas, imediatamente, em seus sonhos de expansão, transcenderam os estreitos limites da comunidade nacional e proclamaram a comunidade de um povo que permaneceria como fator político ainda que os seus membros estivessem espalhados por toda a terra. Do mesmo modo, e em contraste com os verdadeiros movimentos de libertação nacional de povos pequenos, que sempre começavam com uma exploração do passado nacional, não se detiveram para “explorar” o passado, mas projetaram a base de sua comunidade em um futuro, em cuja direção o movimento deveria marchar (ARENDR, 1989, p. 264).

A saída *separatista* de Garvey coloca substância no paralelismo com a definição adiantada por Hanna Arendt, existe em Garvey uma exploração do passado nacional ou só uma referência ao futuro e a uma certa mística? Garvey adota o *futuro* como força articuladora da prática política<sup>202</sup>, o *Black Star Line*, a empresa de transporte fundada por

<sup>200</sup> If the Negro is not careful he will drink in all the poison of modern civilization and die from the effects of it. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 13)

<sup>201</sup> Randall K. Burkett (1978) e Wilson J. Moses (2004) tem sugerido e analisado a íntima relação entre o Garveyismo e a religião, em sua importância mítica, ritual e organizacional, a tal ponto que Burkett chamou ao Garveyismo de *religião civil*.

<sup>202</sup> A centralidade do *futuro* em Garvey é apontada por Achille Mbembe ao propor uma *teoria do acontecimento* em seu pensamento: “O projeto de redenção exigia igualmente uma teoria do acontecimento. Para Garvey, o acontecimento por excelência era, essencialmente, chamado a produzir-se em um futuro, do qual ninguém

Garvey para cumprir o objetivo da “volta à África” tem em sua gênese simbólica o futuro e em sua base material um grande desconhecimento da situação política da República da Libéria, como revelaram as pesquisas de Tamba E. M’Bayo (2004).

É nesta linha que o *Pan-negrismo* e o *Pan-africanismo* se encontram em pontos de *redefinição* e *inflexão*, pontos que procuram substância epistêmica para um projeto político histórico que tem sua grande reflexão no *Garveyismo*. A criatividade radica na reconfiguração e invenção de novos conceitos que procuram um caráter abrangente, tanto pela condição extrema da qual fez seu motor, a *supervivência* contra o *genocídio*, como da história da qual é herdeira. No *Garveyismo* a massificação do programa *Pan-negrista* toma autoridade e se reivindica, mas a sua vez procura uma resposta satisfatória, em um momento em que precisa concretizar-se.

É neste ponto de inflexão que os paralelismos com a teórica imperial continental existem, a teorização de Marcus Garvey passa pela operacionalização das ferramentas *imperiais* em favor do sujeito oprimido, segregado e contrário à maré colonial-imperial, para ancorar um projeto em escalada que como resultado procura redefinir os contornos da modernidade política. Garvey e o *Garveyismo* ou mesmo seu *Pan-africanismo* não são a mesma coisa que o *Pan-eslavismo*, mas os dois compartilham este motor teórico, a redefinição extrema dos contornos da modernidade *política* e nela, a reconfiguração da ideia *imperial* com sua proposição da superação do *Estado-Nação*, a afinidade racial e a configuração de uma identidade política não exclusivamente territorial.

Neste sentido Garvey era um hermeneuta crítico, sabia assim como seus predecessores *Pan-negristas* que as promessas da modernidade sempre eram contraditórias, seus projetos ou promessa da *missão civilizadora* e da *missão nacional*, eram só isso para os sujeitos oprimidos, simples promessas. Sua saída a esta contradição era a superação e reconfiguração da promessa, no próprio instante em que sua forma era adotada em sua teoria política. É neste sentido que Garvey procura superar o conceito do *nacional*, adotando o próprio motor que impulsa este ideal para as nações coloniais. Esta promessa, e sua contradição, pode ser descrita e exemplificada a partir da caracterização que Hannah Arendt faz da *missão nacional*:

---

conhecia a hora certa, mas cuja proximidade era evidente. No caso dos Negros, concentravam-se no surgir de um « império africano » essencial para a raça negra participar em uma vida política e econômica no mundo. O acontecimento estava no ar e no vento do tempo. A política da sentinela consistia em acompanhar, e até em precipitar, a sua vinda preparando-se para a mesma.” (MBEMBE, 2014, p. 260-261)



O nacionalismo e o seu conceito de “missão nacional” perverteram, por sua vez, o conceito nacional da humanidade como família das nações, transformando-a em uma estrutura hierárquica onde as diferenças de história e de organização eram tidas como diferenças entre homens, resultantes de origem natural. O racismo, que negava a origem comum do homem e repudiava o objetivo comum de estabelecer a humanidade, introduziu o conceito da origem divina de um povo em contraste com todos os outros, encobrindo assim como uma nuvem pseudomística da eternidade e finalidade o que era resultado temporário e mutável do engenho humano (ARENDETT, 1989, p. 266)

Eis neste trecho uma chave para compreender o mesmo movimento retórico *Garveyista*, o ponto assinalado por Paul Gilroy (2000; 2001) e Wilson J. Moses (2004), o caráter imperial, darwinista e colonial é a reconfigurado da leitura do fracasso da *nação* e da modernidade, como o próprio Marcus Garvey colocou:

Como por indicação, a caída virá. Uma caída que causará o naufrágio universal da civilização que agora vemos, e nessa civilização o Negro é chamado a desempenhar sua parte. Ele é chamado a evoluir um ideal nacional, baseado na independência, liberdade humana e *verdadeira democracia* (grifo nosso) (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 31, tradução nossa)<sup>203</sup>

O pessimismo será a paráfrase desta forma de crítica à modernidade e da própria formação de sua teoria política; esta adotará e adaptará os elementos estruturantes do imperialismo a uma visão “realista” da *competência imperial*, tentando controlar esta visão, para a formação de algo além dela; é uma adoção relativa do ponto de vista imperial que sabe que só reproduzindo o sentido profundo de sua prática poderá constituir uma *nação* forte que *supere a própria lógica de sua história*, neste ponto radica a autonomia do *paradigma Garveyista* e seu *historicismo racial*, em consonância como o dito sinteticamente por Paget Henry:

A história era, portanto, uma batalha racial de vontades em que a acumulação de poder em Estados-nação fazia a diferença. Daí a importância das nações africanas fortes, para colocar aos Negros na escalada de um ciclo racial historicamente constituído. Este é o núcleo do historicismo racial de Garvey (HENRY, 2000, p. 207, tradução nossa)<sup>204</sup>

Como é evidente o pessimismo será a ponte da adoção da visão racial do mundo no *paradigma Garveyista*, a crítica da modernidade leva Garvey a adotar esta visão como motor,

<sup>203</sup> As by indication, the fall will come. A fall that will cause the universal wreck of the civilization that we now see, and in this civilization the Negro is called upon to play his part. He is called upon to evolve a national ideal, based upon freedom, human liberty and true democracy. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 31)

<sup>204</sup> History was thus a racial battle of wills in which the accumulating of power in nation-states made all the difference. Hence the importance of strong African nations for getting blacks on the upswing of a historically constituted racial cycle. This is the core of Garvey’s racial historicism (HENRY, 2000, p. 207)

como sedimento da *nação* e como *potência* para configurar uma teoria *Pan-negrista* e *Pan-africana*, ancorada no perigo do *genocídio* e no princípio da *sobrevivência*, na *raça* e na *nação*, como defende Tony Martin:

O primado da raça no pensamento de Garvey foi acompanhado de um profundo pessimismo quanto ao futuro do negro na América. Ele acreditava que o homem negro, com oportunidades educacionais cada vez mais amplas, aspiraria a posições de influência, o que o levaria a uma competição direta com a estrutura de poder branca. Dentro de cinquenta a cem anos, ele previu que tal confronto levaria a um choque racial que acabaria desastrosamente para a raça negra. (MARTIN, 1986, p. 23-24, tradução nossa)<sup>205</sup>

Nesta perspectiva, em Garvey existe a procura de um *território* e um *povo*, mas de um Estado? Para Garvey o *povo* precisa de um território representativo, mas sua “volta à África” não é imaginada como completa, de fato existe em sua proposição política a fundação de um território político por eleição e por *seleção*, que propõe levar os melhores *negros* para África, tudo de acordo a suas capacidades técnicas e a adoção da *competição* como elemento estruturante da *nação* e do império.

Nós não queremos todos os negros na África. Alguns não são bons aqui, e naturalmente não serão bons lá. O Negro não bom naturalmente morrerá em cinquenta anos. O Negro que está discutindo e lutando pela igualdade social naturalmente passará em cinquenta anos e cederá seu lugar ao Negro progressista que quer uma sociedade e país próprio. Os Negros são divididos em dois grupos, o trabalhador e aventureiro, e os preguiçosos e dependentes. Os trabalhadores e aventureiros acreditam que tudo o que outros fizeram pode ser feito. A Universal Negro Improvement Association pertence a este grupo, e assim você nos encontra trabalhando, seis milhões de pessoas fortes, com o objetivo de uma nacionalidade independente. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 122, tradução nossa)<sup>206</sup>

A *nação* protege, mas seu *Estado* e sua comunidade social é seletiva. De fato, o Estado de Garvey é formado por uma *intelligentsia*, uma *potência* técnica, sujeita a um fim

---

<sup>205</sup> The primacy of race in Garvey’s thought was coupled with a deep pessimism concerning the future of the black in America. He believed that the black man, with increasingly ample educational opportunities, would aspire to positions of influence, which would bring him into direct competition with the white power structure. Within fifty to a hundred years, he predicted, such confrontation would lead to a racial clash which would end disastrously for the black race. (MARTIN, 1986, p. 23-24)

<sup>206</sup> “We do not want all the Negroes in Africa. Some are no good here, and naturally will be no good there. The no-good Negro will natural die in fifty years. The Negro who is wrangling about and fighting for social equality will naturally pass away in fifty years, and yield his place to the progressive Negro who wants a society and country of his own.

Negroes are divided into two groups, the industrious and adventurous, and the lazy and dependent. The industrious and adventurous believe that whatsoever others have done it can do. The Universal Negro Improvement Association belongs to this group, and so you find us working, six million strong, to the goal of an independent nationality. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 122).

*competitivo*: alcançar aos poderes coloniais-imperiais. Demonstrar no processo a capacidade, a máquina civilizacional negra, da qual só poderão participar os *capazes e eleitos*, esta é a *comunidade política* imaginada para África; um aparelho uníssono com um fim último, a conquista histórica:

Este sistema tenderia a atrair para a sagrada função do governo e da administração judicial, apenas homens e mulheres do mais elevado e melhor caráter, a quem o público aprenderia a honrar e respeitar com tanta satisfação como para obliterar e evitar as lutas partidárias do Socialismo, Comunismo, anarquismo, etc., pelo controle do governo, devido à crença de que o governo é controlado por interesse de classe e não para o bem de todas as pessoas. Também desencorajaria os oportunistas, desonestos, demagogos e charlatães de procurar cargos públicos, uma vez que a pena pelo crime seria a desgraça pública e a morte para eles e suas famílias. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 75, tradução nossa)<sup>207</sup>

Esta visão está ancorada na necessidade de criação de um poder técnico capaz de defender aos africanos e às diásporas, tudo amarrado a uma identidade política desterritorializada que, para Garvey, passa pela necessidade de seu fortalecimento, ou seja, a *nação*, ela é um passo necessário para a *sobrevivência racial* que passa pela constituição de um *superestado*, é neste sentido que a UNIA cumpre sua tarefa.

A missão da Universal Negro Improvement Association é despertar a consciência adormecida dos Negros em todos os lugares até o ponto em que, como um corpo concertado, agiremos para nossa própria preservação. Ao estabelecer as bases para tal, poderemos trabalhar para a realização gloriosa de uma raça emancipada e de uma nação construída. A Nacionalidade é a segurança mais forte de qualquer pessoa e é para isso que a Universal Negro Improvement Association luta neste momento. Com o clamor de outros povos para um propósito semelhante, elevamos um barulho até o alto paraíso para a admissão do Negro no plano da autonomia. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 34, tradução nossa)<sup>208</sup>.

Não são necessárias desculpas humanas para o movimento ou para o futuro de qualquer pessoa, de modo que ninguém esperará que nos desculpem pelos esforços que estamos fazendo para unir nossa raça em todo o mundo e

---

<sup>207</sup> This system would tend to attract to the sacred function of Government and judicial administration, only men and women of the highest and best characters, whom the public would learn to honor and respect with such satisfaction as to obliterate and prevent the factional party fights of Socialism, Communism, Anarchism, etc., for the control of Government, because of the belief that Government is controlled in the interest of classes, and not for the good of all the people. It would also discourage the self-seekers, grafters, demagogues and charlatans from seeking public offices, as the penalty of discovery of crime would be public disgrace and death for them and their families. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 75)

<sup>208</sup> The mission of the Universal Negro Improvement Association is to arouse the sleeping consciousness of Negroes everywhere to the point where we will, as one concerted body, act for our own preservation. By laying the foundation for such we will be able to work toward the glorious realization of an emancipated race and a constructed nation. Nationhood is the strongest security of any people and it is for that the Universal Negro Improvement Association strives at this time. With the clamor of other peoples for a similar purpose, we raise a noise even to high heaven for the admission of the Negro into the plan of autonomy. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 34)

criar para nós mesmos um superestado político em que iremos encontrar a representação e proteção que nos fará sentir seguros em um mundo material egoísta. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p.16, tradução nossa)<sup>209</sup>

Com esta virada política Garvey colocava no centro da *raça*, a *nação*, interpelando para a igualdade das capacidades e potencialidades *raciais* e materializando a tradição *Pan-negrista* em uma teoria política do desenvolvimento *negro*, que participava já de uma *nação* e que por tanto participava *já* da história e da competição. A promessa *Etiopianista* não era já uma promessa mística<sup>210</sup>, era uma promessa escrita no presente político, econômico e social negro, projetada para um futuro iminente. Tomar a terra era uma exigência para a proteção da *nação*, mas essa só tinha sentido aceitando uma *nação* que superava os limites do *Estado* moderno, uma *nação continental* expansiva em processo.

Nesta perspectiva radica o chamado *nacionalismo* de Garvey, não é só a procura de um *Estado-nação*; longe disso: é uma *nação* contida nos sujeitos e na *raça* em competição *imperial*, sua estruturação aponta a superação da *nação* no sentido canônico moderno ocidental e é daqui que o sentido da unidade *africana* surge no *Garveyismo*. A *nação* pensa-se como um império, com contornos continentais e superações da terra, uma *nação* da diáspora, com um pé na territorialidade que protege a *nação* e outro fora de seu território, na diáspora.

No caso de Blyden o conceito de *nação* era definido pelos limites expansivos do Estado<sup>211</sup>, na República da Libéria, já para Garvey isto é diferente; sua visão é mais global e *imperial*, procura uma identidade nacional parcialmente ancorada no território, mas globalmente autônoma nos diversos contextos onde a *raça* como *nação* caminha sua marcha de progresso. Esta diferença entre Garvey, Blyden e a transformação/transição do *Pan-Negrismo*, deve-se a uma crise estendida do projeto da “volta à África”, onde os esforços clássicos de Paul Cuffe, Rev. Henry M. Turner, Edward W. Blyden, Alexander Crummell e

<sup>209</sup> No human apologies are needed for the moving or going forward of any people, so none will expect that we will apologize for the efforts we are making to unite our race the world over, and the creating for ourselves of a political superstate wherein we will find the representation and protection that will make us secure in the selfish of a material world. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 16)

<sup>210</sup> “É uma tolice para nós acreditar que o mundo pode se instalar na mudança. É para o homem e Deus resolver o mundo. Deus age de forma indiferente e seu plano e propósito geralmente são elaborados através da ação humana. Em sua profecia inspiradora prometeu que o dia da Etiópia viria, e não que o mundo mudasse em nossa direção, mas estendendo nossas mãos para Ele. Isso não significa a mera prova física, mas o esforço universal e independente para cercar-nos com a plena glória do homem.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p.16, tradução nossa). “It is foolish for us to believe that the world can settle itself on change. It is for man and God to settle the world. God acts indifferently and His plan and purpose is generally worked out through the agency of human action. In His directed, inspired prophecy He promised that Ethiopia’s day would come, not by the world changing toward us, but by our stretching out our hands unto Him. It doesn’t mean the mere physical test, but the universal and independent effort to surround ourselves with the fully glory of man.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 16)

<sup>211</sup> Ver capítulo 3.

Chief Alfred Sam<sup>212</sup> revelam-se como incapazes de cumprir a promessa do retorno. Nesta linha Garvey é o último líder *Pan-Negrista* que colocou este projeto, é de fato o rompimento paradigmático que tentamos explicar até aqui, este obedece a procura e sistematização de um projeto já alternativo ao de seus antecessores.

Garvey se baseia na procura da constituição de uma potência política, comercial, econômica, social e como colocou Wilson J. Moses (2004) até militar, por isso a leitura *Garveyista* retoma os contornos e a procura de uma definição *imperial e monopolizadora*, o que explica sua crítica aos socialismo e comunismos em geral e as visões mais “conservadoras” promovidas por lideranças como W. E. B. Du Bois. Garvey adapta as leis da *competição imperial* ao *Pan-negrismo*, uma potência já contida ou avisada pelas formas que eram expressas no *sujeito histórico* e na *missão civilizadora Pan-negrista*. “As batalhas do futuro, seja elas físicas ou mentais, serão combatidas em linhas científicas, e a raça que é capaz de produzir o maior desenvolvimento científico é a raça que *acabará por governar* (grifo nosso). (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 14, tradução nossa)<sup>213</sup>.

Estes são os contornos do empoderamento e de sua interpelação aos setores mais pobres dos afro-americanos que segundo David Cronon (1960) provocou a maior impressão e a capacidade extensiva de suas ideias. De fato, simbolicamente os símbolos adotados por Garvey e pelo *Garveyismo* reforçam esta interpretação, a bandeira representante da *nação* já existente com um presidente<sup>214</sup>: Marcus Garvey, que adota um uniforme o traje militar.

Você deve tratar ao mundo enquanto o mundo trata você. Vivemos em uma era temporal, material, uma era de atividade, uma era de egoísmo racial e nacional. O que mais você pode esperar, mas dar ao mundo o que o mundo lhe dá, e pedimos aos quatrocentos milhões de Negros do mundo que tomem uma posição decidida, uma posição determinada, devemos ter uma posição firme; essa posição deve ser uma raça emancipada e uma nação livre nossa. Estamos determinados a ter um país livre, estamos determinados a ter uma bandeira; estamos determinados a ter um governo inigualável no mundo. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 76, tradução nossa)<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Chief Alfred Sam é o antecessor direto de Marcus Garvey, que no início do século XX promove a “Volta a África”, as relações comerciais autônomas negras entre afro-americanos e Africanos e a autonomia econômica com o “Movimento África” (*African movement*) e a Akim Trading Company (LANGLEY, 1971)

<sup>213</sup> The battles of the future, whether they be physical or mental, will be fought on scientific lines, and the race that is able to produce the highest scientific development, is the race that will ultimately rule. (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 14)

<sup>214</sup> Marcus Garvey é declarado em 1920 na I convenção Internacional da U. N. I. A. presidente provisório de África (GARVEY, JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 135).

<sup>215</sup> You have treat his world as the world treats you; we are living in a temporal, material age, an age of activity, an age of racial, national selfishness. What else can you expect but to give to the world what the world gives to you, and we are calling upon the four hundred million Negroes of the world to take a decided stand, a determined stand, that we shall occupy a firm position; that position shall be an emancipated race and a free

## 5.2. *África e Libéria no Garveyismo.*

O *Garveyismo* é um movimento diverso, com diversas fracções e fenômenos político sociais ancorados em diversas latitudes, nosso objetivo não é esgotar o *Paradigma Garveyista*, nem analisar todas suas variantes, mas concentrar nossa análise em seus elementos paradigmáticos, sua configuração e relação com a imaginação e teorização da *Unidade Africana* e sua projeção teórico-política para África. De forma geral estes elementos já foram explicados e cobertos até aqui, mas ainda assim, precisa-se explicitar a relação e função conceitual de *África* no *Paradigma Garveyista* e na prática *Pan-africana*.

Como estudamos, *África* tem uma função central no *Paradigma Garveyista*, politicamente articula o projeto emancipador *negro* e se constitui como o conceito conector, pelo qual os fenômenos, problemas e soluções passam. Este é o centro da *imaginação da nação* e o centro da proposição de uma *identidade política* que se divide entre uma *potência territorial* e uma *potência política desterritorializada*. Em Garvey, *África* supõe a superação da estrutura política *imperial* e da forma organizativa do *Estado-nação*, que por isso, não deixa de procurar e selecionar elementos substanciais para a configuração de um *povo*, além da *terra*. Neste sentido complexo vale a pena citar um amplo trecho de Achille Mbembe, quanto à identificação e significação da *África* em Garvey:

A *África* de Garvey não deixa de ser, a vários respeitos, uma entidade mítica e abstracta, um significado pleno e um significante aparentemente transparente – e foi isto que, paradoxalmente, fez a sua força. No texto de Garvey, dizer a *África* era embarcar no encalce de um rasto, em busca da substância do signo – substância que precedia o próprio signo e o modo como se manifestava. A história da Humanidade era a história da luta de raças. A raça humana era composta por uma raça de senhores e por uma raça de escravos. A raça dos senhores fazia a lei para si e podia impor a sua lei aos outros. *África*, aos olhos de Garvey, era nome de uma promessa – a promessa do retorno da história. A raça dos escravos seria, um dia, uma raça de senhores, se tivesse os seus próprios instrumentos de poder. Para realizar tão nobre possibilidade, o Negro das Américas e das Índias Ocidentais devia desertar dos lugares da inospitalidade para os quais fora relegado e reocupar o seu *habitat* natural. Aí, afastado daqueles de quem antigamente fora escravo, recuperaria finalmente a sua própria força e faria jus ao seu génio. Desenvolvendo uma nacionalidade negra africana, cumpria-se a economia do ódio dos outros e da vingança, em vez de ele próprio se consumir. (MBEMBE, 2014, p. 262)

---

nation of our own. We are determined that we shall have a free country; we are determined that we shall have a flag; we are determined that we shall have a government second to none in the world. (Garvey & Jacques-Garvey, 1971a, p. 76)

Uma visão geral com uma função articuladora e resolutive do conflito; um espaço imaginado de estruturação política e de saída dos sujeitos explorados para a constituição de um território equilibrado, onde a *familiaridade* e a *raça* permitirão o entendimento mútuo e a solidariedade na construção da *nação*. Achille Membe sintetiza as bases da *imaginação Garveyista* sobre África, mas precisa-se perguntar: qual é a arquitetura e a estrutura que essa base sustenta?

Este questionamento leva-nos a outros elementos que a longo de nossa análise parecem estar rondando permanentemente o limite da função simbólica, como o *africano*, como são para Garvey aqueles aos quais faz referência permanentemente como “*Nativos africanos*”? Que papel jogam na *política* emancipadora que o *Garveyismo* imaginava?

Esta pergunta é central, tanto para o estudo da constituição de uma *teórica da Unidade Africana* articulada e influída pelo *Garveyismo*, como para a própria política da *descolonização africana*. O *Garveyismo* não foi um fenômeno e movimento social exclusivo das Américas, foi determinante no pensamento crítico social africano e teve um grande impacto nos circuitos *Pan-africanos* do *Atlântico Negro*. Os textos de Marcus Garvey e seu jornal político, *Negro World*, circulavam pelo Ocidente, Sul e Leste africano em diversas traduções, escritórios e divisões da U.N.I.A foram estabelecidos na primeira metade do século XX ao longo da África do Sul e segundo o historiador Tony Martin (1983) até a bandeira do *African National Congress* na África do Sul, foi inspirada na bandeira da UNIA e do *Garveyismo*.

Neste panorama vale a pena reiterar a pergunta: que papel jogavam os “*Nativos africanos*” na constituição da *nação* africana que Garvey colocou como ideal político no *Pan-africanismo*? Como colocamos em nossas análises anteriores, Garvey é o representante de um grande *paradigma* em crise que reconstrói seus elementos no desejo de concretização histórica, para resolver as tensões da *tradição Pan-negrista* e, é neste contexto que *África* coloca-se como o grande projeto resolutive e obrigatório para a tradição.

Garvey encarna as visões básicas *Pan-negristas* do século XIX, ignorando em muitos elementos as variantes introduzidas por seu antecessor Edward Wilmot Blyden<sup>216</sup>, sua visão de África estava atada à necessidade de uma *missão civilizadora* e de *sujeitos históricos* que carregaram esta necessidade. Ou seja, a forma que África toma em sua visão não é a de papel

---

<sup>216</sup> Referimo-nos às adoções de elementos religiosos e culturais do interior da Libéria e Serra Leoa na imaginação de uma nação da África Ocidental e na configuração da *Personalidade Africana*.

protagonista ou a de responsável por sua emancipação, é a de necessitada, colocada no perigo, subscrita ao assédio colonial e que é em grande medida responsável de seu atual destino. Em 1923 Garvey escreve uma síntese destas posições, apelando para o *negro* nas América e no mundo sua responsabilidade para com África:

Não há absolutamente nenhuma razão para que os 400.000.000 de Negros do mundo não façam um esforço desesperado para *reconquistar nossa pátria* do homem branco, na medida em que ele seja inglês, francês, alemão, italiano ou espanhol, seu único interesse é a exploração e dominação egoísta. *Se os africanos nativos não conseguem apreciar o valor de seu próprio país a partir do padrão da civilização ocidental, é para nós, seus irmãos, levar-lhes o conhecimento e a informação que eles precisam para ajudar a desenvolver o país pelo bem comum* (grifo nosso). (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 67, tradução nossa)<sup>217</sup>.

A consciência da África e sua necessidade em Marcus Garvey é muito distinta à de seus antecessores, a pauta que tenciona agora os elementos clássicos da tradição *Pan-negristas* tem como novo elemento uma visão estruturada anticolonial e anti-imperial, ela é baseada nos elementos paradigmáticos Garveyistas, o *genocídio*, *extermínio* e a *competição* como motores da *história* e como perigos concretos<sup>218</sup>. África é um território simbólico que contém o desejo de liberdade e que contraditoriamente vê cada vez mais a extensão da *competição* em seus limites, o que para Garvey era o motor da história em si.

Se nós do mundo ocidental não nos interessamos pelo maior desenvolvimento dos *Nativos* africanos, *isso significará que, em outros cem anos, historiadores e escritores nos dirão que o homem Negro habitou uma vez a África, assim como o Índio Norte-americano uma vez habitou a América* (grifo nosso). Mas aqueles de nós que dirigem, são bem versados na civilização ocidental e determinam que o homem Negro não deve ser uma criatura do passado, mas um homem de pleno direito no presente e um poder a ser contado no futuro. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 60, tradução nossa)<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> There is absolutely no reason why the 400,000,000 Negroes of the world should not make a desperate effort to re-conquer our Motherland from the white man, in that, whether he be English, French, German, Italian or Spanish, his one and only interest is selfish exploitation and domination. If native Africans are unable to appreciate the value of their own country from the standard of western civilization, then it is for us, their brothers, to take to them the knowledge and information that they need to help to develop the country for the common good. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 67)

<sup>218</sup> Isto obedece a um contexto sócio histórico radicalmente diferente ao experimentado pelos *Pan-negristas* do século XIX, na época de Marcus Garvey a colonização da África é estendida e não se concentra só nas costas ou no litoral Africano, nem negocia, é a *situação colonial* em seu apogeu.

<sup>219</sup> If we of the Western World take no interest in the higher development of the African natives, it will mean that in other hundred years historians and writers will tell us that the black man once inhabited Africa, just as the North American Indian once inhabited America. But those of us who lead are well versed in Western civilization and are determined that the black man shall not be a creature of the past, but a full-fledged man of the present and a power to be reckoned with in the future. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 60)



Nessa perspectiva fica mais clara a tensão dialética da apropriação do conceito império no *paradigma Garveyista*, que agora toma um maior sentido ao projetar-se em um território sujeito à *competição imperial* destrutiva e *autodestrutiva*, África é sujeita à *competição das nações* e sua saída – segundo Garvey – é transformar-se em uma *nação* que participe e ganhe nela. Mas como pode concretizar-se esta obrigação? Só voltando para a saída clássica *Pan-negrista*, um *sujeito modernizador* que salve a *nação* e a seus sujeitos.

Este *sujeito* é diferente ao de seus antecessores, agora é massificado, Garvey interpela a 400.000.000 de Negros, a *nação desterritorializada* que brilha no objetivo da redenção e do resgate. Ainda nesta troca a razão técnica e ocidental está unida ao *negro* das Américas e é nele onde reside a *potência*:

Podemos fazer de nós mesmos melhores mecânicos e cientistas, nos casos em que podamos ajudar a nossos irmãos na África fazendo uso do conhecimento que possuímos, isto seria nosso dever. Se a África for redimida, o Negro ocidental terá que fazer um valioso contributo ao longo das linhas técnicas e científicas (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 59, tradução nossa)<sup>220</sup>

Esta é a diferenciação com o *Nativo*, a civilização *ocidental*, as ferramentas da *emancipação* e da *libertação* são acessíveis nela e é por elas que a contribuição passa. A igualdade, a homogeneidade e o sentido comum entre o *Nativo* e o *negro ocidental* é dado pela *raça*, “Os negros da África e da América são um sangue. Eles brotaram do mesmo estoque comum. Eles podem trabalhar e viver juntos e assim fazer sua própria contribuição racial para o mundo.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 40, tradução nossa)<sup>221</sup>.

O elemento estruturante da teoria política *Garveyista*, a *raça*, é também o elemento estruturante de sua proposta de unidade, cumprindo com a *razão Negra* que projeta uma homogeneidade continental pela *raça*, Garvey estrutura o lugar da África nesta *razão*, no fundo o *povo* que precisa a *nação* é o *negro*, o sujeito do equilíbrio que cumpre com o sentido *imperial* de “um *povo* um continente”.

Se a Europa é para o homem branco, se a Ásia é para homens castanhos e amarelos, então certamente a África é para o homem Negro. O grande homem branco lutou pela preservação da Europa, as grandes raças amarelas

---

<sup>220</sup> We could make of ourselves better mechanic and scientist, and in cases where we can help our brothers in Africa by making use of the knowledge we possess it would be but our duty. If Africa is to be redeemed the Western Negro will have to make a valuable contribution along technical and scientific lines. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 59)

<sup>221</sup> The Negroes of Africa and America are one blood. They have sprung from the same common stock. They can work and live together and thus make their own racial contribution to the world. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 40)

e marrons estão lutando pela preservação da Ásia, e quatrocentos milhões de Negros derramarão, se necessário, a última gota de sangue para a redenção da África e a emancipação da raça em todos os lugares. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 32, tradução nossa)<sup>222</sup>.

É neste sentido que podemos achar em Garvey uma fé na solidariedade, uma obrigatoriedade com África e uma permanente advertência para o futuro dessa solidariedade e desse equilíbrio. Como colocamos anteriormente, a modernidade, civilização e *mundo ocidental* não são elementos positivos, são elementos complexos e Garvey é um pessimista em relação a eles, se seu *sujeito histórico* tem as ferramentas, também tem seus vícios, experimento-os na *escravização, racismo e dominação* e por tanto pode *reproduzi-los*, a harmonia do império não está assegurada, em parte por isso a terra “pura” precisa de uma seleção de seus habitantes, tanto para o mundo competitivo, como para não trazer as antinomias da modernidade.

O Negro teve suficiente da prática voraz da superioridade racial que lhe foi infligida por outros, portanto, ele não está preparado para tolerar uma assunção semelhante por parte de seu próprio povo. Nos Estados Unidos e nas Índias Ocidentais temos Negros que se acreditam muito acima de seus companheiros, a fim de fazer com que eles pensem que qualquer reajuste nos assuntos da raça deve ser colocado em suas mãos para que possam exercer uma espécie de autocrático e despótico controle como outros nos fizeram há séculos. Mais uma vez digo, que seria aconselhável que tais Negros tirassem as mãos e as mentes da nova ideia popular de colonizar a África no interesse da raça Negra, pelo fato de que sua identificação com este novo programa não nos ajudará em qualquer forma, por causa do sentimento existente entre os Negros em todos os lugares, de não tolerar a punição da raça ou a superioridade de classe sobre eles, como é o desejo da automeada e autocriada liderança da raça que temos tido nos últimos cinquenta anos. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 71, tradução nossa)<sup>223</sup>.

Como falei antes, eu serei inútil para aqueles Negros bombásticos que deixassem a América e as Índias Ocidentais para irem à África, pensando que terão posições privilegiadas para infligir à raça essa aristocracia bastarda que eles tentaram manter neste mundo ocidental à custa das massas. A

---

<sup>222</sup> If Europe is for the white man, if Asia is for brown and yellow men, then surely Africa is for the black man. The great white man has fought for the preservation of Europe, the great yellow and brown races are fighting for the preservation of Asia, and four hundred million Negroes shall shed, if needs be, the last drop of their blood for the redemption of Africa and the emancipation of the race everywhere. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 32)

<sup>223</sup> The Negro has had enough of the vaunted practice of race superiority as inflicted upon him by others, therefore he is not prepared to tolerate a similar assumption in the part of his own people. In America and the West Indies, we have Negroes who believe themselves so much above their fellows as to cause them to think that any readjustment in the affairs of the race should be placed in their hands for them to exercise a kind of an autocratic and despotic control as others have done to us for centuries. Again I say, it would be advisable for such Negroes to take their hands and minds off the new popular idea of colonizing Africa in the interest of the Negro race, because their being identified with this new program will not in any way help us because of the existing feeling among Negroes everywhere not to tolerate the infliction of race or class superiority upon them, as is the desire of the self-appointed and self-created race leadership that we have been having for the last fifty years. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 71).

África deve desenvolver uma aristocracia própria, mas deve basear-se no serviço e lealdade à raça. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 72, tradução nossa)<sup>224</sup>

As advertências de Garvey denotam um sentido contraditório, por um lado alertam sobre o perigo da reprodução do *racismo* e da reprodução das *elites*, elementos presentes permanentemente em sua teoria política<sup>225</sup>, e por outro, precisa permanentemente de uma dinâmica seletiva dos sujeitos e de uma diferenciação necessária em termos raciais e culturais, no primeiro está sua caracterização do *negro* como *africano* e sua crítica ao *mulato*, e no segundo sua visão do *conhecimento* da modernidade como cultura predileta e determinante de uma *intelligentsia nacional*.

Essas aspirações são os princípios necessários para uma *harmonia* e *equilíbrio* político-social entre os dois setores que Garvey define, o *Negro* e os *Nativos* africanos, que ainda compartilhando a “sangue” e a “raça” são diferenciados por sua cultura, experiência e história. Segundo Garvey e o *Garveyismo*, neles o interesse é comum, a proteção, sobrevivência e renascimento cultural e é por isso que a harmonia é possível, o objetivo é o mesmo, uma *nação continental*, um império *negro*.

As massas de Negros na América, Índias Ocidentais, América do Sul e América Central estão em harmonia com as aspirações dos nativos africanos. Desejamos ajudá-los a construir a África como um Império Negro, onde todo homem negro (grifo nosso), seja ele nascido na África ou no mundo ocidental, terá a oportunidade de se desenvolver em suas próprias linhas sob a proteção das instituições democráticas mais favoráveis. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 71-72, tradução nossa)<sup>226</sup>

No fundo, nesse sentido complexo radica a unidade e a visão mais geral da *Unidade Africana*, na aceitação de uma *razão Negra* que precisa de uma organização racial potente, que deve-se unir para conquistar o progresso e o respeito das *nações*, vencê-las em seus próprios termos e aproveitar suas potencialidades. Mas também, não deixa de ser uma unidade ancorada em um correlato *imperial* que continua atando o *negro* das Américas a uma *missão* e a uma visão da *África* como território por ganhar, antes que os outros conquistem o “prêmio”,

<sup>224</sup> I will be useless, as before stated, for bombastic Negroes to leave America and the West Indies to go to Africa, thinking that they will have privileged positions to inflict upon the race that bastard aristocracy that they have tried to maintain in this Western world at the expense of the masses. Africa shall develop an aristocracy of its own, but it shall be based upon service and loyalty to race. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 72)

<sup>225</sup> Esta pode ler-se em sua crítica as *intelligentsias* afro-americanas, analisada na seção anterior.

<sup>226</sup> The masses of Negroes in America, the West Indies, South and Central America are in sympathetic accord with the aspirations of the native Africans. We desire to help them build up Africa as a Negro Empire, where every black man, whether he was born in Africa or in the Western world, will have the opportunity to develop on his own lines under the protection of the most favorable democratic institutions. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 71-72).

[...] vamos procurar um método para *salvar a África primeiro* (grifo nosso). Por quê? E por que a África? Porque a *África tornou-se o grande prêmio das nações* (grifo nosso). A África tornou-se o grande jogo dos caçadores de nação. Hoje, a África se destaca como o maior prêmio comercial, industrial e político do mundo. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 97, tradução nossa)<sup>227</sup>

Neste ponto o limite do *sujeito* é elucidado, o interlocutor de Garvey é o *negro* das Américas e é por isso que seu discurso coloca ao “*nativo africano*” nos limites, atado ao *desejo da volta* e necessitado deles.

Não temos nada a perder na África, enquanto África nos oferece suas possibilidades, suas oportunidades incontáveis. Por que não deveríamos ir lá e nos interessar por seu desenvolvimento? Não para homens brancos, mas para Negros. O homem branco agora está fazendo isso, não com a intenção de construir para outras raças, mas com a intenção de construir para si mesmo, para a raça branca. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 65, tradução nossa)<sup>228</sup>

África é uma prova por si só, da capacidade e da potência da *nação*, o continente é o objetivo central de todas as potências imperiais e por tanto a *reconquista* de seu espaço demonstra a capacidade da *nação* que Garvey se esforça por organizar e despertar, além de tudo demonstra a *memória* e a *história*, “[...]nenhum presente maior pode suportar a memória sagrada da geração anterior do que uma África livre e redimida para todos os tempos, um monumento para toda a eternidade.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 81, tradução nossa)<sup>229</sup>

Esta perspectiva está ligada à consciência que Garvey tinha da *situação colonial* pela qual África passava e a qual em grande medida acusava responsabilidade para os “*nativos africanos*”, a visão anticolonial vem dessa consciência e é reiterada em seus escritos, por isso, a campanha *Garveyista* não só procurava uma “*volta à África*”, mas também uma volta da *nação* e do *território*, esta é sua diferença com seus antecessores *Pan-negristas*, a *descolonização* do continente estrutura sua visão, e é isto uma das maiores heranças e forças de seu paradigma no território africano. “*África para os africanos*” não tinha para Garvey o mesmo significado que tinha para Martin Delany, agora para Garvey este slogan exigia uma

<sup>227</sup> [...] we are going to seek a method of saving Africa first. Why? And why Africa? Because Africa has become the grand prize of the nations. Africa has become the big game of the nation hunters. Today Africa looms as the greatest commercial, industrial and political prize in the world. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 97)

<sup>228</sup> Yet we have lost nothing in Africa; while Africa offers to us its possibilities, its untold opportunities. Why should we not go there and take an interest in its development, not for white men, but for Negroes. The white man is now doing it, not with the intention of building for other races, but with the intention of building for himself—for the white race. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 65)

<sup>229</sup> [...] no grander gift can I bear to the sacred memory of the generation past than free and a redeemed Africa—a monument for all eternity—for all times. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 81)

exclusividade *nacional*, *anticolonial* e *global*, “*África para os africanos*” ampliava o espectro de interpelação a um nível global e introduzia uma atmosfera anticolonial e radical.

Permita-nos, como Negros, preparar-nos em todo o mundo para o conflito que inevitavelmente ocorrerá entre as forças rivais que procuram o domínio final de nosso país: África. Porque não vamos desistir facilmente, permitindo que esses intrusos europeus roubem, explorem e dominem a terra de nossos pais (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 67, tradução nossa)<sup>230</sup>.

Salvar e salvar-se, como grupo e como indivíduo, mas principalmente como *povo*. A *redenção* (*redemption*) que Garvey colocava como elemento recorrente em sua interpelação fazia referência a isto, sua filosofia passava pela confiança na *raça* e no *povo*. No final a *redenção* passa pela *salvação* e pela *recuperação* do continente africano: “Tenho uma visão do futuro, e vejo diante de mim uma imagem de uma África redimida, com suas cidades pontilhadas, com sua bela civilização, com seus milhões de crianças felizes indo e vindo.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 77-78, tradução nossa)<sup>231</sup>. E nesta mesma linha procurava-se a redenção do *mundo*, a que a África está predestinada a cumprir.

África ainda tem uma lição para ensinar ao mundo. Vamos ensinar ao homem o caminho da vida e da paz, não ignorando os direitos de nosso irmão, mas dando a todos o devido. Nós nos glorificamos na nova responsabilidade da África, pois sabemos que o salmista não cometeu nenhum erro ao profetizar que “a Etiópia estenderá as mãos”. A mão da justiça, independência e liberdade se estenderá a toda a humanidade, de modo que na morte de nossos líderes não só o homem vai chorar, mas os anjos se regozijarão em admitir no reino da glória eterna aos fiéis servos do Filho da justiça (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 54, tradução nossa)<sup>232</sup>.

São estes os elementos que compõem a arquitetura e a base da África como uma entidade mítica e abstrata, o centro da teórica da unidade e da *emancipação Garveyista* que teve uma ampla influência nos circuitos *Pan-negristas* e no próprio paradigma como ponto de inflexão, elementos que se desdobram de um ideal histórico-social sustentado em diversas

---

<sup>230</sup> Let us as Negroes, prepare ourselves throughout the world for the conflict that is bound to ensue between the rivaling forces for the ultimate domination of our country—Africa. For we are not going to give up easily, and allow these European intruders to rob, exploit and dominate the land of our fathers (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 67)

<sup>231</sup> I have a vision of the future, and I see before me a picture of a redeemed Africa, with her dotted cities, with her beautiful civilization, with her millions of happy children, going to and fro. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971a, p. 77-78)

<sup>232</sup> Africa has still its lesson to teach the world. We will teach man the way to life and peace, not by ignoring the rights of our brother, but by giving to everyone his due. We glory in Africa’s new responsibility, for we know that the Psalmist made no mistake in prophesying that “Ethiopia shall stretch out her hands.” The hand of justice, freedom and liberty shall be extended to all mankind, so that in the death of our leaders not only man will mourn, but the angels will rejoice in admitting into the kingdom of everlasting glory the faithful servants of the Son of Righteousness. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 54)

intervenções desde o século XVIII e XIX, e que agora em Garvey toma os elementos do *nacionalismo* na procura da superação da situação colonial e o *genocídio*.

Nesta perspectiva falta assinalar o momento histórico em que este conceito, a África abstrata e mítica *Pan-negrista* culmina sua inflexão até o final de um longo *paradigma* e o abandono do *sujeito histórico* e sua *missão civilizadora*, esta radica no abandono aberto da República da Libéria ao projeto defendido por Garvey em 1924.

De 1920 a 1924 a UNIA e Marcus Garvey concentram seus esforços e recursos materiais na estruturação e aplicação de um plano efetivo de “volta à África”, que teria como objetivos o estabelecimento de relações comerciais e indústrias entre a organização *Garveyista* e o Governo da Libéria<sup>233</sup>, permitindo e facilitando o financiamento e cooperação da UNIA para a simbólica República Negra do *Pan-negrismo*, e efetivando uma porta para a África.

O Plano incluía um fundo econômico de \$ 2,000,000 para o estabelecimento de uma colônia Negra na Libéria, impulsada pela UNIA e com o reconhecimento da República da Libéria (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 381), além de um plano de financiamento para a promoção da indústria e das relações comerciais com as empresas da UNIA em território Americano e no Caribe, tudo ancorado nos planos da *Black Star Line* como ponte marítima permanente entre África e as Américas.

Para 1919 Garvey acreditava ferventemente na teorização do *nacional, da harmonia* e na constituição de uma *nação* africana desde a Libéria, expandindo sua potência para o continente e participando da competição global *imperial* como realização do sonho político. Nesta data a *Black Star Line Company*, companhia de transporte marítimo da UNIA começa a venda de passagens para a volta à África nos EUA e no Caribe, entre o sucesso da venda e a desordem administrativa, esta empresa teve como produto a incapacidade de concretizar a compra de um barco que reunisse as condições para uma viagem transatlântica e, portanto, que pudesse concretizar a primeira parte do plano *Garveyista*<sup>234</sup> (CRONON, 1960; MOSES, 2004).

---

<sup>233</sup> O relato Garveyista desta relação e de seu fracasso pode ser encontrado na Parte III do volume 2 de seu *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey* (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 351- 412).

<sup>234</sup> A história da companhia entre 1919 a 1921 contém quatro barcos: Frederick Douglass, Shadyside, Antonio Macedo e Booker T. Washington, todos com um destino negativo, sendo barcos que terminaram no abandono ou em venda para cobrir dívidas da empresa.

Paralelamente e em grande mediada a consequência deste contexto adverso os esforços *Garveyista* para a execução do plano na República de Libéria se dobram, Garvey envia um grupo de representantes diplomáticos<sup>235</sup> à Libéria em 1921 e mantém negociações por correspondência com o Presidente da Libéria Charles D. B. King e com seu secretário de Estado Edwin Barclay, que em 1920, primeiro ano de negociações, respondia a Marcus Garvey de uma forma positiva: “O Governo da Libéria, apreciando os objetivos da organização delineados por você, não tem hesitação em garantir que ele dará à associação [UNIA] todas as facilidades legais possíveis na realização na Libéria dos projetos industriais, agrícolas e empresariais.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 365, tradução nossa).

O clima positivo não durou muito e para 1924 a posição do Governo da Libéria tinha mudado radicalmente ao ponto de impedir a entrada de qualquer indivíduo identificado com a UNIA, Garvey ou o *Garveyismo* na Libéria.; quebrando qualquer promessa ou arranjo e expulsando aos representantes da UNIA do território Liberiano (M'BAYO, 2004; MOSES, 2004). O projeto tinha sido bloqueado e punido em seus esforços e o *Garveyismo* perdia o elemento central e estruturante de seu movimento político. Simbolicamente o emblema *Pan-negrista*, a República da Libéria, que nasceu de sua própria tradição, tinha finalizado o grande paradigma da “Volta à África”.

A interpretação deste fracasso foi tomada por Garvey como uma consequência da política racial e elitista da Libéria, uma leitura que reconhecia o perigo racial que ele mesmo sublinhava em sua proposição e centralidade da raça, as *elites*, a *miscigenação* e os intelectuais Negros Americanos como W. E. B. Du Bois<sup>236</sup>:

*O grupo dominante do país [Libéria] está relacionado pelo sangue. Quando um irmão está fora da Presidência, um filho da lei toma, ou sobrinho ou primo e assim o grupo se constitui no poder reinante do país (grifo nosso).*

---

<sup>235</sup> Diplomáticos no sentido literal do termo, pois para Garvey a UNIA representava a uma nação e era um governo legítimo.

<sup>236</sup> Garvey coloca uma certa responsabilidade do fracasso na Libéria as atuações diplomáticas de W. E. B. Du Bois durante sua visita a Libéria em 1924, argumento no qual tinha razão segundo a pesquisa de Tamba E. M'Bayo (2004): “Durante o tempo em que todos esses arranjos [entre Libéria e a UNIA] estavam sendo feitos na América, e tornados públicos, W.E. B DuBois, da National Association for the Advancement of “Colored” “Clareados”, foi nomeado como Embaixadora Extraordinário dos Estados Unidos, para participar da segunda seção inaugural na Libéria do presidente “Negro” King [...] O que aconteceu então contra o interesse da Universal Black Improvement Association pode ser imaginado.” (GARAGEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 379, tradução nossa). “During the time all these arrangements were being made in America, and made public, W. E. B. DuBois, of the National Association for the Advancement of “Colored” “Light” People got himself appointed as Ambassador Extra-Ordinary of the United States, to attend the second inaugural, in Liberia, of “Black” President King [...] DuBois was the guest of other parties. What transpired then against the interest of the Universal Negro Improvement Association can be imagined.” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 379)

Assim que o Presidente da Suprema Corte faleceu – o patriota mais leal de toda a Libéria – , imediatamente depois, baseando-se na publicação do New York World (jornal branco) dos planos das cidades e municípios a serem construídos pela UNIA na Libéria, as forças da oposição na América e na Europa, entraram em contato com o presidente da Libéria, alguns dias depois, o cônsul geral da Libéria na América, em Baltimore, um Ernest Lyons (outro Negro de *tendências miscigenadas* (grifo nosso), sendo ele mesmo um *híbrido* (grifo nosso), originário da Honduras britânica), foi instruído, segundo declarações próprias, a apresentar ao Departamento de Estado em Washington, protesto contra a Universal Negro Improvement Association, enviando para fora da Libéria aos Negros americanos [representantes da UNIA] e sendo instruído para não dar visto a seus passaportes, um ato vil e traiçoeiro depois que todos os acordos e arranjos entre o governo, as pessoas da Libéria e a Universal Improvement Association. Este ato de traição causou um grande distanciamento entre o presidente King e o povo da Libéria que *vivem sob o terror de seu despotismo* (grifo nosso). (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p.380, tradução nossa)<sup>237</sup>

Em grandes rasgos tinha razão, as elites Américo-Liberianas que controlavam o território de uma forma pouco democrática perceberam em Marcus Garvey e no *Garveyismo* um perigo para sua própria situação de classe e elite, uma oligarquia que representava em grande medida o medo dessa intelligentsia aristocrática que Garvey denunciava permanentemente, uma elite que promovia o trabalho obrigatório e que articulava um discurso de diferenciação racial entre eles e os “nativos”. Por outro lado, a agência de W. E. B. Du Bois em favor das negociações comerciais e políticas entre o governo dos EUA, a empresa Firestone e a República de Libéria para a produção de borracha (AKPAN, 1973; CHALK, 1967; M'BAYO, 2004; MOSES, 2004) tem dado credibilidade para a versão *Garveyista* do fracasso, no fundo o imperialismo, a *competência* e a elitização racializante tinha acabado com o grande projeto *Pan-negrista* de quase dois séculos.

Em grande medida o acontecido na Libéria exemplificava a função dos circuitos *Pan-negristas*, que ainda sendo muito influentes em alguns círculos intelectuais de importância, ficavam fechados em uma visão exagerada de seus alcances, principalmente por sua

---

<sup>237</sup> The ruling group of the country is related by blood. When one brother is out of the Presidency, a son-in-law takes it, or nephew or cousin and so the group constitutes itself the reigning power of the country. However, the Chief Justice, the most loyal patriot of all Liberia, “passed away.” Immediately on the publication in the New York World (daily white paper) of the plans of outlay of the cities and townships to be built by the Association in Liberia, the forces of opposition in America and Europe, got in touch with the Liberian President, and in a couple of days after, the Liberian Consul General in America, at Baltimore, one Ernest Lyons (another Negro of miscegenationistic tendencies, being himself a hybrid, originally of British Honduras), was instructed, according to own statement, to file with the State Department, at Washington, a protest against the Universal Negro Improvement Association, sending out American Negroes to Liberia and that he was instructed not to vise their passports– an act most villainous and treacherous after all the agreements and arrangements arrived at between the Liberia Government and people and the Universal Improvement Association. This act of treachery has caused a great estrangement between King and the people of Liberia who live under the terror of his despotism. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p.380)



articulação de uma *missão civilizadora* e de um *sujeito histórico* elitizado em si mesmo e pela incapacidade de voltar realmente à África, na articulação de um esforço político que operara nos contextos africanos. Garvey era neste sentido um bom exemplo, em 1924 na abertura da IV convecção internacional dos Povos Negros do Mundo em New York<sup>238</sup>, Marcus Garvey colocou os seguintes alcances da UNIA na África: “Na África, toda a costa oeste foi beneficiada. O governo autônomo foi dado a várias das colônias africanas, e os africanos foram elevados para posições mais altas, para compensar o espírito de varredura da UNIA em todo o continente da África” (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 108, tradução nossa)<sup>239</sup>, uma visão sobre dimensionada do Paradigma, que exemplificava a própria consciência *Pan-negrista* para com África.

Neste ponto radicava a crise e inflexão *Pan-negrista*, a conexão crítica com as sociedades, *povos* e problemática sócio-históricas da África, passavam em suas teorizações pela *imaginação da África*, uma visão eminentemente abstrata que reconhecia no continente uma figura “menor de consciência” e que apoiava sua unidade em uma visão civilizadora, o *Paradigma Garveyista* não é a exceção e é esta visão a que precipita-se no momento da *negação* da República da Libéria a seu projeto, o fim desta tradição e a transição do *Paradigma* para um projeto mais arraigado na própria África, sem a hegemonia do componente *Pan-negrista* e sua “volta à África”.

---

<sup>238</sup> Fourth International Convention of the Negro People of the World, August 1, 1924.

<sup>239</sup> In Africa, the entire West Coast has been benefited. Self-government has been given to several of the African Colonies, and native Africans have been elevated to higher positions, so as to offset the sweeping spirit of the Universal Negro Improvement Association throughout the Continent of Africa. (GARVEY; JACQUES-GARVEY, 1971b, p. 108)

## 6. Os Congressos Pan-africanos.

This Pan-African Congress is a unique opportunity for African people from every part of the world to assemble together for a common conclave. If it bespeaks anything, it bespeaks the future independence of Africa. (PADMORE, 1947, p. 33)<sup>240</sup>

### 6.1. Introdução.

Em 1927 as incertezas do mundo colonial e da própria crise da grande tradição *Pan-negrista* parecia contrastar com a certeza e a autoridade de uma instituição paradigmática em pleno desenvolvimento: os *Congressos Pan-africanos*. Se para nossa pesquisa a definição do termo, seu objeto enigmático e seu desenvolvimento histórico parece ter sido uma viagem complexa, cheia de curvaturas conceituais e complicadas referências hermenêuticas, nesse ano, 1927, um pequeno boletim informativo do *Circle for Peace and Foreign Relations*<sup>241</sup> em apoio ao *Congresso*, definia o *Pan-africanismo* da seguinte maneira: “O adjetivo africano não precisa de definição, o prefixo “Pan” dá-lhe o significado “Todo africano”.”(CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELATIONS, 1927<sup>a</sup>, tradução nossa)<sup>242</sup>.

O boletim era um convite e um espaço de informação com as “principais perguntas e respostas” sobre o *Pan-africanismo*, uma informação preparatória para o *IV Congresso Pan-africano* de 1927 em Nova York. Neste texto o final paradigmático da “volta à África” não era um problema, separava-se o congresso de qualquer sentido de “volta” e pretendia-se definir além de qualquer sentido idealista.

O Congresso Pan-africano é um movimento migratório de “volta à África”?

Não. O Congresso Pan-africano não é e nunca esteve interessado em um esquema de migração para a África ou para outros lugares. Ele acredita na igualdade dos homens e das raças em todos os lugares, mas busca realizar isso através da educação, oportunidade e conferências periódicas (CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELATIONS, 1927<sup>a</sup>, tradução nossa)<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Este Congresso Pan-Africano é uma oportunidade única para que os povos africanos de todas as partes do mundo se reuniram em um conclave comum. Se isso revela qualquer coisa, isso será a futura independência da África (PADMORE, 1947, p. 33, tradução nossa).

<sup>241</sup> Organização de Mulheres de New York, que patrocinou junto a W. E. B. Du Bois o IV Congresso Pan-Africano de 1927 em New York.

<sup>242</sup> The adjective African needs no definition, the prefix “Pan” gives it the significance “All-African” (CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELATIONS, 1927a)

<sup>243</sup> Is the Pan-African Congress a migratory, “back-to-Africa” movement?

Ao contrário das incertezas e dos esforços heroicos de Marcus Garvey por salvar o *Pan-negrismo*, este *Paradigma* tinha a audácia de assumi-lo, batizá-lo e abandoná-lo; como se denota, seu caráter no contexto Americano pertencia a uma tradição *integracionista*, o pleno direito dos Negros Americanos e dos “*Nativos africanos*” era um objetivo que passava pelas formas de organização existentes, nos *Estados-nação*, nas *metrópoles* e pelo *mundo moderno*.

Apontado, mas não restrito a essas organizações, os *Congresso Pan-africanos* são um terreno em construção aberta, onde a diversidade produzida no mundo *imperial-colonial* era reconhecida, não era suficiente com a identificação racial, era precisa a compreensão das diferenças, das formas culturais, sociais, econômicas e políticas, a unidade passava por termos gerais de caráter social: exploração, racismo, colonialismo, mas não hegemonicamente por um sentido teológico ou místico, agora o objetivo era a superação das condições opressivas da *raça*, sua *linha de cor*.

*Pan-Africa* não se referia a um espaço geográfico restrito, referia-se a um problema global estruturante da modernidade, progressivamente seu espírito apresentava uma tendência pela defesa da África, mas esta pertencia a uma outra tradição que agora esforçava-se em sua razão pela superação da *razão Negra* e de suas implicações raciais.

O que e onde é Pan-Africa?

Pan-Africa é aquelas partes do mundo onde a porcentagem de população de ascendência africana é suficientemente grande para causar um chamado problema de “cor”. Entre os principais centros desta população estão a Gold Coast, a África Ocidental britânica, a Nigéria, a Serra Leoa, a Libéria, a África Francesa, o Congo Belga, os africanos portugueses em Lisboa, a África do Sul, o Sudão, a Abissínia, as Ilhas do Caribe, a Guiana Britânica, Martinica, Guadalupe e Estados Unidos da América. (CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELTIONS, 1927<sup>a</sup>, tradução nossa)<sup>244</sup>

A riqueza e a dimensão global da *Pan-Africa* eram agora um paradigma que superava e contida os circuitos clássicos do *Atlântico Negro*, as formas de intercâmbio *Pan-negristas* e as estruturas emancipadoras unidirecionais que este propunha, agora eram transformados em

---

No. The Pan-African Congress is not and never has been interested in a scheme of migration to Africa or elsewhere. It believes in the equality of men and races every-where, but seeks to realize this through education, opportunity and periodic conference (CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELTIONS, 1927a)

<sup>244</sup> What and where is Pan-Africa? Pan-Africa is those parts of the world where the percentage of population of African descent is sufficiently large to cause a so-called “color” problem. Among the chief centers of this population are the Gold Coast, British West Africa, Nigeria, Sierra Leone, Liberia, French Africa, Belgian Congo, Portuguese Africans in Lisbon, south Africa, Sudan, Abyssinia, The Islands of the Caribbean, British Guiana, Martinique, Guadeloupe, and the United States of America.” (CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELTIONS, 1927a)

esforços pela participação ampliada, em objetivos políticos específicos e em *plataformas* nas quais se exigia um *autoconhecimento* dessa geografia ampliada.

Estes termos gerais pensavam-se como extensões, não como rompimentos ou abandonos das histórias e experiências que configuravam paralelamente ou no passado as longas tradições *Pan-africanas*, mas seu espírito agora exigia reflexões, autoconhecimento, plataformas e teorizações que facilitaram a emancipação desse território global, sujeito ao imperialismo e *colonialismo*. A designação *Pan-Africa* tinha este sentido de participação ativa no mundo moderno desde as realidades que procuravam a *autodeterminação* e as quais os Congressos e a Conferência nomearam. De fato, devemos a este paradigma os dois principais conceitos que designam os fenômenos até aqui analisados, *Pan-africanismo* e *Pan-negrismo*, filhos de seus primórdios paradigmáticos.

Ainda não é certo por quem, quando e por que motivo o termo “Pan-africano” foi introduzido. Nem no anúncio divulgado em novembro de 1898, nem na conferência preliminar no ano seguinte, aparece a palavra “Pan-africano”. A conferência preliminar de 1899 teria sido o lugar mais provável para discutir o título da conferência planejada, que de qualquer forma “colocou a palavra ‘Pan-africano’ nos dicionários pela primeira vez”. O termo foi aparentemente escolhido em uma analogia com outros movimentos “Pan”, que eram tão conhecidos por 1900 que teoricamente falando, alguém poderia ter sugerido. Du Bois pode ser excluído, caso contrário ele certamente teria mencionado o fato em breve e em ocasiões frequentes depois disso. No entanto, ele pode ter dado um impulso indireto, já que em 1897 ele falou do “Pan-Negrismo”, um termo que ele pode ter cunhado de suas observações na Europa Central alguns anos antes, quando os Pan-germanos e os Pan-eslavos estavam nas notícias. O “pan-africano” seria, portanto, um desenvolvimento do “Pan-Negrismo”, que, pelo seu par, também pode ter sido inventado como uma analogia com a palavra-chave “Pan-americanismo”. (GEISS, 1974, p. 181, tradução nossa)<sup>245</sup>

Esta conceptualização sintetiza as continuidades das tradições anteriores a sua origem paradigmático em 1897<sup>246</sup>, estas não são esquecidas em sua estrutura, o *Pan-africanismo dos Congressos* contém os elementos mais antigos das tradições *Pan-negristas* e se identificam

---

<sup>245</sup> It is not yet certain by whom, when and for what reason the term ‘Pan-African’ was introduced. Neither in the announcement issued in November 1898 nor at preliminary conference in the following year does the word ‘Pan-African’ appear. The preliminary conference of 1899 would have been the most likely place at which to discuss the title of the planned conference, which at any rate ‘put the word “Pan-African” in the dictionaries for the first time’. The term was apparently chosen on an analogy with other ‘Pan’ movements, which were so widely known by 1900 that theoretically speaking anyone might have suggested it. Du Bois may ruled out for otherwise he would surely have mentioned the fact soon and on frequent occasions thereafter. Yet he may have given an indirect impulse since already in 1897 he had spoken of ‘Pan-Negroism’, a term which he may have coined from his observations in Central Europe some years before, when Pan-Germans and Pan-Slavs were in news. ‘Pan-African’ would thus be a development of ‘Pan-Negroism’, which for its par may also have been coined as an analogy to the catch-word ‘Pan-Americanism’ (GEISS, 1974, p. 181)

<sup>246</sup> Refere-se a data da fundação da *African Association* em Londres, antessala da Conferência de 1900, organizada por Henry Sylvester Williams com este propósito.

programaticamente pela procura da unidade *africana*, política e cultural. Neles o *Etiopianismo* e sua identificação de indentidade-racial jogam um papel importante, a unidade desde seu início passa por esta identificação, suas práticas se articulam em seus circuitos e sua responsabilidade para com o continente africano é estruturado pela necessidade da emancipação global do *negro*, a qual só é possível necessariamente com a emancipação da África.

Podemos dizer que o movimento da *Conferência* e dos *Congresso Pan-africanos* se constituem em um *Paradigma*, os temas e as práticas instaladas pelos *Congressos* estruturaram de forma importante a imaginação anticolonial da África e aportaram em diversos campos para sua teoria política, cada passo resolutivo e programático dos *Congressos* implicava a articulação de conceitos teórico-políticos e sociais que pretendiam resolver problemas paradigmáticos em distintas dimensões, neles podemos ver espaços de experimentação política com continuidades conceituais e diferenças críticas com os demais paradigmas de *transição*.

O *Paradigma dos Congressos* ou *Movimento Pan-africano* – como o chamava W. E. B. Du bois – forma-se de um conjunto de intervenções públicas em um período muito específico da primeira parte do século XX, de 1900 a 1945, nas cidades metropolitanas de Londres (1900, 1921, 1923), Paris (1919, 1921), Lisboa (1923), Bruxelas (1921), Nova York (1927) e Manchester (1945), na procura de uma influência direta na política *imperial* e na necessidade de uma unificação das *intelligentsias* africanas e da diáspora para seu melhoramento social, econômico e político. Estas intervenções consistiam na prática de reuniões políticas que procuravam, baixo alguns princípios básicos compartilhados, uma série de objetivos político sociais conjunturais e a constituição de um acervo de conhecimento sobre contextos específicos da África e suas diásporas.

Estas procuras e princípios constituem um *Paradigma Pan-africano* específico, que a longo de seu desenvolvimento conformou uma série de conhecimentos e explicações sobre a realidade sócio histórica africana. Como colocamos no capítulo 1, este paradigma e seus desdobramentos em *Congressos*, podem ser categorizados como *dispositivos de conhecimento*, as intervenções que estruturavam seus elementos teóricos consistiam no final, em uma prática de autoconhecimento e apreensão da realidade que apresenta uma série de deslocamentos conceptuais, estes transformam o panorama *Pan-africano* em seus

conteúdos e progressivamente se colocam como um elemento determinante das visões políticas africanas e globais.

A importância ou influência dele é por si mesmo um tema complexo, a escassa documentação, a participação seletiva e numericamente menor em seus congressos, a incapacidade de articular instituições e publicações permanentes em seu período paradigmático, assim com sua convulsa e frequentemente complicada história para organizar os congressos em períodos de 19, 3 ou 4 anos, complementam-se com uma teorização escassa e uma influência menor ao próprio *Garveyismo* nesse período, tanto nos EUA, Europa e na própria África. Como colocou Imanuel Geiss, sua importância padece de um excesso de ênfase na própria história do *Pan-africanismo*.

O movimento dos Congressos Pan-africanos até agora sempre ocupou o maior espaço da literatura sobre o assunto, embora uma análise mais abrangente mostre que sua importância era menor do que é geralmente pensado. Há duas razões para essa ênfase excessiva. Em primeiro lugar, os cinco Congressos Pan-africanos, se apenas em virtude do seu nome, colocaram o Pan-Africanismo no mapa, por assim dizer, e lhe deram uma certa tradição e continuidade, incorporada na longa carreira de Du Bois. Em segundo lugar, Du Bois fez participar o movimento de uma autopropaganda excepcionalmente inteligente, em suas inúmeras obras autobiográficas e outras. (GEISS, 1974, p. 232, tradução nossa)<sup>247</sup>

Apesar destas realidades históricas os *congressos* não deixam de ser uma fonte permanente de referência na própria historiografia do termo, na própria estruturação das futuras ideias independentistas africanas e em sua teorização. Assim questionamos, como é que estas reuniões complicadas e sobredimensionadas são tão referenciadas? Se elas constituem um *paradigma* em competição com *paradigmas* tão abrangentes e fortes como o *marxismo*, *comunismo*, *socialismo* e *Garveyismo*, como conseguiu situar-se nesta posição e superar os esquecimentos? instalando-se no próprio núcleo do pensamento independentista africano?

Talvez sua excessiva ênfase tenha sido uma grande trava para sua reflexão. Ajuntando-lhe poderes e influências além de suas fraquezas, a historiografia do *Pan-africanismo* parece ter concentrado seus argumentos nas questões práticas e organizativas dos congressos, sem deparar com as continuidades conceituais que elas significavam em um espaço de *tensão* e

---

<sup>247</sup> The Pan-African Congress movement has hitherto always taken up most space in literature on the subject, although a more comprehensive analysis shows that its importance was less than is generally thought. There are two reasons for this overemphasis. Firstly, the five Pan-African Congresses, if only by virtue of their name, put Pan-Africanism on the map, as it were, and gave it a certain tradition and continuity, embodied in Du Bois's long career. Secondly, Du Bois engaged in some exceptionally clever self-advertisement in his em umerous autobiographical and other works. (GEISS, 1974, p. 232)

*transição*. Neste sentido, em uma coisa se equivocou Imanuel Geiss, sua força não radicava na visão de Du Bois, radicava em outros elementos, a influência e força de seus conceitos básicos e a instalação de um projeto simbólico significativo que superava os elementos clássicos e agonizantes do paradigma *Pan-Negristas*.

Compreender o sentido estruturante de sua herança passa por esta reflexão, os *congressos* significavam momentos históricos de uma longa tradição, que no espírito de intervir em uma realidade marcada pelo desenvolvimento das forças mais destrutivas do século XX, imperialismo, *colonialismo* e suas variantes *fascistas*, esforçavam-se pela formação de um conhecimento próprio de sua situação neste mundo e pela configuração de uma saída e superação da horrível herança desta ordem social: a *linha de Cor*.

Pensar nos *Congressos Pan-africanos* refere-nos aos esforços imensos e ambiciosos que colocaram a exigência explícita da *autodeterminação africana* nas próprias capitais que as suprimiam em momentos específicos, sua força filosófica radica na reconfiguração de seus discursos para a exigência dos elementos *democráticos* da modernidade e para a modernização de um continente incluído negativa e seletivamente nela.

Nesta linha, uma caracterização geral do paradigma pode ser articulada a partir de seus elementos básicos compartilhados, os quais vale a pena dizer, apresentam um movimento de transformação temporal que progressivamente colocam sua ênfase na libertação africana. O *Pan-africanismo* das *conferências* sempre teve um grande elemento diferencial ao *Pan-negrismo* e ao próprio paradigma *Garveyista*, nele sempre se procura a transferência teórico-simbólica do *sujeito da diáspora* ao próprio *sujeito africano*, isto acompanhado de um elemento estruturante de todos e cada um de seus programas: a *autodeterminação*.

Para o *Paradigma dos Congresso* partir do princípio de libertação da *África*, como obrigatoriedade para a superação das dinâmicas do *racismo*, era uma necessidade estruturante, mas esta não passava por uma visão unidirecional, de fato, a primeira conferência de 1900 e seus subsequentes congressos, estruturavam-se na defesa dos direitos dos *nativos* africanos e por tanto de sua progressiva *autodeterminação* e *autogoverno*, sem ter que passar pela mediação obrigatória dos afro-americanos (LARA, 2000).

A crença na modernidade era diferente, a *missão civilizadora* e o *sujeito histórico Pan-negrista* tinham-se transformado em uma variante que aceitava abertamente seu

*desconhecimento absoluto da África*, mas que reconhecia a violência de seu significado em um mundo dividido e marcado por totalitarismos, imperialismos e colonialismos destrutivos.

Além das clássicas visões messiânicas ou das promessas teológicas, os elementos estruturantes passavam em seus dispositivos pelas instituições modernas e pela visão quase socialdemocrata de seus supostos. Nele a *intelligentsia* e sua formação era o elemento espiritual e cultural, a transferência do conhecimento e da capacidade política multidirecional, a dimensão global também multidirecional e a criação de dispositivos específicos para intervenção política constituíam-se em seus métodos.

A imaginação de sua intervenção e de seu alcance forma sua força, ainda que sua capacidade só tenha sido efetivada anos depois na reconstrução de sua história e de seu imaginário. Os *Congressos* significaram para as gerações políticas seguintes, possibilidades simbólicas para o estabelecimento de frentes internacionais que enfrentaram às frentes imperiais. Um espaço projetado pela capacidade da representatividade, aonde as vozes podiam expressar e denunciar as violências *raciais* e *geográficas* que o mundo *imperial* garantia como “naturais”, em grande medida era um espaço para ouvir e ser ouvido.

A contradição neste sentido partia de que, se bem se pensava como um grande foro aberto ao mundo e alternativo ao poder *imperial*, sua estrutura não deixava de reproduzir alguns elementos intrínsecos a fragmentação colonial, esta passava pela centralidade orgânica do *Paradigma* na teorização e direção de W. E. B. Du Bois, por um marcante sentido elitizado de sua estrutura e pelo confronto permanente – na organização dos *congressos* – com a fragmentação que o mundo *imperial* impôs.

De fato, os *Congressos* não foram pensados como um órgão massificado nas populações caribenhas, americanos e africanas, além, foram esboçados com um foro elitizado, que procurava a formação de uma *intelligentsia* com a força de intervir e transformar a realidade. Este pode ser o elemento caracterizador do *Paradigma dos Congressos*, a formação de um foro de intelectuais orgânicos que criariam o conhecimento necessário para alcançar objetivos específicos em relação a suas regiões, uma diplomacia alternativa e representativa que resolvia o grande problema das representatividades *negras*, em um mundo colonial que fechava todos seus caminhos aos intelectuais *negros*. Não é por acaso que o I *Congresso* de Paris em 1919 fora facilitado pelo político e diplomata africano *par excellence* na primeira metade do século XX, Blaise Diagne.



Em síntese, podemos caracterizar de forma geral ao *Paradigma dos congressos Pan-africanos* a partir da proposição e defesa de alguns elementos teóricos e metódicos: a) sua consistência e estrutura está na procura da formação e articulação de uma *intelligentsia*, ancorada em uma geografia político-racial diversa, a *Pan-Africa*; b) existe uma necessidade permanente pela transferência política do *sujeito da diáspora* para o *sujeito da África*; c) seu conteúdo pretende-se construir em uma insistência permanente pela construção de conhecimento social, econômico, cultural, artístico e político dos contextos geográficos que compõem sua geografia político racial, o que qualifica aos *Congressos* como *dispositivos de conhecimento*; d) sua direção se caracteriza por uma contradição, por um lado procura a participação heterogênea das *intelligentsias* baixo alguns elementos básicos compartilhados, mas por outro sua teorização e responsabilidade ficaram atadas a figura de W. E. B. Du Bois.

Esses elementos se complementam com uma subdivisão própria dos fins e características dos *Congressos* que pode dividir o *Paradigma* em três grandes etapas, uma primeira etapa, composta pela primeira *Conferência Pan-Africana de 1900 em Londres*, que se estrutura no espírito de intervir na política imperial *britânica* de fins do século XIX e princípio do século XX, procurando criar um consenso público britânico em favor dos direitos dos africanos e ancorado na produção de conhecimento sobre este contexto para o conhecimento do público em geral, esta *Conferência* foi dirigida e articulada por Henry Sylvester Williams e seu principal característica foi a defesa pública dos direitos dos africanos.

O segundo período é constituído pelos *Congresso Pan-africanos de 1919, 1921, 1923 e 1927*, em Paris, Londres, Lisboa, Bruxelas e Nova York, nestes congressos a hegemonia de W. E. B. Du Bois como intelectual orgânico é estruturante. Neste sentido a procura pela formação de uma *intelligentsia Pan-africana*, a intervenção diplomática e a solução do problema da *linha de cor* caracterizam este período, abordando uma autonomia e *autodeterminação* africana por meio da negociação com os poderes coloniais, o caso paradigmático é a proposta de Du Bois em 1919, para o estabelecimento de um governo internacional, apoiado na Liga das Nações, para as ex-colônias alemãs.

O último período, formado pelo Congresso de Manchester de 1945, é constituído principalmente pela adoção do que Kwame Nkrumah (1962b) chamou um “*Pan-africanismo nacionalista africano*”. Este era caracterizado por uma interpelação às massas, a adoção do socialismo como estruturante da unidade e da *teoria política*, a exigência aberta de

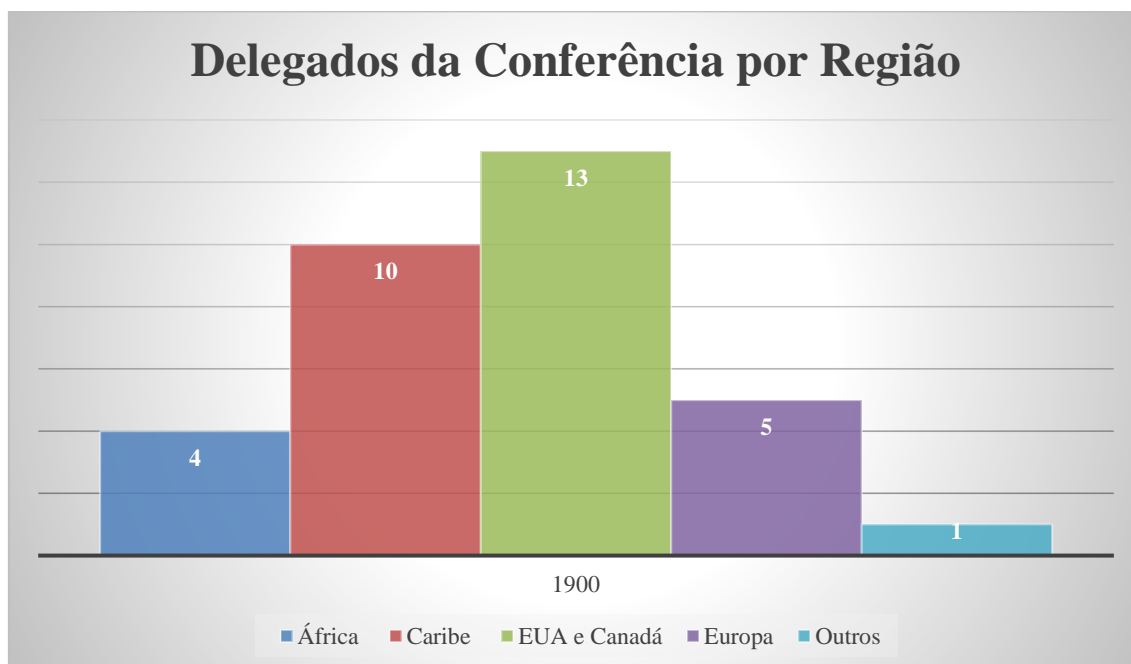
descolonização e a transição da direção do *Congresso* para os representantes africanos, exemplificado pelo reconhecimento de Du Bois como presidente honorário e pela transição para Kwame Nkrumah como secretário do Congresso.

## **6.2. 1900, a Conferência Pan-Africana e seus contornos gerais.**

Em 23, 24 e 25 de julho de 1900, no Westminster Town Hall em Londres acontecia uma *Conferência* particular, a primeira reunião autoproclamada *Pan-africana*, no contexto e plano de uma Inglaterra e Europa imbuída na política *imperial* e 6 meses após do início do século XX. A *Conferência Pan-africana* inaugurava a longa marcha da estruturação de uma frente internacional *Negra* para a defesa dos *sujeitos colonizados* no mundo. Nela as continuidades e pragmatismos as vezes complacentes que antecessores como Edward Wilmot Blyden tinham, na justificação da colonização como “estádio necessário”, eram apresentadas agora como ideias a combater e superar em favor do próprio bem da Humanidade.

A intervenção pública procurava a defesa ativa dos africanos e o conhecimento de sua existência no mundo e contava com a participação diversa de representantes dos EUA, Haiti, Libéria, Serra Leoa, Canadá, Trinidad, Jamaica, Dominica, Inglaterra, Santa Lúcia e Antígua. Entre os assistentes mais reconhecidos, o haitiano Benito Sylvain (1868-1915) fundador do jornal *La Fraternité* (1890) primeiro jornal *Negro* de Paris; o Rev. Alexander Walters (1858-1917) da AMEZ, um jovem W. E. B. Du Bois (1868-1963) e Henry Sylvester Williams (1869-1911), os últimos, os intelectuais orgânicos de sua organização.

**Gráfico 1**– Delegados da Conferência Pan-africana de 1900, por região político-geográfica.



Fonte: elaboração do autor com dados de (GEISS, 1974; LARA, 2000)

A *Conferência* era uma confluência de tradições, por um lado o Rev. Alexander Walters da *AMEZ* e W. E. B. Du Bois, então professor da Universidade de Atlanta, representavam a continuidade e articulação clássica *Pan-negrista* e afro-americana do movimento, nas correntes teológicas e as tradições *separatistas* e *integracionistas* Americanas, complementando em grande medida a participação de figuras como Booker T. Washington (EUA), Bispo James Johnson (Lagos), Bispo Henry M. Turner (EUA) e o Rev. Mojola Agbebi (Lagos), que em 12 de junho de 1899 tinham participado na reunião preparatória da *Conferência* convocada e organizada pela *African Association* em Londres (GEISS, 1974; LARA, 2000, SHERWOOD, 2011). Todas figuras representativas e orgânicas do *Pan-negrismo*.

Por outro lado, participantes como Bénito Sylvain (Haiti), delegado general da África na *Conferência* e um de seus articuladores, representava a longa tradição da crítica ao racismo que os haitianos tinham estruturado desde a própria Revolução de Haiti, como momento simbólico e fundador da tradição revolucionária Negra. Sylvain era um advogado e jornalista haitiano de renome nos círculos intelectuais Negros franceses, por suas atividades na organização de estudantes haitianos em Paris, sua militância abolicionista no *Congrès antiesclavagiste de Bruxelles* (1890), sua atuação na *Société d'ethnographie de Paris* como membro pleno e na fundação do jornal *La Fraternité* em 1890, onde contava com uma estreita

colaboração de Anténor Firmin<sup>248</sup> (SYLVAIN, 2000). A perspectiva de Sylvain estava na linha da teórica de Firmin, em sua crítica da *raça* e do racismo.

Além dessas figuras, a *Conferência* contou com a direção e organização de um dos intelectuais e militantes *Pan*-africanos mais enigmáticos, Henry Sylvester Williams, quem no período compreendido entre 1897 a 1900, funda, organiza e dirige a *African Association* em Londres, com o objetivo de realizar a *Conferência*. Williams encarna em sua vida todos os valores e histórias de deslocação *Pan-negristas*, sua vida é uma vida vinculada aos circuitos do *Atlântico Negro*, nasce em Trinidad, estuda por um período nos EUA e Canadá, viaja para Inglaterra e depois retirasse na África do Sul (ADI, H; SHERWOOD, 2003; SHERWOOD, 2011).

Seu percurso e seu objetivo para como a Conferência pode ser caracterizado em si mesmo como a forma simbólica do *Pan-africanismo*, o projeto de uma *Conferência* para contestar o avanço colonial-imperial na África, assim como às suas extensões ideológicas e sociais no *racismo* e na própria representação social do *africano* no mundo colonial, estes são seus motores para a promoção da *Conferência* desde 1897.

Com estas personalidades existe uma sintonia particular que pode caracterizar muito bem a própria estruturação e inspiração da *Conferência*, apontada, mas pouco analisada na história do *Pan-africanismo* e que tem a ver com uma certa política do *conhecimento* em sua inspiração. Henry Sylvester Williams, W. E. B. Du Bois e Benito Sylvain pensaram de forma individual, anos antes de sua realização, uma *Conferência* onde se contestasse as proposições *ideológicas imperiais* e as proposições do *racismo “científico”* que ganhavam força na Europa no final do século XIX. Um projeto em tensão crítica como o “grande projeto” ideológico imperial de início do século XX: a *Exposition universelle de Paris* a realizar-se em 1900.

As três mentes tinham projetado a realização de uma conferência ou uma exposição que apresentasse ao público europeu a história Negra, as contradições coloniais e a própria crítica da teoria racial, seja desde um ponto cientista – em contra das teorias “cientistas” racializantes em voga – ou com o propósito da interpelação ao público colonial, procurando o

---

<sup>248</sup> Anténor Firmin não participou na Conferência Pan-africana de 1900, mas foi uma figura onipresente como referência e como interlocutor, ao ponto de ter sido reconhecido na Conferência com a nomeação de vice-presidente e representante de Haiti na recém-criada Pan-African Association, produto da Conferência.

reconhecimento público dos direitos dos africanos e a ratificação da própria promessa “civilizatória”.

O caso mais direto é exemplificado por Henry Sylvester Williams, que como já colocamos, em 1897 funda a *African Association* depois de uma viagem pelas principais cidades do território britânico, a associação era estruturada na procura da unidade e como defesa dos africanos ante o *Império britânico*.

Incentivar o sentimento de unidade, facilitar as relações entre os africanos em geral, promover e proteger os interesses de todos os sujeitos que reivindicam descendência africana, total ou parcialmente, nas colônias britânicas e outros lugares, especialmente na África, através da circulação de informações precisas sobre todos os assuntos do Império Britânico e por petições diretas aos governos locais e imperiais. (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 254, tradução nossa)<sup>249</sup>

[...] Em vista das circunstâncias e da ignorância generalizada que prevalece na Inglaterra sobre o tratamento das raças nativas sob o domínio europeu e americano, a African Association, que consiste em membros da raça, residentes na Inglaterra, e que tem existido por alguns anos, resolveu que durante a *Exposição de Paris de 1900* (grifo nosso) – onde muitos representantes da raça podem estar de visita – realizará uma conferência em Londres, no mês de maio e no ano em questão, a fim de tomar medidas para influenciar a opinião pública sobre os processos existentes e condições que afetam o bem-estar dos nativos nas diversas partes do mundo, como África do Sul, Índias Ocidentais e EUA. (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 254, tradução nossa)<sup>250</sup>.

Nestes termos é essencial ressaltar a ênfase que a *African Association* colocava na relação entre a promoção da unidade, a interpelação ao público e a circulação de informação sobre os africanos e seus direitos. Seu objetivo, sintetizado pela organização da *Conferência*, era também a produção de um conhecimento alternativo para conscientizar ao *Império Britânico* da existência e presença africana no mundo, em um contexto que pretendia legitimar o imperialismo por meio de férias e exposições, onde os sujeitos dos contextos de ultramar se construam a partir da visão colonial.

---

<sup>249</sup> To encourage a feeling of unity: to facilitate friendly intercourse among Africans in general; to promote and protect the interests of all subjects claiming African descent, wholly or in part, in British Colonies and other places, especially in Africa, by circulating accurate information on all subjects of the British Empire and by direct appeals to Imperial and local governments. (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, 254)

<sup>250</sup> [...] In view of circumstances and the widespread ignorance which is prevalent in England about the treatment of native races under European and American rule, the African Association, which consists of members of the race resident in England, and which has been in existence for some years, has resolved during the Paris Exhibition, 1900 (which many representatives of the race may be visiting) hold a Conference in London in the month of May in the said year, in order to take steps of influence public opinion on existing proceedings and conditions affecting the welfare of the native on the various parts of the world, viz. South Africa, West Indies, and United States of America. (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 254)

Nesta mesma linha Benito Sylvain expressa em seu relatório sobre a *Conferencia Pan-africana* (SYLVAIN, 2000) que junto a Anténor Firmin e como membro da *Société d'ethnographie de Paris*, tinha colocado em 1885 a necessidade de convocar um tribunal científico ou *Congresso Etnológico* para reagir as teorias *raciais* que se colocavam como hegemônicas a finais do século XIX, esta proposição pensou-se como uma extensão da *Exposition universelle de Paris*. Como colocamos, Sylvain segue e reconhece a Aténor Firmin como sua referência, o que somado a sua trajetória, nos faz pensar que em sua perspectiva, ao igual que Williams e W. E. B. Du Bois, seu projeto precisava da interpelação ao público e se baseava em grande medida em uma fé no discurso científico como possibilidade transformadora.

Desses personagens, W. E. B. Du Bois é a marca e prova mais profunda desse cientismo que as personalidades da *Conferência* tinham abraçado. Primeiro Doutor Negro em graduar-se da Universidade de Harvard, Du Bois tinha decidido como professor da Universidade de Atlanta participar na *Exposition universelle de Paris* de 1900, em uma exposição sociológica e histórica do Negro nos EUA. Sua visão partia da necessidade de colocar a presença Negra como um motor da sociedade na história, tanto dos EUA como no mundo em geral, por isso sua exposição abordava quatro temas: a história do Negro Americano, sua condição social atual, sua educação e sistemas educativos nos EUA e sua literatura e pensamento (DU BOIS, 1900).

Para Du Bois a *exposition* significava uma oportunidade e um certo símbolo de ciência e modernidade, um que depois se transformou em uma visão negativa e em grande medida tracionada, até o ponto de que no início de seu relatório sobre sua participação, este mostrava a *exposition* como uma certa traição a seus próprios termos e em grande medida inspiradora de uma grande decepção.

Nas margens do Sena, em frente à Rue des Nations, fica um grande edifício branco, onde os promotores da Exposição de Paris abrigaram as ideias mundiais da sociologia. De fato, qualquer um que tire a sociologia dos tratados teóricos ficaria bastante decepcionado com a exposição; pois há pouco aqui da “ciência da sociedade” (DU BOIS, 1900, tradução nossa)<sup>251</sup>

---

<sup>251</sup> On the banks of the Seine, opposite the Rue des Nations, stands a large, plain white building, where the promoters of the Paris Exposition have housed the world's ideas of sociology. As a matter of fact, any one who takes his sociology from theoretical treatises would rather disappointed at the exhibit; for there is little here of the “science of society” (DU BOIS, 1900)

**Figura 6** – Exposição de W. E. B. Du Bois na *Exposition universelle de Paris* de 1900 “Nègres d’Amérique”



Fonte: (W. E. B. DU BOIS: W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries)

A insistência na relação da *Conferência* com a *exposition* permite-nos compreender a própria tensão estruturante da *Conferência* e de seus participantes, ela se pensava inscrita em um momento ideológico específico, onde o imperialismo se instituía depois da *conferência de Berlim* de 1884-1885, como uma idade “vitoriosa” na conquista do território africano e onde os intelectuais *negros* sentiam a imperiosa necessidade de se afirmar ante este contexto, de instalar uma crítica permanente a ele com as marcadas ferramentas de um plano científico e no próprio núcleo metropolitano europeu.

Agora o *Pan-africanismo* não passava simplesmente por seus circuitos clássicos *Pan-negristas*, ele sofre uma metamorfose que reconfigura seu alcance global e que exige uma nova estruturação. A *Conferência Pan-africana* é isto, um experimento que se inscreve em um contexto científico, social, econômicos e político onde o imperialismo *ultramarino* e *continental* são forças gigantescas, expressasse em dimensões discursivas, ideológicas e estéticas, configurando estruturas globais de diferenciação racial que exigem uma suposta “preservação da hierarquia geográfica e étnica”.

Os entes organizacionais tomam a forma de “concertos de nações” disfarçados de uma razão “multinacional” que, como muito bem lê Garvey, articulava um motor de *competição destrutiva imperial*, idade de *ouro* de impérios acelerados que rapidamente se transformavam em *crepúsculos* destrutivos<sup>252</sup>.

Este é sem dúvida o espírito da *Exposition universelle de Paris*, a força do imperialismo, do controle destrutivo de extensões continentais, que se proclamava com exposições, negociações restritas e legitimações do mundo, e que por trás se estruturava na tensão, contradição e exploração estendida. O mundo europeu era viciado a esta nova visão, a representação do “*africano*”, “*asiático*” ou “*muçulmano*” era extenuante, colonizador da vida cotidiana *moderna* e sua indústria. Marcava-se ao longo da indústria cultural e intelectual, o mundo europeu virava sua vida para África em sua cotidianidade promovendo o império e sua *ideologia* repetitivamente (HALE, 2008; SAID, 2007).

Perto da virada do século, empresários e empresárias franceses usavam imagens de africanos e negros em marcas para comunicar três mensagens diferentes: Marcas com desenhos que enfatizaram exotismo, negritude simbólica e a relação socioeconômica entre os europeus e os povos de herança africana. (HALE, 2008, p. 25, tradução nossa)<sup>253</sup>

A *Exposition universelle de Paris*<sup>254</sup> era a expressão monumental desse espírito, que se ancorava fundamentalmente na configuração e apropriação da figura do *africano*, este era o espaço que introduzia ao mundo os “zoológicos humanos” e por tanto, que pretendia um *racismo totalizante*. A estes se opuseram estes três intelectuais orgânicos *Pan-africanos*, que combatiam persistentemente, no próprio ano e em seu próprio terreno, à *ideologia* hegemônica *imperial*.

É impressionante pensar como W. E. B. Du Bois, na própria exposição onde eram apresentados os “zoológicos humanos”, apresentava uma história e sociologia reivindicativa do Negro na sociedade americana; pensar como Benito Sylvain combatia as ideias racistas de fim do século XIX dentro da própria *Société d’ethnographie de Paris* e ainda mais como a *Conferência Pan-africana* se adiantava a própria *exposição*, em um gesto simbólico de definir-se antes de ser definida.

<sup>252</sup> Em sua história geral da África Elikia M’bokolo titula o capítulo V, que compreende o período de 1910 a 1940, como a “Idade de Ouro ou Crepúsculo da colonização” (2011, p. 427), leia-se aqui uma aplicação de seu título aos albos da época que ele analisa.

<sup>253</sup> Near the turn of the century, French businessmen and businesswomen used images of Africans and blacks in trademarks to communicate three different messages. Trademark designs stressed exoticism, symbolic blackness, and the socioeconomic relationship between Europeans and people of African heritage. (HALE, 2008, p. 25).

<sup>254</sup> Uma pesquisa completa sobre a *Exposition universelle de Paris* em 1900 pode ser encontrada no livro antes citado: *Races on display: French representations of colonized peoples during the Third Republic* (HALE, 2008).



A *Conferência* não pode ser interpretada como uma continuidade ou anexo da *exposition*, nada disso, mas sim pode ser estudada como uma intervenção em seu contexto sócio-histórico e ideológico, ela subverte as supostas continuidades *imperiais* e constrói uma porta emancipadora em um contexto à primeira vista fechado, é ali onde achamos sua substância e importância histórica.

Além disso, já em sua estruturação interna, a *unidirecionalidade* instalada pela visão da *missão civilizadora Pan-negrista* e pela mediação do *sujeito histórico negro* não tem espaço nesta nova forma de intervenção no mundo, a nova forma instalada exige maior representatividade territorial e se coloca como um espaço de confluência que agora da protagonismo aos africanos e caribenhos<sup>255</sup> no mesmo nível que aos afro-americanos.

A *Conferência* instala outros elementos simbólicos de *transição*, o primeiro é a deslocação do centro político de articulação *Pan-africana*, classicamente ligado a América e em particular aos EUA como centro histórico e orgânico das ideias de unidade *africana*, agora se apresenta em capitais europeias. Isto pode ser explicado pelo próprio contexto, o desdobramento da colonização em África e as implicações que este processo apresentava, como a deslocação de estudantes africanos às universidades Europeias, a própria necessidade legitimadora da representação da África por parte dos Estados Imperialistas e suas indústrias, e a subsequente onda de migrações africanas a Europa relacionadas à chegada das grandes guerras. (M'BOKOLO, 2011; GEISS, 1974; OLORUNTIMEHIN, 2010)

Ainda que a Europa sempre tenha sido um lugar de passo para as grandes lideranças e para as próprias instituições *Pan-negristas* – um ponto em seus circuitos – a *Conferência* representava a síntese deste deslocamento, um ato que dava contornos específicos a este paradigma de unidade, que no sentido prático fundava o uso do território europeu para objetivos de unificação regional – africana e caribenha – e para a articulação de uma frente explicitamente anticolonial e anti-imperial.

O segundo ponto simbólico é que seu discurso crítico e combativo do *racismo* se estruturava agora na própria crítica a *razão negra* ou aos próprios termos epistêmicos e *ideológicos* que o *racismo* impunha em sua legitimação e em sua prática, por isso a *Conferência* colocava como eixo determinante de sua política a luta contra a *linha de cor*,

---

<sup>255</sup> Garvey é uma figura Caribenha, que simbolicamente está presente na região e a região em sua biografia, mas seu êxito passa por uma *americanização* da militância política, esta é sua base que em muitos termos definem suas adoções políticas e teóricas.

uma instituição global que bloqueava aos sujeitos da *colonização* o acesso a todas as dimensões da modernidade.

A ideia de “uma raça, um continente” que ainda na década dos 20 era utilizada por Marcus Garvey e que pré-formava ao *Pan-africanismo* nos EUA, não era presente na *Conferência* e não contava em seus objetivos propostos. A defesa da África passava por uma exigência e interpelação aos impérios e as populações dos impérios e esta era exigida nos termos dos direitos, sem recorrer a uma idealização ou mitificação da África em termos raciais e *separatistas*, sua forma não partia do preceito de uma *raça* como motor político da resolução do conflito, a *raça* e o pensamento pré-formado por ela eram os problemas a superar. De fato, este é o elemento estruturador das exigências promulgadas pela *Conferência* no clássico texto final de seu relatório e resoluções “*To the Nations of the World*” (*Para as Nações do Mundo*), escrito por um W. E. B. Du Bois que marcará os preceitos dos futuros *Congressos*.

Na metrópole do mundo moderno, neste ano de encerramento do século XIX, reuniu-se um congresso de homens e mulheres de sangue africano, para deliberar solenemente sobre a situação atual e as perspectivas das raças mais escuras da humanidade. O problema do século XX é o problema da *linha de cor* (grifo nosso), a questão de quão longe as diferenças de raça – que se mostram principalmente na cor da pele e na textura do cabelo – serão posteriormente a base para negar a mais da metade do mundo, o direito de compartilhar com a máxima habilidade, as oportunidades e os privilégios da civilização moderna. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 125, tradução nossa)<sup>256</sup>

Como colocamos na introdução, estes contornos caracterizaram os temas, visões, discussões e contextos da *Conferência*, com ela se pretenderá construir um espaço simbólico representativo e concreto de intercâmbio, unificação e de *intervenção pública*, concretizando os elementos já colocados no projeto original da *African Association*.

A resolução da *Conferência* vai neste sentido, estrutura-se em uma interpelação permanente de sua magnitude, significação e representatividade, como ente sintético do mundo global africano, no melhor sentido *Pan-negrista*. Fala pela totalidade do grupo social construindo-se como uma *forma totalizante*: “Que esta Conferência Pan-africana, a primeira de seu tipo realizada em Londres, representando ao africano e a seus descendentes em toda

---

<sup>256</sup> In the metropolis of the modern world, in this the closing year of the nineteenth century, there has assembled a congress of men and women of African blood, to deliberate solemnly upon the present situation and outlook of the darker races of mankind. The problem of the twentieth century is the problem of the color line, the question as to how far differences of race — which show themselves chiefly in the color of the skin and the texture of the hair — will hereafter be made the basis of denying to over half the world the right of sharing to their utmost ability the opportunities and privileges of modern civilization. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 125)

parte do mundo” [...] (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 258, tradução nossa)<sup>257</sup>.

Este é um traço permanente em cada frase de sua resolução, que convoca um sentido global contraposto ao próprio espírito imperial da época e que procura definir-se como um novo espaço autônomo de representação africana direta, sem nenhum intermediário.

Os reconhecimentos, que nesta linha faz de outras organizações, partem de uma inscrição explícita à tradição abolicionista e às próprias bases institucionais do *Pan-negrismo*, que se explicitam nos seguintes pontos: a) uma inscrição ao movimento antiescravista britânico, fazendo ênfase na permanência da escravidão no contexto africano; b) uma saudação aos esforços do *Native Races and Liquor Traffic United Committee* (O Comitê Britânico sobre as Raças Nativas e o Tráfico de Bebidas Alcoólicas) pela “[...] melhoria da condição das raças nativas e a supressão do tráfico iníquo de licor entre elas (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 258, tradução nossa)<sup>258</sup>”; c) um reconhecimento a *Aborigens Protection Society*<sup>259</sup> pela proteção das populações originárias no império Britânico e d) um reconhecimento para a *Society of Friends*<sup>260</sup> por sua luta contra a escravização em territórios africanos.

Todas estas são instituições clássicas dos circuitos *Pan-negristas* que formaram historicamente parte de sua genealogia, mas também são instituições Britânicas e, portanto, seu reconhecimento pode ser interpretado como uma inscrição à outra cara da expansão imperial, o próprio abolicionismo, com o inequívoco objeto de legitimar-se dentro do marco Britânico.

Estas inscrições são apenas uma marca no campo do debate da *Conferência*, onde a ênfase colocou-se na denúncia da violência colonial no contexto africano e no marco da permissibilidade britânica frente a ela, é aqui onde entra um documento sintético de suas discussões, sua carta dirigida a *Sua majestade Rainha Victoria* que nos permitimos citar de forma extensa:

<sup>257</sup> That this Pan-African Conference, the first of its kind ever held in London, representing the African and his descendants in every part of the world [...]” (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 258)

<sup>258</sup> [...] for the amelioration of the conditions of native races, and the suppression of the iniquitous traffic in liquor amongst them (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 258).

<sup>259</sup> Organização abolicionista britânica para a defesa dos nativos Africanos, instituída em 1837, sobre a base do abolicionismo Quakero.

<sup>260</sup> Principal organização Quakera, historicamente abolicionista.

Nós, abaixo-assinados, representando a Conferência Pan-Africana, recentemente congregada na Cidade de Sua Majestade Londres, compreendendo homens e mulheres de sangue e descendência africana, sendo delegados nesta conferência de várias colônias de sua Majestade da África do Sul, Ocidente da África, Índias Ocidentais e outros países, EUA, Libéria, etc., respeitosamente solicitamos sua solene e compreensiva atenção para o fato de que a situação das raças nativas na África do Sul está alarmando a nossos amigos e a nós. As causas são descritas a continuação:

1. O sistema composto, degradante e ilegal de trabalho nativo em voga em Kimberly e Rhodesia.
2. O chamado “contrato”, que é a escravidão legalizada de homens, mulheres e crianças indígenas para colonos brancos.
3. O sistema de trabalho obrigatório em obras públicas.
4. O sistema de 'passe' ou registro usado para pessoas de cor.
5. As leis locais que tendem a segregar e degradar os nativos, como: o “toque de recolher”, a negação aos nativos do uso dos caminhos e o uso obrigatório de meios de transporte público separados.
8. Dificuldades na aquisição de bens imóveis.
7. Dificuldades na obtenção de franquias. (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 260, tradução nossa)<sup>261</sup>

A *Conferência* se situa nestes termos, em um espírito anticolonial, denunciando a *segregação* e *exploração* que o império implica. Esta posição se complementa com uma interpelação pelo sentido e exigência da civilização para com os africanos, como dever e obrigação, solicitando uma resposta política a suas denúncias: “[...] promova o propósito de uma verdadeira civilização entre os sujeitos nativos de sua Majestade.” (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 260, tradução nossa)<sup>262</sup>.

Como terá sido notado as sínteses desta Conferência podem ser encontradas em estes três textos, seu curto *Report of The Pan-African Conference*, sua carta dirigida a Rainha Vitoria e sua mensagem dirigida ao mundo em geral, *Nations of the World (Para as Nações do Mundo)*. Neste último podemos achar as bases que irão formar o futuro dos *Congressos* e a própria imaginação que os estruturará.

---

<sup>261</sup> We, the undersigned, representing the Pan-African Conference, lately assembled in your Majesty's City of London, comprising men and women of African blood and descent, being delegates to this conference from various of your Majesty's West and South African Colonies, the West Indies, and other countries, viz., the United States, Liberia &c., respectfully invite your august and Sympathetic attention to the fact that the situation of the native races in South Africa is causing us and our friends alarm. The causes are described as follows:

1. The degrading and illegal compound system of native labour in vogue in Kimberly and Rhodesia.
2. The so-called indenture, that is legalized bondage of native men and women and children to white colonists.
3. The system of compulsory labour on public works.
4. The 'pass' or docket system used for people of colour.
5. Local bye-laws tending to segregate and degrade the natives – such as the curfew; the denial to the natives of the use of the footpaths; and the use of separate public conveyances.
8. Difficulties in acquitting real property.
7. Difficulties in obtaining the franchise (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 260).

<sup>262</sup> [...] foster the purpose of a true civilization amongst your Majesty's native subjects. (WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B., 2000, p. 260)

Nele a presença de uma denúncia global da exploração imperial se concentra na visão do sacrifício da África e na defesa das repúblicas negras simbólicas: Abissínia, Haiti e Libéria; interpelando à capacidade moderna para reagir, mas também interpelando a *Pan-Africa* pela unidade, em um esforço incessante para procurar sua libertação, esses são os polos tensionados da *Conferência*:

Não deixe que os nativos da África sejam sacrificados à ganância do ouro, suas liberdades retiradas, sua vida familiar destituída, suas justas aspirações reprimidas e às avenidas de avanço e cultura tiradas deles. Não permita que o manto da empresa missionária cristã futura esconda a implacável exploração econômica e a queda política das nações menos desenvolvidas, como muitas vezes no passado, cuja principal culpa tem dependido da fé avultada da igreja cristã. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 126, tradução nossa)<sup>263</sup>.

Deixe as nações do mundo respeitar a integridade e a independência dos Estados Negros livres da Abissínia, Libéria, Haiti e do resto. Deixe que os habitantes desses Estados, as tribos independentes da África, os Negros das Índias Ocidentais e da América, e os sujeitos Negros de todas as nações tomam coragem, tentem incessantemente e lutem bravamente para que provem ao mundo seu direito incontestável de ser contados entre a grande fraternidade da humanidade. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 127, tradução nossa)<sup>264</sup>

A *tradição* dos *Congressos* estava agora inaugurada. A *Conferência* tinha sido instalada como uma porta de ação política, social e filosófica, que simbolicamente se instalava como a referência dos africanos que arribavam ao continente europeu, seja como estudantes ou como soldados. Em grande medida sua continuidade já se encarnava na visão de W. E. B. Du Bois, quem organizaria os seguintes três *Congressos* nos contornos definidos pela *Conferência*, só que agora organizando-a a partir de dois conceitos gerais, nascente em 1900: a *autodeterminação* – já encarnada na própria existência e inspiração da *Conferência* –, que irá a articular-se em relação a África de forma programática e teórica nos congressos e, a *intelligentsia* como sentido estruturante do movimento e do paradigma.

---

<sup>263</sup> Let not the natives of Africa be sacrificed to the greed of gold, their liberties taken away, their family life debauched, their just aspirations repressed, and avenues of advancement and culture taken from them. Let not the cloak of Christian missionary enterprise be allowed in the future, as so often in the past, to hide the ruthless economic exploitation and political downfall of less developed nations, whose chief fault has been reliance on the plighted faith of the Christian church. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 126)

<sup>264</sup> Let the nations of the world respect the integrity and independence of the free Negro states of Abyssinia, Liberia, Haiti, and the rest, and let the inhabitants of these states, the independent tribes of Africa, the Negroes of the West Indies and America, and the black subjects of all nations take courage, strive ceaselessly, and fight bravely, that they may prove to the world their incontestable right to be counted among the great brotherhood of mankind. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 127)

### 6. 3. De 1919 a 1927, Pan-africanismo das intelligentsias.

#### 6.3.1. Os contornos dos Congressos.

As aberturas simbólicas e visíveis deixadas pela concretização da *Conferência Pan-Africana* de 1900 ficaram no imaginário *Pan-negrista*, no espírito cultural da época e principalmente na memória de W. E. B. Du Bois, como o espaço necessário e obrigatório para fazer frente a um mundo anatomicamente destrutivo, totalitário e opressivo.

A *Conferência* tinha conseguido concretizar-se em seu contexto específico, situar-se e articular-se como um núcleo necessário aos intelectuais *Pan-negristas* clássicos e das novas gerações, mas não alcançou institucionalizar-se; seu produto, além de seu grande peso simbólico, tinha sido a proclamação de uma *Associação Pan-africana*, que se pensou como o grande espaço intelectual global *negro* do século XX, juntando nomes como Anténor Firmin e W. E. B. Du Bois e pensando-se como uma organização global, espalhada pelo mundo como uma macro organização transimperial ou transnacional que representasse aos *negros* na avançada colonial. Embora seu projeto fora este, a verdade foi que seu alcance foi somente simbólico e durou até 1901.

Para 1919 o panorama internacional estava transformado e endurecido pelas contradições do capitalismo imperialista: a I Guerra Mundial (1914-1918) tinha mostrado a força destrutiva do desdobrar imperial pelo mundo, que cada vez mais se apoiava em processos de acumulação monopólicos e no choque internacional das metrópoles. A guerra e a própria dinâmica destes processos tinham mostrado a África como o centro estruturante de este fenômeno, exemplificado pela força expansiva da integração colonial aos circuitos capitalistas e pela promoção do controle político direto que agora era já uma realidade palpável no interior do continente (AMIN, 1973, 1974; M'BOKOLO, 2011)

No campo do *Pan-negrismo*, as migrações massivas de soldados africanos e afro-americanos para Europa por causa da guerra, abriram a possibilidade de organizações massificadas no campo da metrópole, alimentando-se de um amplo contato que inspirava a situação da guerra e da pós-guerra. O *Garveyismo* ganhava cada vez mais terreno como paradigma hegemônico, na África do Sul, o Caribe e nos próprios círculos militantes em Paris, além dele, o marxismo atraía aos intelectuais e militantes Negros das mais diversas correntes, tanto na Europa como nas Américas, procurando concretizar-se os dois como

paradigmas unificadores e representativos das questões do mundo colonial. (LANGELY, 1969).

Neste contexto a *Conferência* parecia ser um espaço esquecido, sua força pertencia mais a um espaço simbólico no passado, lembrado pelos participantes jovens que em 1900 tinham formado parte de suas atividades, pois os principais articuladores morreram no período de 15 a 17 anos após sua realização<sup>265</sup>. Se para o *Pan-negrismo* clássico Marcus Garvey representava sua última grande figura, para o apenas incipiente experimento *Pan-africano* de 1900 W. E. B. Du Bois representava apenas sua última sobrevivência.

Ainda que pareça um jogo da história, esta sobrevivência seria uma das forças mais importantes do *Pan-negrismo* e o *Pan-africanismo* no percurso do século. Du Bois resgatou aquele experimento, reconstruiu suas bases, operacionalizou e praticou a experiência de 1900, e criou uma plataforma e teoria geral – ainda incipiente – que se converteria nos grandes princípios básicos de um *Pan-africanismo Africanizado*, nos albores da segunda metade do século XX. Em sua história se encontram a realização de quatro *Congressos* ao longo de 9 anos, deslocando-se entre as principais capitais europeias e americana. Os *Congressos* representam a uma figura de base que manteve o papel orgânico do movimento e que nele, apesar de todas as falências, padronizou a visão de *Unidade Africana* ao longo do período entre guerras e no desdobramento da era colonial africana.

O projeto *Pan-africano* promovido por Du Bois, em muito de seus aspectos respeita o projeto original da *Conferência*: o planejamento da organização dos congressos cada dois anos; a institucionalização de uma *Associação Pan-Africana* global, estruturada com fins políticos, científicos e sociais; a intervenção política no mundo colonial como horizonte; uma insistência marcada pela rotação dos *Congressos*, compreendendo as principais cidades metropolitanas e recriando o paralelo físico às grandes atividades da política internacional, na tentativa de intervir nelas; uma persistência e obstinação marcada por realizar os congressos no Caribe e na África – principalmente nesta última – e o permanente objetivo de construir um espaço diverso e representativo.

---

<sup>265</sup> Benito Sylvain em 1915, o Bispo Alexander Walters em 1917 e Henry Sylvester Williams em 1911.

### 6.3.2. W. E. B. Du Bois e as bases teóricas dos Congressos.

W. E. B. Du Bois foi o intelectual orgânico do *Pan-africanismo*; sua manutenção do projeto original não foi uma simples reprodução repetitiva, em sua forma, seu conteúdo, seus alcances e cada um de seus elementos se transformaram na tensão de dois novos conceitos: *autodeterminação* e *intelligentsia*. Polidos e teorizados em cada passo do desenvolvimento dos congressos, que divididos em quatro edições conformavam uma continuidade.

Os *Congressos* sempre se pensaram como continuidades, como um grande movimento expansivo que, apesar de sua pouca participação em alguns casos, seu sentido e a substância de seus conteúdos eram pensados como parte de um complexo de vanguarda, no espírito de sua diversidade, articulava defesas globais e interpelações, no mesmo plano como faziam os poderes coloniais.

No campo prático, uma leitura cuidadosa dos arquivos e historiografias do internacionalismo negro e do *Pan-negrismo*, permite-nos construir uma visão diferente dos *Congressos*. A imagem de Du Bois e adesão aos congressos parece-nos de pouca popularidade se comparado com as massas globais *Garveyistas* e com o próprio *marxismo*. A forma diplomática, em certa medida elitizada e intelectualizada, destoa das interpelações massivas *Garveyista* ou as participações *africanas* e *afro-americanas* em sindicatos, movimentos de trabalhadores e partidos de esquerda. Sua pequenez e sua falta de grandes textos, contradizem a dimensão e transcendência subsequente de suas intervenções.

Qual é a força de seus *Congressos*? Qual é a força daquelas reuniões pequenas e marcadas por um sentido científico e político, que apresentava intervenções interpretativas das realidades africanas e negras do Mundo? Como colocamos anteriormente, sua força e sua substância deve-se tomar desde uma perspectiva simbólica e mais que nada teórica. Os *Congressos* eram instituições de prova, experimentos, nos quais se tentava articular um espaço de unificação atrativo e com a maior força possível de intervenção público-política, mas sempre mediados por um corpo intelectual de vanguarda, formado na modernidade e pensando a partir de suas antinomias.

No plano teórico, a força dos *Congressos* baseava-se na articulação de dois conceitos estruturantes, *autodeterminação* e *intelligentsia*. A *autodeterminação* tinha um duplo sentido, por um lado designava e propunha a resolução territorial como uma necessidade, um objetivo e um horizonte; por outro, auto-estruturava seu significado e sua legitimidade, ao explicar o



espaço dos *Congressos* como um espaço mediador, onde a confluência das correntes políticas modernas e os espaços geográficos podiam se reunir e concretizar, a partir dos amplos sentidos da *África*.

Como já explicamos, *Pan-Africa* e *África* não designava exclusivamente um espaço territorial fixo, além, designava um *horizonte* político, articulado a partir do *ser negro*, de sua experiência na modernidade e suas contradições, mas com uma ampla consciência e um programa virados para a resolução da *situação colonial* no continente africano. Este último é um território em *transição*, que está tensionado a um território histórico e presente no sujeito à exploração. No momento preciso dos *Congressos*, *África* é o centro do mundo, o *horizonte* da modernidade, a grande promessa do *progresso* e da civilização, que dialeticamente encarna suas contradições mais profundas.

A autodeterminação marca este horizonte e estas significações, se antes a *Conferência* se articulava como um espaço autônomo dentro dos impérios, agora as proposições dos *Congressos* a colocam como objetivos autonômicos e autodeterminativos de alcance territorial, que se centram no continente africano. O objetivo que promoveu o *I Congresso Pan-africano* de 1919 foi nesta linha, sua organização procurava influir nas negociações do *Tratado de Versalhes*, para colocar a possibilidade de um território *autodeterminado* e *autônomo* na cedência das colônias alemãs<sup>266</sup>.

O outro conceito estruturante dos *Congressos* é a *intelligentsia*. Mesmo que não seja colocado explicitamente na textualidade de cada *Congresso*, as formas de estruturação e seus objetivos gerais passavam pela procura e necessidade da formação de um grupo *intelectual* especializado e participante dos *Congressos*, que tivessem a capacidade de se constituir em uma vanguarda intelectual sintética das problemáticas e contextos da *Pan-Africa*. Este grupo pensava-se como uma síntese formada nas esferas da alta cultura para intervir no espaço público e atuar como intelectuais orgânicos nos processos de transição.

O conceito de *intelligentsia* implícito nos *Congressos*, faz parte da liderança que W. E. B. Du Bois constituiu durante este período. Em grande medida a ideia de uma *intelligentsia* é extensiva a seu conceito de *Talented Tenth* (Décimo dos talentos), que Du Bois tinha articulado anos antes, em 1903 em seu influente ensaio *The Talented Tenth* (O Décimo dos talentos), publicado na coleção de ensaios afro-americanos intitulada *The Negro Problem* (O

---

<sup>266</sup> Mais tarde, analisaremos a função e o desenvolvimento deste conceito nos próprios congressos.

Problema Negro) e no desenvolvimento de sua obra magna *The Souls of Black Folk* (As almas da Gente Negra) (DU BOIS, 2007a, 2007b), todos do mesmo ano.

A ideia era muito básica e muito controvertida. Na teórica de Du Bois a estagnação social, cultural e política do *negro* na América precisava de um estrato *negro* formado, que facilitaria os elementos gerais culturais para o resto da população negra, este estrato deveria ter um líder para cada 10 afro-americanos, promovendo a formação de um grupo dos “melhores”, para facilitar o desenvolvimento e o acesso progressivo a um grupo cada vez mais amplo; uma mobilidade social baseada em uma elite intelectual primeira.

A raça negra, como todas as raças, será salva por seus homens excepcionais. Então o problema da educação entre os Negros deve, antes de tudo, lidar com o *Décimo de seus talentos* (grifo nosso); este é o problema, desenvolver aos melhores desta raça para que eles possam guiar a massa longe da contaminação e da morte do pior de sua própria raça e de outras. (DU BOIS, 2007b, p.189, tradução nossa)<sup>267</sup>

Para Du Bois esta formação devia ser *humanista*, ancorada na *Universidade* e nas esferas da “alta cultura” e não nos colégios técnicos, como os promovidos nos EUA, exemplificados principalmente pelo projeto de Booker T. Washington<sup>268</sup> em Tuskegee. De fato, sua promoção do *Talented Tenth* pode interpretar-se e ler-se no texto de 1903 como um rompimento literal como o projeto de Washington<sup>269</sup>: “[...] a verdadeira educação não é fazer homens carpinteiros, é fazer carpinteiros homens”. (DU BOIS, 2007b, p.189, tradução nossa)<sup>270</sup>

Esta hipótese não pode ser inscrita completamente no argumento *Pan-africano dos Congressos*, mas permite-nos descobrir parte de sua inspiração. De fato, o sentido da *Conferência* de 1900 parte de um ponto similar, pesando o espaço como definido para intelectuais, que representam aos africanos e seus descendentes, visando negociar e interceder pela totalidade do grupo vivendo nos centros dos impérios.

---

<sup>267</sup> The Negro race, like all races, is going to be saved by its exceptional men. The problem of education, then, among Negroes must first of all deal with the Talented Tenth; it is the problem of developing the Best of this race that they may guide the Mass away from the contamination and death of the Worst, in their own and other races. (DU BOIS, 2007b, p.189)

<sup>268</sup> Booker T. Washington (1856-1915) promovia a formação e educação *Negra* em profissões técnicas, potenciando o trabalho manual como uma forma de melhoramento do *Negro*. Uma interpretação de sua filosofia e teoria da história pode ser encontrada em (MOSES, 2004).

<sup>269</sup> Outra referência no plano da teoria *Pan-africana* pode ser encontrada na crítica recorrente de Garvey à promoção de uma “aristocracia negra” por parte das lideranças afro-americanas, em sua imaginação de África ou no contexto Americano, isto faz referência direta a esta teoria de Du Bois.

<sup>270</sup> [...] true education is not to make men carpenters, it is to make carpenters men (DU BOIS, 2007b, p.189).

Du Bois participou da *Conferência* três anos antes da publicação do *The Talented Tenth* (1903) e sem dúvida reservou seu sentido original, complementando-o com um maior conteúdo teórico, a partir de sua experiência intelectual e da experiência afro-americana.

Em contraste com a forma clássica *Pan-negrista*, em sua visão este movimento de transição e combinação de sentidos não tomou a forma de uma *imposição* da experiência – afro-americana – ao conteúdo aberto da *Conferência* nos conceitos-chaves do *Pan-africanismo: África e Unidade*. Na verdade, estes se transformaram mutuamente, permitindo relativizar a experiência clássica afro-americana e fortalecendo a diversidade de seu sentido de *intelligentsia*.

Du Bois carregava com a tradição *Pan-negrista* clássica, sua ação militava pela integração do negro nas Américas e não pela opção separatista que se tornou hegemônica no *Pan-negrismo* e que tinha sido seu motor no século XIX. Não por isto deixou de cultivar alguns dos elementos desta tradição, como muito bem expôs Wilson Jeremiah Moses (1975b), sua estética e literatura foi marcada pelo *Etiopianismo* e por uma visão mítica da África, reproduzindo as imagens *egitocêntricas Pan-negristas* clássicas.

Mas no plano teórico, político e científico sua visão variava. O passo diferencial de Du Bois era o reconhecimento de sua ignorância da África; era consciente de sua atração e sua necessidade, mas como bom pensador sabia que estes elementos eram reconstruções culturais próprias de seu espaço sócio-histórico e não da generalidade das experiências africanas. Ainda depois dos próprios *Congressos* e analisando a história *Pan-negrista* escreveu em 1955: “Os líderes Negros Americanos são hoje amplamente ignorantes da história e da situação atual na África e indiferentes ao destino do Negro africano” (DU BOIS, 1956, p. 34, tradução nossa)<sup>271</sup>

Esta disjuntiva em grande parte é explorada por sua teoria da dupla consciência, onde descreve fenomenologicamente a experiência da *racialização* do *negro* da diáspora e como essa social, cultural e psicologicamente determina a visão e experiência do mundo (DU BOIS 2007b; GILROY, 2001; ITZIGSOHN, J; BROWN, K, 2015).

Depois do egípcio e do índio, o grego e o romano, o teuto e o mongol, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de segunda vista, neste mundo americano, um mundo que não lhe confere verdadeira autoconsciência, mas só permite que ele se veja através da

---

<sup>271</sup> Leading American Negroes are today widely ignorant of the history and present situation in Africa and indifferent to the fate of African Negro (DU BOIS, 1956, p. 34)

revelação do outro mundo. É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, essa sensação de olhar sempre para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a alma através da fita de um mundo que o olha com divertido desprezo e pena. (DU BOIS, 2007b, p.8, tradução própria)<sup>272</sup>

Esta teórica será marcante dos *Congressos* e permitirá a construção de um espaço diverso, onde um de seus objetivos será a persistência pela construção de conhecimento sobre as problemáticas e contextos africanos, potencializando o conhecimento sobre África no intercâmbio *Pan-africano*. De fato, para Du Bois o período antecessor ao primeiro *Congresso* será o período em que o conhecimento sobre a “verdadeira África” tomara força nos EUA, com a formação de Colégios Negros e a permanência missionária afro-americana: “Nos novos colégios Negros, os Negros começaram a aprender algo da África real. As igrejas negras, que mantiveram missões na África, começaram a ouvir a verdadeira África. A *Crisis*, criada em 1910, trazia artigos sobre a África.” (DU BOIS, 1956, p. 41, tradução nossa)<sup>273</sup>

Este percurso intelectual e teórico, que forma as bases do projeto dos *Congressos Pan-africanos* de 1919-1927, se encarna já em dois textos centrais publicados por Du Bois, antes do *Congresso* de 1919, o primeiro deles é um pequeno artigo publicado em maio de 1915 no *Atlantic Monthly* intitulado *The African Roots of War* (As raízes africanas da guerra), onde Du Bois defende brilhantemente que as raízes da I Guerra mundial que havia explodido em 1914, não eram produto das meras relações europeias, mas sim uma guerra eminentemente *imperialista* que tinha como foco central a África e a expansão descontrolada das forças materiais imperiais em seu território.

Especialmente hoje, a maioria dos homens assume que a África está longe dos centros de nossos problemas sociais ardentes e especialmente do nosso atual problema de Guerra Mundial.

No entanto, em um sentido muito real, a África é uma das principais causas desta terrível reviravolta da civilização que vivemos para ver. Estas palavras procuram mostrar como no Continente das Trevas estão escondidas as raízes, não simplesmente de guerra hoje, mas a ameaça das guerras de amanhã (DU BOIS; FONER, 1970 p. 244, tradução nossa)<sup>274</sup>

<sup>272</sup> After the Egyptian and Indian, the Greek and Roman, the Teuton and Mongolian, the Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight in this American world, —a world which yields him no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. (DU BOIS, 2007b, p.8)

<sup>273</sup> In the new Negro colleges Negroes began to learn something of the real Africa. The Negro churches, which maintained missions in Africa, began to hear of the real Africa. The *Crisis*, established in 1910, carried articles on Africa. (DU BOIS, 1956, p. 41)

<sup>274</sup> Particularly today most men assume that Africa lies far afield from the centers of our burning social problems, and especially from our present problem of World War. Yet in a very real sense Africa is a prime cause of this terrible overturning of civilization which we have lived to see; and these words seek to show how in the Dark Continent are hidden the roots, not simply of war today but of the menace of wars tomorrow. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 244)

Para Du Bois África era o centro do mundo “[...] A África é a Terra do século XX” (DU BOIS; FONER, 1970 p. 250, tradução nossa)<sup>275</sup>, e as tensões raciais eram intrínsecas ao desenvolvimento imperial. Esta consciência era já uma consciência *Pan-africana*, a centralidade da *Conferência* e do *Pan-negrismo* no continente partia deste princípio, que de fato é um dos princípios determinantes da *Unidade*.

O texto de Du Bois revela as forças decadentes e o motor destrutivo que implica a virada do mundo à África. Para ele um sentido humanista, político e pacifista passava pela libertação do continente africano destas forças destrutivas, tanto para redimir ao continente de sua exploração, como para redimir o próprio projeto *moderno*. Seu elemento a ressaltar é o sentido econômico-político do fenômeno, com o qual se articula uma visão anti-imperialista que marca uma confluência intrínseca ao projeto *Pan-africano* da *Conferência*, e que supera às apropriações da linguagem e teórica imperial por parte do predecessor *Pan-negrismo* e do *Garveyismo*, Du Bois não idealiza o império, combate o império e parte de uma posição dialética para fazê-lo.

A atual guerra mundial é o resultado de ciúmes engendrados pelo recente surgimento de associações nacionais armadas de trabalho e capital, cujo objetivo é a exploração da riqueza do mundo, principalmente fora do círculo europeu de nações. Essas associações, crescidas com ciúmes e desconfianças na divisão dos despojos do comércio imperial, estão lutando para ampliar suas respectivas ações. Eles procuram expansão, não na Europa, mas na Ásia, e particularmente na África. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 251, tradução nossa)<sup>276</sup>

O texto inscreve-se em uma veia crítica ao imperialismo, em grande medida influído já por uma matriz teórica marxista<sup>277</sup>, interpretando o fenômeno imperial a partir da correlação entre as forças de trabalho e capital, que implicam um processo de acumulação estendido, ele dá uma série elementos que se implicaram no devir dos *Congressos* e que mostram já este sentido emanado de Du Bois, antes do *Congresso* de 1945, que é identificado classicamente como o *anti-imperialista*.

<sup>275</sup> [...] Africa is the Land of the Twentieth Century. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 250)

<sup>276</sup> The present world war is, then, the result of jealousies engendered by the recent rise of armed national associations of labor and capital whose aim is the exploitation of the wealth of the world mainly outside the European circle of nations. These associations, grown jealous and suspicious at the division of the spoils of trade-empire, are fighting to enlarge their respective shares; they look for expansion, not in Europe but in Asia, and particularly in Africa. (DU BOIS; FONER, 1970 p. 251)

<sup>277</sup> O texto de Du Bois foi publicado em 1915, o mesmo ano em que N. Bukharin publica *O Imperialismo e a Economia Mundial* (1915), um ano antes de que Lenin publicasse *O imperialismo: fase superior do capitalismo* (1916) e dois anos após a publicação da *A Acumulação do Capital* (1913) de Rosa Luxemburgo, o que demonstra a atualidade e inovação do texto de Du Bois, mais referindo-se a África como centro do argumento.

De fato, este texto pode ser identificado como um insumo direto para a formação do *Congresso* de 1919 e em especial para sua preparação. Conteúdo no programa desenhado por Du Bois no segundo grande texto preparatório do *Congresso*, *The future of Africa* (O Futuro da África) de 1919, texto escrito para ser lido na reunião da NACCP em *Nova York* um mês antes do *Congresso* de 1919 e que expõe o programa de Du Bois em sua viagem para Europa nesse ano, com o propósito de fazer presença nas negociações do Tratado de Versalhes, em representação da NACCP e dos Afro-americanos.

O texto é já uma visão consolidada de todos os elementos teóricos de Du Bois, que pré-formam os contornos e estruturas do *Congresso*, se expressam a demandas e objetivos dele e se coloca o próprio *Congresso* como um de seus objetivos. Seu objeto é sintético, influir nas negociações do *Tratado de Versalhes* pressionando para o respeito dos direitos, desejos e voz dos *nativos* africanos – lembremos que para Du Bois este desrespeito foi um dos motores da guerra –, pressionar pela aplicação do princípio da *autodeterminação*, promover a formação de uma *intelligentsia africana* que pudesse formar parte das negociações dos territórios coloniais alemãs da África, promover um governo africano internacionalizado baixo a tutela da Liga das Nações nestes territórios e composto pelos *negros* do mundo e garantir as bases de uma nação *moderna* nela com todos os elementos culturais da modernidade (DU BOIS; FONER, 1970 p. 272-275).

Estes elementos podem entender-se agora em relação ao percurso conceitual e teórico desenvolvido por Du Bois: a *Conferência* e os direitos dos *nativos*; a *Intelligentsia* e seu *Talented Tenth*; o papel da África na guerra, na paz e na modernidade e o novo elemento da *autodeterminação*. Este último influído e articulado pela própria posição estadunidense que incluía o conceito nos catorze princípios do presidente dos EUA Woodrow Wilson (RUCKER, 2002), elemento que Du Bois articula como objetivo parcial: “Embora o princípio da autodeterminação, que tenha sido reconhecido como fundamental pelos Aliados, não pode ser aplicado completamente a povos semicivilizados, no entanto, como o primeiro-ministro inglês reconheceu, pode ser parcialmente aplicado” (DU BOIS; FONER, 1970, p. 273, tradução nossa)<sup>278</sup>.

A proposição política de W. E. B. Du Bois é nestes termos, a procura por uma independência e uma transformação profunda da situação *imperial-colonial*, onde seu sentido

---

<sup>278</sup> While the principle of self-determination, which has been recognized as fundamental by the Allies, cannot be wholly applied to semicivilized peoples, yet, as the English prime minister has acknowledged, it can be partially applied (DU BOIS; FONER, 1970 p. 273)

mais político e organizativo passa pela aplicação de um projeto *Pan-africano* com uma *intelligentsia* representativa e, nestes termos, o *Congresso* de 1919 era pensado como uma plataforma para uma negociação endógena que logo se projetaria em uma frente comum *Pan-africana*. Citemos com amplitude a proposta da *intelligentsia* que Du Bois desenha neste texto:

A opinião pública que, no caso das antigas colônias alemãs, deveria ter a voz decisiva é composta por:

- a. Os chefes e inteligentes Negros entre os doze milhões e meio de nativos da África alemã, especialmente aqueles treinados no governo e escolas missionárias.
- b. Os doze milhões de Negros civilizados dos EUA.
- c. Pessoas educadas de descendência Negra na América do Sul e nas Índias Ocidentais.
- d. Os governos Negros independentes da Abissínia, Libéria e Haiti.
- e. As classes educadas entre os Negros da África Ocidental francesa e da África Equatorial e no Uganda britânico, Nigéria, Bassutolândia, Niassalândia, Suazilândia, Serra Leoa, Gold Coast, Gambia e Bechuanalândia e os quatro milhões e meio de pessoas de cor na União da África do Sul. (DU BOIS; FONER, 1970, p. 273-274, tradução nossa)<sup>279</sup>

Esta era a armadilha conceitual completa que se perfilava para a realização dos *Congressos*, que colocava a unidade como a única frente possível para a superação da *situação colonial* e as forças destrutivas que se configuravam no mundo. O objetivo maior era agir para permitir a *autodeterminação* da África e com ela construir uma nova condição global: “Podemos, se quisermos, inaugurar no Continente das Trevas uma última grande cruzada para a humanidade. Com a África redimida, a Ásia seria segura e a Europa realmente triunfante” (DU BOIS; FONER, 1970, p. 275, tradução nossa)<sup>280</sup>.

---

<sup>279</sup> The public opinion which, in the case of the former German colonies, should have the decisive voice is composed of:

- a. The chiefs and intelligent Negroes among the twelve and one-half million natives of German Africa, especially those trained in the government and mission schools.
- b. The twelve million civilized Negroes of the United States.
- c. Educated persons of Negro descent in South America and the West Indies.
- d. The independent Negro governments of Abyssinia, Liberia, and Haiti.
- e. The educated classes among the Negroes of French West Africa and Equatorial Africa and in British Uganda, Nigeria, Basutoland, Nyasaland, Swaziland, Sierra Leone, Gold Coast, Gambia and Bechuanaland, and the four and one-half millions of colored people in the Union of South Africa. (DU BOIS; FONER, 1970, p. 273-274)

<sup>280</sup> We can, if we will, inaugurate on the Dark Continent a last great crusade for humanity. With Africa redeemed, Asia would be safe and Europe indeed triumphant (DU BOIS; FONER, 1970, p. 275)

### 6.3.3. Os Congressos de 1919, 1921, 1923, 1927.

#### 6.3.3.1. 1919

Os elementos teóricos impulsados por Du Bois e as continuidades da *Conferência de 1900* tomaram forma na articulação dos quatro *Congressos Pan-africanos*, 1919 em Paris, 1921 em Paris, Bruxelas e Londres; 1923 em Londres e Lisboa, 1927 em New York. Eles podem ser pensados em uma continuidade programática relativamente homogênea, respeitando os elementos teóricos antes explicados e construindo-se nas mesmas dinâmicas do planejamento do Congresso de 1919, em Paris.

Para 1919, o planejamento de Du Bois se concretizou na realização do Congresso em Paris, com o apoio de Blaise Diagne, então deputado de Senegal e *Comissionado Geral do Ministério das Colônias* e com uma participação variada (57 assistentes) de africanos, caribenhos e Americanos como o próprio Diagne, Gratien Candace deputado de Guadalupe, José de Magalhaens professor da Escola de Medicina tropical e membro da Liga Africana portuguesa, etc. (ver **gráfico 2**) (DU BOIS, 1974; GEISS, 1974; GEISS, 1974; PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919a).

Seu objetivo era influir nos Tratados de Versalhes, concretizando uma resolução e posicionamento que continuasse o plano de seu texto *The Future of Africa* (O futuro da África) (1919). O objetivo não foi alcançado, o Congresso se realizou com uma série de bloqueios por parte dos EUA e as autoridades coloniais Britânicas na obtenção dos vistos para africanos e Afro-americanos e foi marcado por uma dinâmica apressurada. Seus alcances variaram a posições mais moderadas, pela participação explícita de representantes do Estado francês e belgas que tornaram as discussões e resoluções do Congresso mais temperadas em comparação ao projeto original de Du Bois (DU BOIS, 1974; GEISS, 1974).

A marcada diferença se sente na troca da exigência da *autodeterminação* e do *Estado negro africano* autônomo nas ex-colônias alemãs, mudando para a proposição de uma supervisão e tutela da Liga das Nações para garantir os direitos dos nativos africanos.

A. - Que os aliados e Poderes associados estabeleçam um código de leis para a proteção internacional dos nativos de África, semelhante ao código internacional proposto para o Trabalho.

B. - Que a Liga das Nações estabeleça uma secretaria permanente encarregada do exclusivo dever de supervisionar a aplicação dessas leis ao



bem-estar político, social e econômico dos nativos. (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b, tradução nossa)<sup>281</sup>

Embora o câmbio político tenha impactado profundamente no objetivo original do *Congresso*, a radicalidade de sua resolução se acha na promulgação dos direitos a garantir, estes se organizaram em onze pontos: terra, capital, trabalho, educação, medicina e higiene (saúde pública), Estado, cultura e religião, *Civilized Negroes* (Negros civilizados) e o próprio papel da Liga das Nações.

Cada um destes pontos sintetiza de forma pragmática e em um estilo diplomático o plano original, a *autodeterminação* se transforma na exigência da *participação de africano nos governos coloniais*, colocando e ressaltando como fim sua autonomia política:

Os nativos da África devem ter o direito de participar do governo tão rápido quanto o seu desenvolvimento lhes permita, de acordo com o *princípio de que o governo existe para os nativos e não os nativos para o governo* (grifo nosso). De imediato, eles devem ser autorizados a participar do governo local e tribal de acordo com seu uso histórico, esta participação gradualmente se estenderá para os ministérios dos Estados à medida que a educação e a experiência prosseguem, de modo que com o tempo, a África seja governada pelo consentimento dos africanos. (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b, tradução nossa)<sup>282</sup>

A ênfase que se faz na resolução no “*desenvolvimento*” depende da visão ideológica colonial hegemônica da época, o sentido dos estádios civilizatórios aos quais a *missão civilizadora* conduzia e que supeditavam a atuação política. Neste sentido o *Congresso* retoma esta questão no acesso aos direitos por parte dos setores “civilizados” ou “assimilados”, um tema central na política colonial da época, pois este implicava os direitos dos soldados africanos que lutaram na I Guerra Mundial, principalmente do lado francês.

Sempre que as pessoas de ascendência africana sejam civilizadas e capazes de cumprir as provas da cultura circundante, devem receber os mesmos direitos que os seus concidadãos; eles não devem ser negados por causa da raça ou cor de uma voz no governo, de justiça perante os tribunais e de

---

<sup>281</sup> A. – That the allied and associated Powers establish a code of laws for the international protection of the natives of Africa, similar to the proposer international code for Labor.

B. – That the League of Nations establish a permanent Bureau charged with the especial duty of overseeing the application of these laws to the political, social and economic welfare of the natives (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b).

<sup>282</sup> The natives of Africa must have the right to participate in the government as fast as their development permits in conformity with the principle that the government exists for the natives, and not the natives for the government. They shall at once be allowed to participate in local and tribal government according to ancient usage, and this participation shall gradually extend as education and experience proceeds, to the higher office of States, to the end that, in time, Africa be ruled by consent of the Africans (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b).

igualdade econômica e social de acordo com a habilidade e dignidade. (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b, tradução nossa)<sup>283</sup>

Este ponto representa um dos eixos centrais dos *Congressos*, a superação da “linha de cor” como linha transversal presente desde a própria *Conferência* e promovida por Du Bois como objetivo global de seu programa e teórica, mas também parece fazer uma referência direta às posições defendidas por Blaise Diagne neste período.

Diagne tinha defendido desde 1914 um programa de *assimilação* ancorado na extensão da *cidadania* às “comunas” francesas de Senegal, e ao acesso a ela pelo veículo do recrutamento militar no contexto da I Guerra Mundial. Para 1919 Diagne era considerado um político popular nas *Comunas* e na própria França por ter transferido a representação política dos *creoles* aos *originários* e por sua política da *cidadania francesa*, que ainda faltava por cumprir no próprio ano do *Congresso* (LAMBERT, 1993). Nesse sentido a questão colocada na resolução sobre os “*Noirs Civilisés – Civilized Negroes*” pode ser lida no espírito do contexto de pós-guerra, no qual, o *Congresso* precisava influir no cumprimento das promessas da paz, autodeterminação e nova organização, que pretendiam instalar os Tratados.

A resolução colocava uma relativização da *ideologia colonial* em dois pontos interessantes, o primeiro deles a *língua* e o segundo a *religião* e cultura. Em relação à *língua*, a resolução faz uma defesa do ensino das *línguas africanas* como um dos direitos a ser garantidos, “Deve ser o direito de cada criança nativa se inclinar para ler e escrever *sua própria língua* (grifo nosso) e a língua da nação administradora, a expensas públicas [...]” (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b, tradução nossa)<sup>284</sup>, um ato político de grande importância, tomando em conta que o *Congresso* se realizava no marco da política da *assimilação francesa*, onde a língua era um elemento colonial estruturante.

O outro elemento implica a crítica à imposição de qualquer religião ou cultura particular: “Nenhuma religião particular e nenhuma forma particular de cultura humana deve ser imposta. Haverá liberdade de consciência” (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b,

---

<sup>283</sup> Wherever persons of African descent are civilized and able to meet the tests of surrounding culture, they shall be accorded the same rights as their fellow citizens; they shall not be denied on account of race or color a voice in their government, justice before the courts and economic and social equality according to ability and desert. (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b)

<sup>284</sup> It shall be the right of every native child to lean to read and write his own language, and the language of the trustee nation, at public expense [...] (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919a)

tradução nossa)<sup>285</sup>. Uma contradição nos termos à própria defesa do ponto dos *Noirs Civilisés*, que garante a capacidade da liberdade individual no sujeito da colonização.

As questões de *trabalho, capital e terra*, se abocam a estipular controles para as concessões comerciais e a exploração dos recursos, assim como a procura e garantia dos direitos sobre a terra para os africanos – um elemento clássico do programa da *Conferência* e da primeira *Associação Pan-Africana* –, completando a isto a resolução pelo direto ao controle e castigo do trabalho forçado e a abolição da escravidão (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919b).

A influência que o *Congresso de 1919* teve sobre a *Conferência de Paz* e o próprio *Tratado de Versalhes* não parece ser comprovável até o momento, para Du Bois o *Congresso* conseguiu influir na Conferência de Paz (DU BOIS, 1974), mas este não aporta uma base sólida para este argumento. Os artigos 22 e 23 do Tratado de Versalhes (TREATY of peace with Germany, 1919) apresentam similitudes à resolução do *Congresso Pan-africano*, e pelos participantes como C. D. B. King<sup>286</sup> (então delegado da República da Libéria na *Conferência de Paz*), Gartien Candance (Deputado de Guadalupe) e o próprio Blaise Diagne, sabemos que existia um canal aberto para a *Conferência* e o Ministro Francês George Clemenceu. Além disso, não conseguimos comprovar a influência direta no Tratado. A única fonte sólida neste sentido, é o relatório do *Congresso Pan-africano de 1921* escrito por Gratien Candace (1921) onde revela que tanto ele como Diagne mantiveram reuniões com comissionados e representantes da *Conferência* apresentando os pontos do *Congresso* de 1919.

O *Congresso* pensou-se como uma plataforma a longo prazo, um “quartel geral” em *Paris*, que segundo Du Bois, teria força se tivesse ficado ali durante todo o processo de Paz (GEISS, 1974). Porém, o *Congresso* não concretizou uma *associação* ou uma *plataforma* permanente, nem conseguiu definir uma data para o próximo congresso, o elemento pactuado foi o estabelecimento de um comitê permanente que trabalharia na concretização dos objetivos e temas do *Congresso*.

Para março de 1919 – dias após o *Congresso* –, o comitê tinha explicitado a necessidade de maior trabalho e reflexão antes de apresentar as demandas à *Conferência de Paz*, procurando criar uma plataforma permanente e reconfigurando, os elementos presentes

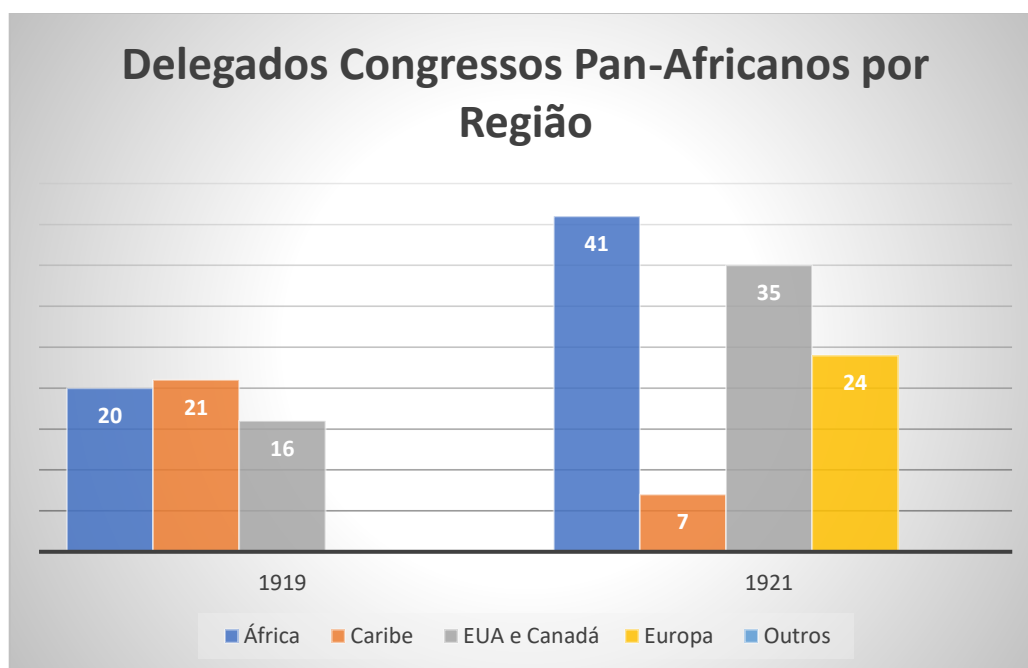
---

<sup>285</sup> No particular religion shall be imposed and no particular form of human culture. There shall be liberty of conscience. (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919a)

<sup>286</sup> C. D. B. King (1875-1961) será presidente da República de Libéria anos depois, no período 1920-1930, será o presidente que fechará as portas da Libéria a Marcus Garvey.

em sua *resolução* em elementos mais moderados, afirmando que “Podemos garantir ao Presidente [da Conferência de Paz] que não pretendemos queixar-nos sobre o passado ou enfatizar as condições presentes. Nosso assunto é falar sobre o desenvolvimento futuro do Negro e a relação desse desenvolvimento com o bem-estar de toda a humanidade” (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919c, tradução nossa)<sup>287</sup>

**Gráfico 2** – Delegados dos Congressos Pan-africanos de 1919 e 1921, por região político-geográfica.



Fonte: Elaboração do autor com dados de (DU BOIS, 1974; GEISS, 1974; PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921c)

### 6.3.3.2. 1921

O plano do *Congresso* era constituir-se como continuidade, *Paris* tinha sido a primeira expressão de uma longa marcha, que apesar de suas complicações organizativas e de sua metamorfose para uma expressão mais moderada – devida precisamente ao frágil contexto –, tinha conseguido fazer uma presença ativa e representativa na capital francesa.

No plano original de 1919, o *Congresso* pensava-se como uma grande plataforma de negociação, pressão política, lobby e organização, que pensava o próprio *Congresso* de 1919, como um primeiro ato de vários *Congressos* que aconteceriam no mesmo ano ou no ano

<sup>287</sup> We can assure the President [Peace Conference] that we do not intend to complain about yhe past or emphasize present conditions. Our Subject is to talk about the future development of the Negro and the relation of that development to the well-being of all mankind. (PAN AFRICAN CONFERENCE, 1919c)

próximo. Du Bois e Diagne tinham evidente a necessidade desta persistência. Para Du Bois, o segundo encontro tinha que cumprir com uma maior participação de africanos, no permanente desejo de colocá-los na frente da proposta; e para Diagne a questão afro-americana devia ser mais analisada e discutida do que foi no primeiro (GEISS, 1974).

O *Congresso* aconteceu em 1921, como uma melhor concretização da unificação e maior alcance que a primeira edição. Londres (28-29 de agosto), Bruxelas (31 de agosto-3 de setembro) e Paris (4-5 de setembro) se converteram nas cenas do II Congresso Pan-africano, que reuniu em total a 107 delegados com uma forte presença africana (ver **gráfico 2**). A participação e liderança repetiu-se, a maioria do bureau presente no *I Congresso* participou na organização e direção deste (Candace, Diagne, Beton, Magallhaens), W. E. B. Du Bois dirigiu parte das seções em Londres, Diagne em Bruxelas e Paris (DU BOIS, 1974; GEISS, 1974).

**Figura 7** – Retrato grupal dos delegados ao segundo Congresso Pan-africano na Bruxelas, Bélgica, 1921



Fonte: (W. E. B. DU BOIS: W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries)

**Figura 8** – Retrato grupal de delegados ao segundo Congresso Pan-africano na Bélgica, 1921.



Fonte: (W. E. B. DU BOIS: W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries)

Em seu programa o *Congresso* pode definir-se como uma continuação de 1919, sua temática inicial foi definida a partir dos termos e temáticas da resolução do *Congresso* anterior, a defesa dos direitos dos *nativos* africanos em educação, saúde, trabalho justo e a procura de intervir nos termos da reconstrução do Pós-guerra, etc. Além disso, o *Congresso* adquiriu um sentido de continuidade ou de reconstituição da tradição fundada pela *Conferência* de 1900, organizações como a *Aboriginal Protection Society* foram convocadas e a agenda se ajustou, em maior medida, a uma linha mais radical, articulando e definindo esta vez uma *Pan-African Association* (Associação Pan-Africana) como o explícito objetivo de melhorar as condições do *negro no mundo*. (CANDACE, 1921; GEISS, 1974; PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921b).

Também foi um dos espaços de debate paradigmático, onde o paradigma *Garveyista* se fez presente em Bruxelas e Paris, na proposição de temas e princípios *Garveyistas* que

foram objeto de discussões, onde incluso se propôs um convite ao próprio Marcus Garvey para o próximo *Congresso Pan-africano*<sup>288</sup>.

Em termos gerais, o paradigma *Garveyista* foi vencido por unanimidade. Em seu relatório, Du Bois marcou a diferença aduzindo que o *Garveyismo* era movimento de massa mais do que de intelectuais (DU BOIS, 1974), o que de fato, podemos interpretar como uma diferenciação paradigmática marcada no próprio estatuto do Congresso. Outra crítica que vale a pena citar, é a colocada por Gratien Candace que em seu relatório expõe alguns dos elementos pelos quais o *Garveyismo* foi bloqueado no *Congresso*:

Descartando as estreitas teorias de uma infinidade de negros que dizem "África aos africanos", e que mostraria que todos os negros avançados, educados, retornam à África para criar no continente africano Estados Negros, com exclusão dos brancos, o Congresso afirmou solenemente que sua razão de ser estava na cooperação das raças e sua estreita solidariedade, a fim de facilitar a evolução da raça negra, que só poderia evoluir graças à influência exercida sobre ela pela raça branca. Por nossa parte, afirmamos fortemente, "uma raça atrasada não pode avançar se voluntariamente se separa de outras raças". Qualquer ramo separado do tronco da árvore é chamado a perecer! (CANDACE, 1921, p. 4, tradução nossa)<sup>289</sup>

As seções em Londres colocaram a maior parte das temáticas analisadas e o tom crítico, nelas se encarnavam as tradições da *Conferência*, a direção de Du Bois e uma maior crítica a questão colonial, que progressivamente passava ao centro temático da plataforma, questionando seu sentido, sua prática e o conhecimento das sociedades coloniais, encanadas na crítica e avaliação do colonialismo Britânico, Belga, Espanhol Estadunidense e Português.

No desenvolvimento do *Congresso*, o tom crítico e o objetivo explícito de *abrangência e continuidade social e política*, introduziram uma visão politicamente mais incisiva, novos elementos reconfiguraram seu sentido e resoluções, agora dois conceitos apareceram como estruturantes em sua política: *autogoverno e intelligentsia*. No primeiro dos casos a designação do autogoverno hegemonizava progressivamente a necessidade implícita, mas não explícita, de uma maior autonomia política dos territórios africanos para a

<sup>288</sup> Como veremos no próximo capítulo, o *Garveyismo* era já desde inícios da década de 20, um paradigma reconhecido em Paris, no qual participavam diversos dirigentes Africanos e que faziam parte da atmosfera política que envolvia o congresso.

<sup>289</sup> Ecartant les théories étroites d'une infinité de noirs que disent « l'Afrique aux Africains », et qui vouldraient que tous les noirs avancés, instruits, retournent en Afrique en vue de créer sur le continent africain de Etats noirs, à l'exclusion des blancs, le Congrès a affirmé solennellement qu'il était pour la coopération des races et leur solidarité étroite, en vue de faciliter précisément l'évolution de la race noir qui ne pourra évoluer qu'à la faveur de l'influence qu'exercera sur elle la race blanche.

Pour notre part, nous l'avons hautement affirmé, « une race attardée ne peut avancer si volontairement elle se détache de autres races ». Tout rameau détaché du tronc de l'arber est appelé à périr ! (CANDACE, 1921, p. 4)

concretização de seus direitos. Em grande medida esta linha se ajustou ao debate realizado sobre o regime colonial Belga no Congo, que polarizou partes das discussões nas sessões de Bruxelas e que resultou na crítica mais marcada ao colonialismo em sua resolução (CANDACE, 1921; GEISS, 1974).

A Bélgica é uma nação que assumiu recentemente responsabilidades coloniais. Demorou algumas etapas para libertar os territórios sob sua influência, abolir os abusos impressionantes do regime autocrático, mas não instituiu nenhum sistema de instruções nacionais adaptadas às necessidades; não assegurou às pessoas a propriedade da terra ou do seu trabalho; ela não parece disposta a permitir que os nativos cuidarem de seu próprio governo e seu futuro político. A política colonial permaneceu em grande parte dominada por bancos e grandes empresas de capital aberto. Mas agradecemos que o atual Governo belga este começando uma política libertadora. (Resolutions du deuxième Congrès Pan-Africain: au monde, 1921, tradução nossa)<sup>290</sup>

Diferente deste sentido, a *intelligentsia* inscrevia-se classicamente na identidade orgânica dos *Congressos*, que se pensavam como espaços sintéticos de *intelligentsias* refletivas, capazes de colocar os problemas gerais das regiões no intercâmbio de conhecimento, para a configuração de instituições resolutivas. Além deste sentido, a *intelligentsia* se colocou como um objetivo a ser alcançado no próprio campo colonial e científico, na procura de uma política do conhecimento das sociedades coloniais e principalmente da África.

Do ponto de vista intelectual e moral, é evidente que as forças espirituais de um país influenciam suas forças econômicas e formam seus recursos mais indubitáveis, a Associação [Pan-africana] favorece a disseminação da cultura, a criação de uma "elite" em grande número e o desenvolvimento de líderes com altos ideais (PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921b, p.1, tradução nossa)<sup>291</sup>

O fundo deste desejo era criar conhecimento sobre a *raça*, combatendo os contornos da *ideologia colonial racializante* e do próprio *racismo* estrutural. Este sentido foi uma necessidade explícita do *Congresso*, que se concretizou na proposta e necessidade de

---

<sup>290</sup> La Belgique es une nation que n'a assumé que récemment les responsabilités coloniales. Elle a pris quelques dispositions pour affranchir les territoires soumis à son influence, pour abolir les frappants abus du régime autocratique, mais elle n'a institué aucun système d'instructions nationale adapté aux besoins ; elle n'a assuré au peuple ni la propriété de la terre ni de son labeur ; et elle ne parait pas disposée à permettre aux indigènes de s'occuper de leur propre gouvernement et de leur avenir politiques. La politique coloniale est demeurée surtout domiée pa les banques et les grandes Sociétés anonymes. Mais nous sommes reconnaissants que le Gouvernement belge actuel est en train d'entamer une politique libératrice (Resolutions du deuxième Congrès Pan-Africain: au monde, 1921)

<sup>291</sup> From the intellectual and moral standpoints, it being evident that the spiritual forces of a country influence its economic forces and form its most undoubted assets, the Association favors the spread of culture, the creation of an « elite » in large em umbers and the development of leaders with high ideals (PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921b, p. 1)



formação de um instituto científico ou “sociológico” dependente da *Liga das Nações*<sup>292</sup>, com o objetivo de criar um conhecimento diretivo da política colonial e que permitisse reconhecer as violações de direitos, na atual *situação*.

O Instituto exigido pelo Congresso Pan-Negro é completamente diferente, não terá razão de ser, exceto para a Liga das Nações, de que deve ser uma de suas organizações de pesquisa. É através da Liga das Nações que ele pode alcançar os poderes colonizadores. Amanhã, a Liga das Nações terá que controlar os mandatos coloniais. Isso exigirá uma experiência colonial, é o Instituto Internacional que será seu assessor técnico. Ele será melhor informado e suas diretrizes serão essencialmente liberais e humanas. (CANDACE, 1921, 16, tradução nossa)<sup>293</sup>

Esta política implícita é extensiva ao projeto da *Associação Pan-africana*, que tinha como objetivo ser uma “escola” da *intelligentsia* e um espaço produtor de conhecimento próprio, autônomo e sem passar pelas instituições do poder colonial, que como seu estatuto diz, “Coleta informações e recebe proposições que estuda com o objetivo de empregá-las para fins práticos” (PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921b, p.1, tradução nossa)<sup>294</sup>.

Esta concretização reforça o argumento que nos permite pensar o *paradigma* dos *Congressos* como um espaço determinado por uma visão científica do mundo, estruturada a partir de sua promessa, e na procura da institucionalização de um campo científico próprio que desempenharia o papel de *dispositivos de conhecimento*, encarnados nos *Congressos* e em sua instituição permanente: a *Associação Pan-Africana*.

Esta política era um dos pilares da unidade e para 1921 se concretiza na estruturação do projeto da Associação: “A Associação Pan-Africana é um órgão de pesquisa e ação que se une, sem, pelo menos, prejudicar suas Sociedades autônomas e pessoas pertencentes ligadas ou associadas à Raça Negra [...]” (PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921b, p. 1, tradução nossa)<sup>295</sup>

<sup>292</sup> A dependência da Liga das Nações deve ler-se como “independente das Nações” e, portanto, dos poderes coloniais, como o próprio Candace (1921) reconhece ao recalcar a necessidade de sua independência em seu relato do Congresso.

<sup>293</sup> L’Institut que demande le Congrès pan-noir est tout autre et il n’aura de raison d’être que para la Société des Nations, dont il devra être l’un des organismes d’études. C’est par la Société des Nations qu’il pourra atteindre les puissances colonisatrices. Demain, la Société des Nations aura à contrôler les mandats coloniaux, il lui faudra une expérience coloniale, c’est l’Institut international qui sera son conseiller technique. Il sera d’autant meilleur conseiller que ses directives seront essentiellement libérales et humaines. (CANDACE, 1921, p. 16)

<sup>294</sup> It collects information and receives propositions which it studies with the object of employing them to practical ends (PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921b, p. 1)

<sup>295</sup> The Pan-African Association is an organ of research and action uniting without in the least impairing their autonomy Societies and persons belonging to, connected or associated with the Black Race (PAN AFRICAN ASSOCIATION, 1921b, p. 1)

A diferença de 1919, os questionamentos não se focavam só nas possibilidades das negociações de Paz – uma porta quase fechada para 1921 –, agora o objeto direto eram as próprias promessas nacionais e imperiais, fazendo ênfase na Grã-Bretanha e França, e procurando uma intervenção da *Liga das Nações* como espaço resolutivo dos conflitos coloniais generalizados e da proteção aos *nativos*. O sentido de *civilização*, no espírito cultural da pós-guerra, era o tom das intervenções, definindo-se claramente que o futuro desta e de seus valores passavam, obrigatoriamente, pela resolução do problema da *linha de cor*, o *conflito racial* e a própria *situação colonial*. Como já Du Bois tinha colocado em 1919.

A função desta interpelação passa por remarcar a diferença de valores que as promessas civilizacionais e modernas tinham para o mundo africano. Esse mundo nascido da reconfiguração da pós-guerra era ainda atado à escravização e à hierarquia racial e, portanto, era uma promessa por cumprir.

Neste termos, o *Congresso*, no final de sua seções tinha expressado sua visão geral na reconhecida *Declaration to the World* ou *Resolutions du deuxième Congrès Pan-Africain: au monde* (1921) que em um sentido tensional entre o *particular* e o *universal* inscrevia um potente texto à *biblioteca Pan-africana*, sintetizando as tradições da *Conferência* e do *Congresso* na exigência de uma reconfiguração da promessa *modernista* e colonial, para a superação do princípio ideológico estruturante da sociedade global: sua *linha de cor* e sua *razão negra*. Nela se lê em tom global:

Para o mundo: a igualdade absoluta das raças, física, política e social, é a pedra fundadora do avanço do mundo e do homem. Ninguém nega grandes diferenças de talento, capacidade e realização entre indivíduos de todas as raças, mas a voz da ciência, religião e a prática política é uma ao negar a existência de super-raças designadas por Deus ou de raças naturais, inevitável e eternamente inferiores. Que no percurso do tempo, um grupo deve, em sua técnica industrial, organização social ou visão espiritual, atrasar-se algumas centenas de anos de outro ou forjar-se com vantagem ou tornar-se diferente de maneira decidida em pensamento, ação e ideais, é prova da riqueza e variedade essenciais da natureza humana, em vez de prova da coexistência de semideuses e macacos em forma humana. A doutrina da igualdade racial não interfere com a liberdade individual: antes, ela a cumpre. E de todos os vários critérios pelos quais as massas de homens no passado foram sujeitos a preconceito e classificados por sua cor da pele e textura do cabelo, esta é certamente a mais acidental e idiota [...] (DU BOIS, 1974, p. 379, tradução nossa)<sup>296</sup>

<sup>296</sup> To the World: The absolute equality of races, physical, political, and social, is the founding stone of world and human advancement. No one denies great differences of gift, capacity, and attainment among individuals of all races, but the voice of Science, Religion, and practical Politics is one in denying the God-appointed existence of super-races, or of races, naturally and inevitably and eternally inferior. That in the vast range of time, one

A consciência *Pan-africana* se sintetiza neste grande sentido, aquele que colocava a dependência intrínseca do *colonialismo* e do império a necessidade da *hierarquia racial*, como estruturante de todos seus contornos e das próprias relações sociais entre os indivíduos que, participavam de um projeto legitimado a partir dos princípios *civilizatórios* e de sua carcaça político-filosófica. A contradição era, nestes termos, colocada a partir de uma pergunta implícita nas sessões e nas resoluções de 1921: Podem cumprir-se as promessas modernas, seu sentido democrático e igualitário no marco colonial imperial? E pode superar-se a *linha de cor* nestes termos?

Em 1921 a resposta não é conclusiva, de fato as contradições e questionamentos são mais do que resoluções. Na estruturação do argumento *Pan-africano* existe uma fé marcada na institucionalidade imperial, não há um rompimento radical, mas já se vê a necessidade de uma autonomia – que encarna o próprio congresso – e que se traduz na procura de alternativas políticas, na Liga das Nações, na Associação Pan-Africana, no autogoverno. A promessa progressivamente se torna em uma tarefa a ser cumprida.

Agora se fala abertamente de autogoverno, ancorado no clássico universo simbólico *Pan-negrista* e explicitando este como um objetivo do *Congresso* em sua resolução:

A propaganda traiçoeira e não generosa, que tende para um propósito egoísta a desafiar a realidade dos fatos ao ponto de representar o progresso de certas raças como impossível e indesejável, deve ter como contrapartida uma maior difusão da verdade. Não se pode dizer que a tentativa do escravo negro de uma cidadania livre nos Estados Unidos falhou. Os governos autônomos de Haiti e Libéria provam de forma tangível que os Negros são capazes de governar-se, e não foi demonstrado que, na América espanhola, os mulatos não conseguiram fundar uma democracia sólida. As provocações em homens de tez sombria não são suficientes para sufocar eternamente as alternativas livres dos povos do Egito e Índia, por exemplo (CANDACE, 1921, p. 7, tradução nossa<sup>297</sup>)

---

group should in its industrial technique, or social organisation, or spiritual vision, lag a few hundred years behind another, or forge fitfully ahead, or come to differ decidedly in thought, deed and ideal, is proof of the essential richness and variety of human nature, rather than proof of the co-existence of semi-gods and apes in human form. The doctrine of racial equality does not interfere with individual liberty: rather it fulfils it. And of all the various criteria by which masses of men have in the past been prejudged and classified, that of the colour of the skin and texture of the hair is surely the most adventitious and idiotic (DU BOIS, 1974, p. 379)

<sup>297</sup> La propaganda perfide et peu généreuse qui tend dans un but égoïste à contester la réalité des faits au point de représenter le progrès de certaines races comme impossible et indésirable, devrait avoir comme contre-partie une diffusion plus grande de la vérité. On ne peut pas prétendre que la tentative qui a consisté à faire de l'esclave noir un citoyen libre des Etats-Unis ait échoué. Les gouvernements autnomes d'Hiti et de Libéria prouvent d'une façon tangible que les noirs sont capables de se gouverner eux-mêmes, et il n'est pas dpémontré que'en Amérique espagnole les mulâtres ne réussiront pas à fonder une démocratie solide. Des railleries sur des hommes de teint foncé ne suffiron pas à étouffer éternellement les libres asirations des peuples de l'Egypte et de l'Inde, para exemple. (CANDACE, 1921, p. 7)

A *Unidade* é nestes termos um veículo, necessário e obrigatório, para a construção de uma autonomia econômica, política, científica e social que se concretiza na criação da *Associação Pan-Africana* o 8 de dezembro de 1921. Nela são reflexas as resoluções gerais, suas dúvidas e ambivalência, que em termos gerais são resolvidas no ponto dois das resoluções do *Congresso*, a aberta proposição do autogoverno: “A criação de instituições políticas locais em países habitados por comunidades atrasadas e gradualmente adaptadas ao desenvolvimento de ambientes indígenas (Resolutions du deuxième Congrès Pan-Africain: au monde, 1921, tradução nossa)<sup>298</sup>

Em síntese, o *Congresso Pan-africano* de 1921 pode ser caracterizado como o grande congresso que definiu seu caráter paradigmático, nele um sentimento anticolonial e independentista começa a articular-se e teorizar-se, chegando a uma resposta relativa do problema implícito em suas sessões, aquele que designa a disjuntiva da possibilidade de alcançar as promessas políticas da modernidade em um marco colonial e imperial.

Sua resposta articula dois grandes sentidos teóricos, *autogoverno* e *unidade*. Nestes termos tem sido estudado e citado os pontos de suas demandas e os primeiros parágrafos da declaração, mas sua verdadeira chave, sua força teórica encontra-se em um pequeno parágrafo do final, que revela sua teoria política e que coloca as possibilidades do mundo imperial, dois caminhos possíveis a seguir que com impressionante precisão designam o programa político dos próximos *Congressos* e a fundação de uma teoria política da *unidade africana*:

O mundo está na presença de duas contingências: primeiro e, naturalmente, a partilha completa da África entre dois ou três dos grandes poderes, com um poder de privilégios civis e sociais absolutamente igual para cidadãos pretos e brancos; ou se não, é possível o nascimento de *um grande estado africano fundado na paz e a boa vontade, baseada na instrução geral, autônoma e soberana em sua política interna, a prática das artes, a liberdade do comércio e indústria* (grifo nosso) que decorrem desde sua origem, como co-governo do mundo na Sociedade dos Povos (Resolutions du deuxième Congrès Pan-Africain: au monde, 1921, tradução nossa)<sup>299</sup>

<sup>298</sup> La création d'institutions politiques locales dans les pays habités par des collectivités arriérées et adaptées progressivement au développement des milieux indigènes (Resolutions du deuxième Congrès Pan-Africain: au monde, 1921)

<sup>299</sup> Le monde est en présence de deux éventualités : tout d'abord et tout naturellement le partage complet de l'Afrique entre deux ou trois des grandes puissances avec un pouvoir des privilèges civils et sociaux absolument égaux pour les citoyens noirs et blancs ; ou bien si cela n'est pas possible la naissance d'un grand état Africain fondé dans la Paix, et la bonne volonté, basé sur l'instruction générale, autonome et souverain dans sa politique intérieure, la pratique des arts, la liberté du commerce et de l'industrie penant place dès son origine, comme cogouvernement du monde dans la Société des peuples. (Resolutions du deuxième Congrès Pan-Africain: au monde, 1921)

### 6.3.3.3. 1923-1927

Se pudéssemos capturar a essência de 1921 em uma palavra, esta seria *efêmero*. A força dos argumentos, da imaginação de uma organização global encarnada na *Associação Pan-africana*, da extensão de sua plataforma às principais capitais europeias e o sentimento de formar parte de uma *intelligentsia unida* ao redor da *Pan-Africa*, para 1923 não era mais que um recomeço de todos os elementos que pareciam sólidos e que agora eram novos espaços vazios para ser cheios de conteúdo.

Em 1923 o III *Congresso Pan-africano* aconteceu, com uma assistência pequena. O abandono da base francesa e a inoperância ou inexistência efetiva de sua *Associação*, fizeram dele mais uma reunião de personalidades e uma palestra de Du Bois, do que as salas cheias e as intensas discussões que em 1921 tinha provado a potencialidade da unidade política e intelectual.

Gratien Candace e Isaac Béton, que desde 1921 tinham o cargo de Presidente e Secretário da *Associação Pan-Africana*, tinham abandonado a organização e cancelado a última hora a realização do III *Congresso* pactuado em Lisboa sob a organização da Liga Africana Portuguesa, deixando a organização em um estado crítico e a um Du Bois incapaz de reagir por sua distância nos EUA.

Ainda assim, os esforços de Du Bois na distância permitiram um resgate de algumas sessões, principalmente em Londres e convencendo a Liga Africana Portuguesa de manter algumas sessões do *Congresso*. O 7 de novembro inaugurou uma das duas seções em Londres (7 e 8 de novembro) e o 25 de novembro uma sessão em Lisboa. O *Congresso* pode ser estudado como uma reiteração dos argumentos dos *Congressos* passados, com a direção sob a responsabilidade de Du Bois e com um caráter mais sociológico e histórico que os anteriores (GEISS, 1974; PAN AFRICAN CONGRESS, 1923a,).

Em Londres, o programa do *Congresso* apresentou palestras de caráter diverso, focadas na justificativa de manutenção de um internacionalismo Negro e na apresentação geral de alguns contextos africanos: “*A história do movimento Pan-africano*” (History of the Pan-African Movement); “*O mundo negro no presente*” (The Black World at Present); “*O Negro Americano*” (The American Negro) e “*O Futuro da Pan-Africa*” (The Future of Pan-Africa) são as palestras apresentadas por Du Bois, como se nota, com o objetivo claro de defender uma *tradição* ou salvar o *Paradigma* dos *Congressos*, em um contexto que dirige a

pensar mais em sua desapareição que em um balanço de sua história. (PAN AFRICAN CONGRESS, 1923c).

Além de Du Bois, Ida Gibbs Hunt, a reconhecida ativista afro-americana que participou no *Congresso* de 1919, apresentou a palestra “*As raças de Cor e a Liga das Nações*” (The Colores Races and the League of Nations); Kamba Simango, o primeiro estudante moçambicano a ganhar uma bolsa e estudar nos EUA na década do 20 (KING, 1970) apresentou a palestra “*Angola Portuguesa*” (Portuguese Angola) e o Doutor John Alcidor, participante do *Congresso* de 1921, apresentou uma palestra intitulada “*Uganda*”. Destas palestras não temos maior informação, nem na própria bibliografia sobre a temática se faz uma referência direta a seus conteúdos, mas pelo sentido geral da sessão podemos inferir que seu tom foi mais geral, apresentando contextos diversos, como tinha sido esboçado nos objetivos alcançados no *Congresso* de 1921 (PAN AFRICAN CONGRESS, 1923c).

Em grande medida podemos especular que o abandono de Candace, Béton e Diagne – a asa francesa dos *Congressos* –, se deve a razões relacionadas a suas posições políticas e contexto geral francês da época. Estes três personagens eram representantes governamentais franceses e defensores de uma política *assimilacionista*, que para inícios de 1920 parecia entrar em uma crise generalizada. De fato, Diagne em 1923 se acha em uma crise de legitimidade política, ao fazerem-se cada vez mais evidentes as contradições de sua política de cidadania e encontrar-se em um panorama político mais radical nos círculos intelectuais Negros Franceses, onde as correntes *Garveyistas* e socialistas, tinham agora uma grande força (LAMBERT, 1993; LANGELY, 1969).

A separação da asa francesa pode dever-se em grande medida a esse contexto, desde o próprio Congresso de 1921, ao colocar-se a questão crítica da colonização belga e ao criticar-se em diversos pontos diretamente as expressões da política colonial europeia, a asa francesa parecia mais uma contradição nos termos, que um aporte na linha de Du Bois.

Contraditoriamente ao sentido geral das resoluções de 1921, a asa francesa defendia a França como exceção colonial, principalmente no relatório de Candace (1921), onde, de fato, existe um apoio aberto ao projeto *assimilacionista* francês e um certo apoio à suposta “diferença colonial francesa” que é representada como defensora dos valores democráticos e republicanos franceses, dentre eles a igualdade. O abandono do *Pan-africanismo* pode dever-se a um reconhecimento destas condições, que somado ao contexto político francês, não permitia já um relacionamento ambivalente como o sustentado desde 1919.

Pensar estas diferenças é vital, porque são elas as que marcam a contradição do próprio paradigma, por um lado Du Bois representava um sentido mais crítico que se articulava melhor ao contexto britânico, de fato, isto é exemplificado pela própria crítica à política colonial Britânica na resolução de 1921, onde se lhe acusa de uma traição a sua própria e suposta “missão”. Por outro lado, Diagne e Candance representam a um bureau “reconciliado” que se identifica com o projeto colonial francês e que defende um programa “civilizacional”, ancorado nas próprias posições do governo francês.

Para 1923 esta contradição já não existe, a corrente de Du Bois está sozinha e ancorada na memória dos *Congressos*, que lhe permitem organizar as sessões de Londres e Lisboa, a primeira como uma série de palestras compartilhadas, a segunda como uma palestra individual, organizada pela Liga Africana e com o clássico participante José Magalhães, além da participação de comissionados coloniais que defendiam seu projeto como um projeto em favor dos nativos (GEISS, 1974).

Em termo gerais este *Congresso* marca um relativo final ao período do *paradigma* hegemônico por Du Bois, pois ele representa os últimos elementos de seu projeto, ao ser o último realizado em capitais Europeias e com um desejo de maior participação africana. Seus resultados já não tinham muito a ver com seu objetivo diplomático e seu objetivo de *institucionalização* tinha morrido com a Associação Pan-africana, o que não impediu a força de uma resolução crítica aos poderes coloniais (PAN AFRICAN CONGRESS, 1923a). Em termos gerais poderíamos dizer que este paradigma era em muitos sentidos dependente das *intelligentsias* negras francesas, que ao longo da realização dos *Congressos* marcaram uma pauta mais conservadora do que o próprio Du Bois tinha projetado em 1919.

Em sua resolução, o *Congresso* respeita as linhas gerais colocadas nas edições anteriores: os direitos à participação nos governos coloniais, autogoverno, educação, abolição da escravidão e maior participação econômica. Em termos específicos, suas observações e exigências se centram na África, exigindo autogoverno, participação política, o fim dos regimes de exploração – no Congo Belga – e a supressão da diferenciação e a violência racial nos EUA e na União da África do Sul (PAN AFRICAN CONGRESS, 1923a)

Para 1927, já depois de 4 anos do último *Congresso*, Du Bois tentou energicamente reavivar a organização, seu projeto original – na linha pautada desde 1919 – foi realizar o *Congresso* em uma viagem pelas ilhas do *Caribe*, onde as sessões visitariam as ilhas, criando redes e participações ampliadas. Seu objetivo era o mesmo, descentralizar e expandir os

elementos paradigmáticos e colocar o *Congresso* em um espaço móvel, projeto extremamente representativo de sua teoria dos *Congressos* (DU BOIS, 1974).

Isto não foi possível, principalmente por questões econômicas, assim que Du Bois teve que voltar para a matriz clássica *Pan-negrista*: os EUA. O movimento não foi completo, Du Bois ancorou o congresso à NAACP e na organização de mulheres *Circle for Peace and Foreign Relation*, com as quais conseguiu organizar o *Congresso* de 1927 em Nova Iorque.

O congresso não conseguiu os objetivos clássicos de Du Bois, a participação foi maioritariamente afro-americana, com alguns participantes caribenhos e africanos, mas mais uma vez seu espírito já não tinha a força e a posição combativa de 1921. Du Bois repetiu sua palestra da “*História dos Congressos Pan-africanos*” (*History of Pan-African Congress*) e está marco o tom na forma parcial de seu objetivo histórico, uma apresentação das condições sociais e históricas gerais da África, Caribe e EUA, sem a intervenção política.

A força do *Congresso* não foi protagonizada por Du Bois, de fato, este *Congresso* coloca um elemento historicamente esquecido nas histórias do *Pan-africanismo*, o papel protagonista das mulheres. Além da própria organização que foi realizada pelo *Circle for Peace and Foreign Relation*, o protagonismo das mulheres no *Congresso* foi o motor e elemento articulador do mesmo. Nele as palestras de Coralie Franklin Cook com sua “*Exposição das condições de África*” (“*Exposition of Conditions in Africa*”), Helen Curtis e uma discussão das “*Missões africanas*”; Addie W. Dikerson e uma palestra intitulada “*As Mulheres Americanas de Cor e as missões*” (“*The Colored American Woman and Missions*”), marcaram o tom e a inovação do programa, permitindo colocar em primeira linha novas problemáticas no movimento. (PAN AFRICAN CONGRESS, 1927b).

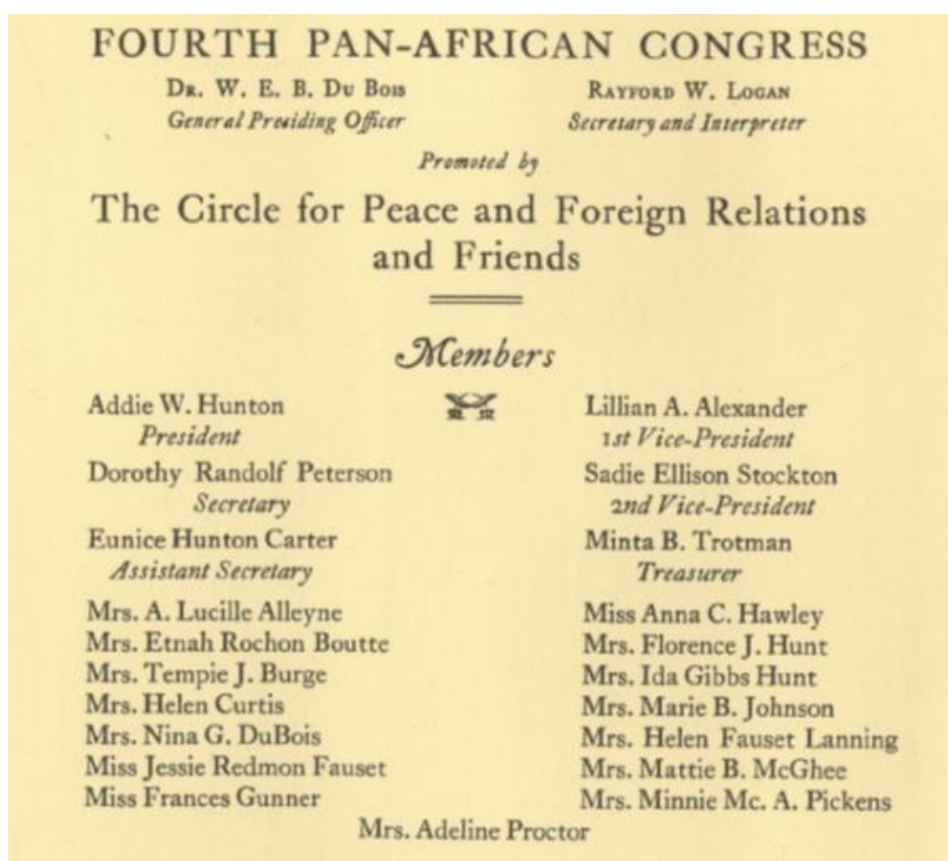
Esta participação e protagonismo é central porque nos permite colocar a necessidade de abrir novos campos de pesquisa e estudo que superem as práticas androcêntricas, como visões estruturantes da pesquisa sobre a teórica e a história do *Pan-africanismo*, onde uma história exclusivamente masculina é apresentada. É necessário seguir os caminhos assinalados pelos inovadores trabalhos de Tanella Boni (2014), Katharina Schramm (2010) e Tracy Denean Sharpley-Whiting (2002), onde se assinala e supera esta prática e com os quais conseguimos compreender melhor os processos de formação da Négritude.

Das protagonistas de 1927 sabemos pouco, o artigo de Christine Lutz (2003), *Addie W. Hunton. Crusader for Pan-Africanism and Peace*, nos permite acessar na história da



presidenta do Comitê do Congresso Pan-africano de 1927: Addie W. Hunton (1866-1943). Sua história *Pan-africana* é paralela à trajetória de Du Bois. Hunton esteve na França do pós-guerra como parte de um programa educacional da *Young Women's Christian Association* (YWCA) para as tropas negras, foi organizadora nacional da NAACP e participou nos Congressos Pan-africanos de 1919, 1923 e como presidenta do Congresso de 1927.

**Figura 9** – Detalhe do Programa Oficial do Congresso Pan-africano de 1927, onde se nota a participação de mulheres no *Circle for Peace and Foreign Relation*.



Fonte: (W. E. B. DU BOIS: W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries)

O programa do Congresso seguiu uma dinâmica similar à de 1923, tentando resgatar a tradição *Pan-africana* e instalando-se como um espaço de informação e apresentação dos diversos contextos sociais com o objetivo de criar uma consciência *unificada* e global sobre a situação *Pan-Africana*.

Diminuído pela separação de seu centro em *Paris*, o Paradigma do Congresso sob a liderança de Du Bois acabou por extinguir-se na prática das *plataformas* e só seria retomado até 1945, no Congresso Pan-africano de Manchester, onde os elementos gerais da teorização de Du Bois em seu projeto original de 1921, seriam retomados na amalgama com outras tradições, incluída a *Garveyista*.

Este quadro coloca um movimento descendente dos *Congressos* deste período, que nos faz questionar o alcance de seus elementos teórico-práticos. Podemos classificar este quadro como um fracasso? O historiador Imanuel Geiss acha neste período paradigmático poucos alcances, mais divisões do que unidades e uma pouca capacidade de articulação conceitual.

Examinando o curso externo dos quatro Congressos Pan-africanos sob a égide de Du Bois, devemos acrescentar que o Pan-Africanismo, também, ainda não amadureceu. Além da rejeição da discriminação racial e de um vago e geral ressentimento da minoria branca dominante, não havia um denominador comum sobre o qual unir o interesse político das várias partes da África e dos afro-americanos espalhados pelo novo mundo. Mesmo a rejeição do domínio colonial não era universal, como é ilustrado pelos exemplos de Diagne e Candace (GEISS, 1974, p. 258, tradução nossa)<sup>300</sup>

Não podemos estar de acordo com a posição clássica de Geiss. Como colocamos durante a análise, o *Pan-africanismo* tinha uma base teórica e um programa político muito detalhada, enunciada desde o próprio 1919, esse era a configuração de uma plataforma aberta, na qual construir um espaço de unidade e de edificação sob princípios básicos como a *intelligentsia*.

Ao longo dos *Congressos* a incorporação de elementos propostos no projeto original cria transformações na organização de acordo aos contextos, como o complicado contexto de pós-guerra que, além de ser, um período pacífico é um período marcado pelo crescimento do *racismo*, *antisemitismo* e os *totalitarismos*, fenômenos que compartilhavam termos com a hegemonia do imperialismo como força socioeconômica da Europa.

Du Bois era consciente destes elementos e sua liderança se ajusta a estes termos, é verdade que nunca existiu um consenso absoluto no desenvolvimento dos *Congressos*, mas também eles não eram pensados nestes termos, não eram um partido político ou uma organização centralizada. Este era um dos pontos mais defendidos por Du Bois, sua estrutura era pensada como uma plataforma de discussão que precisamente traduzia o princípio de unidade à prática, pensada essa como resposta à lógica da fragmentação cultural e social que o próprio *colonialismo-imperialismo* produzia nos membros da *Pan-Africa*.

---

<sup>300</sup> Surveying the outward course of the four Pan-African congress held under Du Bois's aegis, we must add that Pan-Africanism, too, had not yet matured either. Apart from the rejection of racial discrimination and a general vague resentment against the ruling White minority, there was no common denominator on which to unite the political interest of the various parts of Africa and of the Afro Americans scattered throughout the New World. Even rejection of colonial rule was no universal, as is illustrated by the examples of Diagne and Candace (GEISS, 1974, p. 128)

A diversidade era um objetivo colocado por Du Bois e os Congressos. Precisamente porque se partia do princípio do desconhecimento dos contextos que conformavam uma região – Pan-Africa – que transcendia os limites político imperiais tradicionais.

Geiss (1974) acredita que o desenlace deste período foi devido ao romantismo que W. E. B. Du Bois projetava sobre África e a própria capacidade dos *Congressos*, o que não lhe permitiu produzir uma maior “teorização” ou “base racional” da própria ideia de unidade, que somado a uma falta de “maduração” do movimento, não se facilitou uma maior concretização sob sua liderança:

Du Bois perdeu sua oportunidade de dar ao Pan-africanismo uma base racional [...] ele era, na realidade, um romântico sem esperança, incapaz de impor ao Pan-africanismo o rigor intelectual necessário. Seu fracasso reflete mais uma vez o dilema fundamental do Pan-africanismo (GEISS, 1974, p. 259, tradução nossa)<sup>301</sup>

Outro erro, colocar a Du Bois exclusivamente na linha de um romântico em sua visão e projeção da África contradiz o próprio esforço de Du Bois e dos Congressos, de colocar aos africanos no primeiro plano do mesmo. É certo que Du Bois encarnava a tradição *Pan-negrista* e que também praticou uma certa reprodução da representação simbólica de África na perspectiva das *intelligentsias* afro-americanas, principalmente em sua obra literária (MOSES, 1975b, 2004). Mas também representa um câmbio paradigmático, pois sua proposição conceitual da *Pan-Africa* contém seu reconhecimento do desconhecimento da África e as cargas ideológica fragmentarias que o conceito traz. Em outros termos, *Pan-Africa* é um intento de rompimento epistêmico com a *invenção da África*.

É por isto que a diferencia de Garvey, Du Bois procura criar instituições que produzam conhecimento, além de formar uma *intelligentsia* que possui esse conhecimento para representar a diversidade da *Pan-Africa*. A unidade não é uma simples entidade abstrata ou idealista, é uma prática e um objetivo, ela precisa ser construída. Em termos binários, ela combate a lógica da fragmentação colonial com a lógica da unidade.

Neste ponto compartilhamos a interpretação do próprio George Padmore (1971) que reconhece em Du Bois um teórico moderno e racionalista. Para além de uma teorização inicial do movimento, que se ancorava em sua teoria da *intelligentsia* e em sua interpretação dos processos internacionais de acumulação e centralidade da África; neles o papel central de este

---

<sup>301</sup> Du Bois missed his opportunity to give Pan-Africanism a rational basis [...] he was in reality a hopeless romantic, incapable of imposing upon Pan-Africanism the necessary intellectual rigour. His failure reflects once again the fundamental dilemma of Pan-Africanism. (GEISS, 1974, p. 259)

reconhecimento deve ser o incansável intento por definir e intervir processos que, como coloca Paul Gilroy (2001), excedem os limites geopolíticos *modernos europeus*.

Sua perspectiva compartilha a leitura crítica dos contornos da modernidade que Garvey fazia, mas Du Bois leva a teorização a outro nível, expressa em alguns elementos muito básicos, mas com grandes potenciais. Sua força radica em criar uma forma de interpretar a situação Negra e africana, além, das estruturas paradigmáticas do *Pan-negrismo*, nas quais Garvey ainda era preso. Produzindo um duplo avanço, ao tentar estruturar uma teoria da *autodeterminação-autogoverno* e da *superação das estruturas imperiais*. Este era o fim para pensar *Pan-Africa*.

Para 1921, em um escondido rascunho em seus arquivos e intitulado “Notícias da Pan-Africa” (*News from Pan-Africa*) Du Bois desenha sua definição da seguinte maneira:

A África da expansão europeia – do óleo de marfim e da borracha, dos sistemas trabalhistas complicados, do império econômico – esta África do Mundo Branco é indireta e negativamente uma parte da Pan-Africa, ou melhor, é a sua antítese direta: *Pan-Africa é o pensamento do vasto mundo africano, não apenas sobre este, mas sobre outros assuntos; não apenas deste presente africano, mas do passado e do futuro* (grifo nosso). E esse pensamento, profundidade e embriagador tumulto de sentimento que a acompanha, hoje não gira muito em volta do vasto tronco e nos membros da própria África, [...] como no mundo onde o sangue e o cérebro africano voaram. Esta Pan-Africa inclui a África, mas espiritualmente mais do que fisicamente; e, ao mesmo tempo, *nesta escuridão exterior de pensamento e emoção, a própria África é sempre objetivo, centro e ideal vivo* (grifo nosso).

Pan-Africa, portanto, torna-se uma região isolada, indefinida e pouco conhecida. Mesmo que há pessoas experimentadas e versadas que poderiam facilmente provar sua existência de ferro, certamente, apenas alguns nos tempos modernos, tiveram um contato consciente real entre o mundo branco e o centro da Pan-Africa. (DU BOIS, 1921, p. 1-2, tradução nossa)<sup>302</sup>

A *Pan-Africa* é a antessala da África, um espaço produzido pela configuração do mundo escravista, colonial e imperial, que se pretende definir na unidade *dos fragmentos* para reconstruir-se em um conhecimento e política própria que supere a *exterioridade* e a

---

<sup>302</sup> The Africa of European expansion – of ivory oil and rubber, of complicated labor systems, of economic empire – this Africa of the White World is but indirectly and negatively a part of Pan-Africa – or better it is its direct antithesis: Pan Africa is the thought of the vast African World, not only on these but on other matters; not only of this African present but of the past and future. And this thought and deep and its accompanying tumultuous swell of feeling hovers not so much today in the vast trunk and limbs of Africa itself [...] as in the worlds outside where African blood and brains have flown. This Pan-Africa includes Africa, but spiritually more than physically; and at the same time in this outer peem umbra of thought and emotion Africa itself is always goal and center and living ideal.

Pan Africa, therefore, becomes an isolated indefinite little known region. Even there are those experienced and lettered folk who could easily prove its iron existence, and certainly only once in modern days, has there been actual conscious contact between the white world and a center of Pan Africa. (DU BOIS, 1921, p. 1-2)

*diferenciação*, em palavras de Du Bois: “Certamente, o impulso à união veio e vem principalmente do exterior. A cristalização quase unânime da opinião pública mundial branca desencadeou, por suas próprias negações, em Pan-Africa um grande impulso em direção à unidade.” (DU BOIS, 1921, p. 5, tradução nossa)<sup>303</sup>

É fácil pensar em um romantismo com o faz Geiss, no mesmo sentido em que Blyden foi caracterizado, mas na frente temos uma teorização aberta, um exercício de contenção/superação e tensão universal/particular, que pretende definir-se a partir de uma dimensão geopolítica global. O que é África neste ponto? Um continente referenciado endogenamente? Ou um continente sujeito, imaginado e definido de forma exógena?

Esta é a questão colocada, no meio de um mundo imperial e ao qual *Pan-Africa* tenta responder. O movimento de Du Bois vai além, “[...]o Mar Negro do qual eu escrevo está muito mais distante do que a Rússia. Encontra-se mesmo além da África e está naquela *terceira dimensão geográfica das Ideias Fixas* (grifo nosso) [...]” (DU BOIS, 1921, p. 1, tradução nossa)<sup>304</sup>. *Pan-Africa* é uma *paralaxe*, um novo ponto que além de seu posicionamento, implica reflexionar a própria posição, portanto, nela temos um espaço crítico de si mesmo e do conteúdo assignado.

Essa é a grande diferença com Garvey, e mesmo, com o próprio *Pan-negrismo*. Agora o espaço *África* é um estado, mas este não leva a nada por si só, precisa participação ampliada, que supere as definições assignadas pela *imaginação*. Em grande medida este é o ponto articulador implícito nos *Congressos* de 1919 a 1927. Uma carcaça incompleta que em sua pequenez, produz uma ferramenta teórica potente.

Nestes termos apoia-se a obsessão e a reiterada importância que estes pequenos *Congressos* têm para história mundial e mesmo para os contornos que a *Unidade Africana* tomará nos processos de independência e construção dos Estados Nação. Aqui radica a força deste período, um grande fracasso que implicou a transformação das bases do pensamento *Pan-negrista* e as chaves para amalgamar os paradigmas de transição em uma futura articulação e formação de uma *Teoria da Unidade Africana*.

---

<sup>303</sup> The impulse to union came and comes chiefly, of course, from without – the well nigh unanimous crystalizing of white public world opinion drew by its very negations Pan-Africa into a great urge toward unity (DU BOIS, 1921, p.4-5).

<sup>304</sup> [...] Black Sea of which I write lies much farther away than Russia. It lies even beyond Africa and is in that geographical third dimension of Fixed Ideas [...] (DU BOIS, 1921, p. 1)

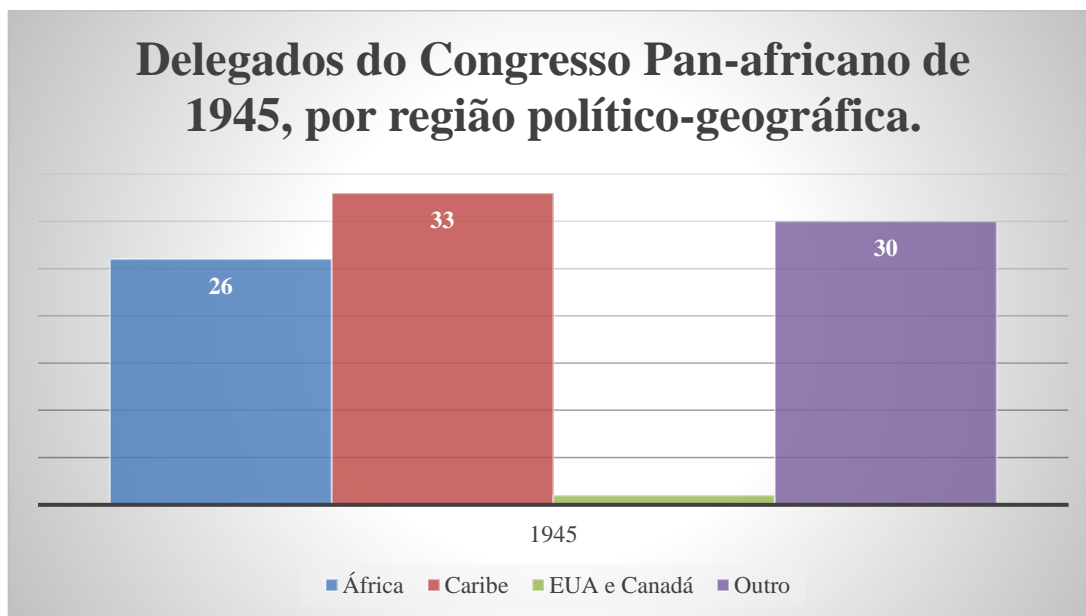
#### 6.4. O Congresso Pan-africano de 1945, a síntese das transições.

Para o *Pan-africanismo* e para o *Paradigma dos Congressos*, o significado teórico do ano 1945 é extraordinário, este ano a realização do *Congresso Pan-africano* em Manchester reconfigurou todos os contornos do *Pan-africanismo*, em um movimento de transição que articulou uma visão abertamente anti-imperialista e que se estruturou a partir da *teoria* do imperialismo. Nele articulam-se todos os elementos básicos das visões políticas que lhe antecedem, em um espaço e momento onde os paradigmas de transição se encontram na concretização de uma política conjunta e nos albores da nova teoria da *Unidade Pan-Africana*.

Acontecido no Chorlton Town Hall, em 13-21 de outubro, organizado por três grandes associações de estudantes africanos na Grã-Bretanha (Pan-African Federation, League of Coloured People, West Africans Students Union), o *Congresso* representou o encontro simbólico das tradições *Pan-africanas* de princípios do século XX com as formas de internacionalismo socialistas e a nova geração de lideranças africanas, que logo se transformariam na desejada *intelligentsia* vislumbrada por Du Bois. Peter Abrahams, T. Ras Makonnen, Amy Ashwood Garvey, W. E. B. Du Bois, I. T. A. Wallace-Johnson, Kwame Nkrumah e Jomo Kenyatta são só algumas das figuras presentes no *Congresso*, sob a liderança de George Padmore (GEISS, 1974; LANGLEY, 1973; PADMORE, 1947).

Com uma participação similar a apresentada nos *Congressos* anteriores (ver **gráfico 3**), este funcionou como síntese das tradições e das múltiplas organizações anticoloniais, que no contexto da pós-guerra e, uma vez experimentado seu impacto histórico, organizavam-se no mesmo sentido que o *Congresso* de 1919, para influir e determinar a configuração política do mundo em favor da África.

**Gráfico 3** – Delegados do Congresso Pan-africano de 1945, por região político-geográfica.



Fonte: Elaboração do autor com dados de (PADMORE, 1947)

George Padmore (1902-1959) tinha promovido a ideia da necessidade de recuperar a tradição dos *Congressos* promovidos por Du Bois, que as gerações anteriores organizaram para tentar influenciar na reorganização política do pós-guerra, e no contexto anticolonial que ativamente se articulou ao redor das organizações internacionalistas como a *Liga Contra o Imperialismo*<sup>305</sup>. Além de ser o representante da nova veia teórico-política, que agora era a mais influente no *Congresso*, representada por uma tradição internacionalista e socialista, que partia das teses *marxistas* focadas na *teoria do imperialismo* e da *questão racial*.

O percurso de Padmore é central, ele representa outro paradigma que reflete a unidade na década do 1930, desde uma ótica comunista e socialista, e que progressivamente aproximar-se ao *Pan-africanismo* como movimento alternativo às contradições do movimento socialista e *comunista* “oficial”, que teve grandes dificuldades para incorporar as demandas dos movimento nacionalistas, a crítica ao imperialismo e a adoção da *questão racial*, relegando estes a um segundo plano, como um problema dependente da *luta de classes* europeia e sem promover uma política explícita para estes. (CHADAREVIAN, 2007; ROBINSON, 2000).

De fato, George Padmore tem uma longa história de militância nos quadros comunistas, primeiro nos EUA como estudante, onde participou do movimento trabalhistas e escreveu em diversos diários do Partido Comunista. Depois, em 1930 em Moscou onde dirige

<sup>305</sup> Fundada em Bruxelas, em 1927 como frente anticolonial do Comintern.

o Escritório Negro do *Profintern* e edita o jornal *The Negro Worker*; sua militância se estende até 1933 onde rompe com o Comunismo pela dissolução do *Comitê da União Internacional dos Trabalhadores Negros* (International Union Committee of Negro Workers) órgão do Comintern, e pelo câmbio de posição oficial do campo comunista, de crítico ao imperialismo e seus poderes para um respeito e coexistência com o mundo ocidental, que passava pela tolerância ao problema colonial por parte da *Internacional*, no contexto do surgimento do fascismo na Europa, onde se adota uma atitude positiva em relação a França e a Grã-Bretanha. (GEISS, 1974; LESLIE, 2014; PADMORE, 1971; YOUNG, 2003)

Depois deste percurso, Padmore adota um *internacionalismo negro* mais autônomo, articulando o marco interpretativo marxista e seus contatos com os movimentos Pan-africanos. Em 1934 viaja a Paris e participa das organizações *negras* de caráter *Garveyista* junto a Tiemoko Garan Kouyaté e a LDRN. No ano seguinte, em 1935, se estabelece em Londres e participa das organizações dos estudantes africanos e de um *internacionalismo comunista independente*, com um foco anticolonial, formando parte da IAFA com C. L. R. James e Jomo Kenyatta. (GEISS, 1974; YOUNG, 2003).

Sua longa militância *internacionalista* nos quadros do *Profintern*, assim como seu contato próximo com o *Garveyismo* e com intelectuais como C. L. R. James, fazia dele mesmo uma síntese das várias tradições críticas. Padmore reconhecia as tradições *Pan-africanas* e achava nelas uma saída e território auspicioso que poderia ser construído no plano teórico e prático para concretizar objetivos anticoloniais e relacionados à *questão racial*. No final, a disjuntiva colocada em sua história e no próprio *Congresso* de 1945, se exemplifica com a pergunta que intitula um de seus livros mais reconhecidos: *Pan-africanismo ou Comunismo?* (PADMORE, 1971)

No caso do *Congresso*, ele mesmo era integrado a uma serie de esforços políticos de unificação e organização, que procuravam uma maior capacidade de pressão anticolonial. No caso da Grã-Bretanha, a identificação e organizações *Pan-africanas* já tinham uma longa tradição, articulando-se nas diferentes regiões em associações e sociedades de defesa e apoio aos estudantes e migrantes africanos<sup>306</sup> e procurando, permanentemente, influir na política *imperial-colonial*. (GEISS, 1974; LANGELY, 1971)

---

<sup>306</sup> Algumas destas associações são: League of Coloured Peoples (LCP), West African Student's Union (WASU), National Congress of British West Africa (NCBWA).



*Imperialismo* é a palavra-chave que estrutura este Congresso, ela representa agora uma superação e contenção do sentido clássico que o paradigma colocou historicamente na defesa dos “nativos africanos” e que originalmente acreditava nas institucionalidades e na promessa política imperial europeia. Agora esta crença não existe, o Congresso está tudo estruturado a partir da superação desta *situação*. Como afirmou Peter Abrahams: “Este Congresso, portanto, foi o mais representativo ainda reunido por africanos e povos de ascendência africana, para planejar e trabalhar pela liquidação do imperialismo.” (PADMORE, 1947, p. 11, tradução nossa)<sup>307</sup>.

Seu objetivo era explícito, baseia-se na repetição permanente dos princípios *Pan-africanos* delineados desde 1900, mas com uma conversão radical, a defesa dos “nativos” já não é potestade do poder colonial, ela é potestade dos próprios africanos.

O Congresso não é um rompimento ou uma nova forma política, ele é uma continuidade histórica, temática, biográfica e teórica de seus antecessores, mas expandida. Em sua visão, os fragmentos teóricos da transição, as visões clássicas delineadas por Garvey e por Du Bois, se acrescentam a um marco interpretativo marxista. A *teoria do imperialismo* estrutura a centralidade da África e permite imaginar a unidade com um fim específico, a superação da dependência imperial e a necessidade da autonomia política por meio da *independência*.

Vinte anos depois do Congresso de 1927, a promessa do *autogoverno*, progressivamente abandonada, se alimenta agora de um contexto extremante totalitário. A Segunda Guerra Mundial, a invasão italiana da Abissínia<sup>308</sup>, a radicalização da racialização e segregação racial interposta para os africanos e a instauração da *raça* como o princípio estruturante das sociedades Europeias, são agora os elementos que respondem sozinhos pela promessa da modernidade, que confirmam as visões feitas vinte anos antes pelos *Garveyistas* e *Pan-africanos* sobre o futuro ameaçador da *linha de cor* e à *África*, e que não permitem pensar já em um horizonte inscrito na promessa *imperial*, mas sim no ressurgimento *Pan-africano*. Como escreve Du Bois: “A ideia pan-africana morreu, aparentemente, até quinze

---

<sup>307</sup> This Congress, therefore, was the most representative yet assembled by African and peoples of African descent to plan and work for the liquidation of Imperialism. (PADMORE, 1947, p. 11)

<sup>308</sup> A invasão italiana da Abissínia foi um dos principais detonantes para a organização e consciência política da diáspora e dos Africanos, ao ponto de promover organizações internacionalistas como os Amigos Internacionais da Abissínia de Origem Africana e a já nomeada IAFA. (GEBREKIDAN, 1995; GEISS, 1975; M'BOKOLO, 2011)

anos depois, durante a Segunda Guerra Mundial, quando voltou a crescer de uma forma surpreendente” (PADMORE, 1947, p. 24, tradução nossa)<sup>309</sup>

Um contexto que não conduz a refletir às antinomias da *Modernidade*, mas a questionar toda ela. Como brilhantemente escreveu Aimé Césaire em sua impressionante análise do *colonialismo*: “Segurança? Cultura? O mandato da lei? Enquanto isso, eu olho em volta e sempre que há colonizadores e colonizados face a face, vejo força, brutalidade, crueldade, sadismo, conflito e, na paródia da educação, a fabricação precipitada de alguns milhares de funcionários subordinados [...]” (CÉSAIRE, 2001, p. 42, tradução nossa)<sup>310</sup>.

Se antes o *autogoverno* e a *intelligentsia* eram os conceitos constitucionais que caracterizavam a este paradigma, agora estes são substituídos pelos conceitos de “*massas*”, “*povos*”, “*trabalhadores*”, “*intelectuais*” e “*camponeses*”, novos *sujeitos históricos*, ancorados agora no horizonte das *independências* e no grande objetivo da superação do imperialismo. Uma nova etapa do *Pan-africanismo*, como escreve Peter Abrahams em seu relatório do *Congresso*:

[...] a luta colonial entrou em uma nova fase, uma fase militante. É importante que a esquerda na Grã-Bretanha e outros países imperialistas reconheçam isso e o ajudem. Mas enquanto militante, essa fase não é chauvinista, restringida ou racial. É positiva e construtiva [...] É uma síntese de experiência e opinião deliberada que reflete claramente as aspirações políticas e sociais dos africanos e dos povos de ascendência africana. Na verdade, *constitui o programa sobre o qual se baseará a luta da libertação nacional e a emancipação social dos povos coloniais e de cor* (grifo nosso), uma luta que deve ser combatida e conquistada antes de poder estabelecer um Século do Homem Comum (PADMORE, 1947, p. 12, tradução nossa)<sup>311</sup>

O *Congresso* não é um rompimento abstrato com o *paradigma* e a forma de seus antecessores, seu objetivo ou princípio geral contém a *Pan-Africa* e os elementos gerais delineados por Du Bois, sua cultura baseia-se na atitude aberta, procura as tendências e tradições que as *intelligentsias* utilizam para construir uma nova síntese que explique e

<sup>309</sup> The Pan-African idea died, apparently, until fifteen years afterwards, in the midst of the second World War, when it leaped to life again in an astonishing manner. (PADMORE, 1947, p. 24)

<sup>310</sup> Security? Culture? The rule of law? In the meantime, I look around and whenever there are colonizers and colonized face to face, I see force, brutality, cruelty, sadism, conflict, and, in parody of education, the hasty manufacture of a few thousand subordinated functionaries [...] (CÉSAIRE, 2001, p. 42).

<sup>311</sup> We see, then that the Colonial struggle has entered a new phase, a militant phase. It is important that the Left in Britain and other Imperialist countries should recognize this and aid it. But while militant, this phase is not chauvinistic, narrow or racial. It is positive and constructive [...] It is a synthesis of experience and deliberate opinion that clearly reflects the political and social aspirations of Africans and peoples of African descent. Indeed, it constitutes the programme upon which the struggle of national liberation and social emancipation of the Colonial and Coloured peoples will be based, a struggle which must be fought and won before we can establish a Century of the Common Man (PADMORE, 1947, p. 12)

permita caracterizar – como colocava Du Bois – a *terceira dimensão* das *ideias fixas*. De fato, o *Congresso* cumpre isto, em uma unificação das tradições *Pan-negristas* e *Pan-africanas* como a *Teoria do Imperialismo*.

Esta foi sua herança paradigmática e é por isso que podemos categorizar ao *Congresso* de 1945, como aquele que cumpre a grande promessa da teorização. Seu motor é a superação das situações colocadas pelo *Garveyismo* e pelos *Congressos* enquanto a África, e é este mesmo sentido que o faz articular-se, a maneira de síntese, em uma teoria geral.

Nestes termos podemos identificar três grandes elementos implícitos nas visões do *Congresso*: a) A continuidade do paradigma dos *Congressos*, com seu conteúdo teórico de *intelligentsia*, *autogoverno* e *organização*; b) A ideia de unidade *continental* para contrariar o poder *imperial*, configurada a partir dos elementos *Garveyistas*; c) a *Teoria imperialista* que dá um aparato conceitual às interpretações anteriores e permite a configuração de uma teoria político-econômica, que identifica às estruturas de dominação e que permite imaginar a estruturação de uma África independente.

A continuidade dos *Congressos* no ato de 1945 é, como já colocamos, intrínseca a sua estruturação, sua organização retoma os elementos empregados nos *Congressos* anteriores, que tem como objetivo geral, elaborar um conhecimento generalizado das regiões africanas, das Repúblicas Negras e da questão racial nos EUA e no Caribe.

Essa prática discorre nos termos dos *Congressos* anteriores, reconhecendo-se em sua história. Na abertura, a clássica palestra realizada por Du Bois, *The Pan-African Movement*, relata a história do movimento *Pan-africano* e inscreve o quinto *Congresso* ao *Paradigma* histórico, mas agora seu sentido é articulado a um uso diferente, sua interpelação não tem como objetivo central “a formação de uma *intelligentsia* interventora” e diplomática, além, se interpela para os povos e não se concebe ao congresso como um “passo” no processo de defesa ante o poder *imperial*, o *Congresso* é a defesa mesma (PADMORE, 1947).

Os delegados ao Quinto Congresso Pan-africano acreditam na paz. Como poderia ser de outra forma quando, durante séculos, os povos africanos foram vítimas de violência e escravidão. No entanto, se o mundo ocidental ainda está determinado a governar a humanidade pela força, então os africanos, como último recurso, podem ter que apelar para a força, no

esforço de alcançar a Liberdade, mesmo que a força os destrua e destrua o mundo (PADMORE, 1947, p. 5, tradução nossa)<sup>312</sup>

Este tom se alimenta da tradição *Garveyista*, que desde a década de 1920 exigia uma libertação e autonomia *Negra e africana* imediata. No *Congresso* sua participação se encarnava na presença de Amy Ashwood Garvey como representante da UNIA e na participação de intelectuais como George Padmore e Kwame Nkrumah, que tinham encontrado no *Garveyismo* uma fonte de militância e autonomia (NKRUMAH, 1962b; PADMORE, 1971). No congresso o *Garveyismo* é explícito na proposição de uma *nação africana*, “Avançar para os Estados Unidos Socialistas da África! Viva o Pan-Africanismo!” (PADMORE, 1947, p. 12, tradução nossa)<sup>313</sup> e na inclusão de sua exigência canônica, a “volta à África”:

Considerando que existem barreiras importantes relacionadas com o transporte, especialmente em relação aos afrodescendentes e considerando que existem outros impedimentos e restrições para entrar na nossa Pátria: o Continente da África; e considerando que é o desejo dos descendentes africanos, especialmente nas Índias Ocidentais, entrar e residir na África.

SEJA RESOLVIDO que nós, os membros da UNIA da Jamaica, pedimos respeitosamente a este Congresso que coloque ante as autoridades em questão, nossa demanda de remoção imediata de tais barreiras e restrições. (PADMORE, 1947, p.62, tradução nossa)<sup>314</sup>

Estes elementos são conjugados à principal base da teórica do *Congresso*, uma adoção relativa da *Teoria geral do Imperialismo*, em sua acepção Leninista, que é sobretudo expressada na perspectiva adotada por Kwame Nkrumah na “Declaração aos trabalhadores, agricultores e intelectuais das Colônias”<sup>315</sup> (PADMORE, 1947, p. 6-7). De fato, como comentará Nkrumah anos depois, a perspectiva Socialista foi considerada no *Congresso* como a filosofia política:

O Quinto Congresso Pan-africano foi diferente, pela primeira vez, houve uma forte participação de trabalhadores e estudantes, e a maioria dos mais de

<sup>312</sup> The delegates to the Fifth Pan-African Congress believe in peace. How could it be otherwise when for centuries the African peoples have been victims of violence and slavery. Yet if the Western world is still determined to rule mankind by force, then Africans, as a last resort, may have to appeal to force in the effort to achieve Freedom, even if force destroys them and the world. (PADMORE, 1947, p. 5)

<sup>313</sup> Forward to the Socialist United States of Africa! Long Live Pan-Africanism! (PADMORE, 1947, p. 12)

<sup>314</sup> Whereas there are outstanding barriers connected with transportation, especially where African descendants are concerned; and whereas there are other signal impediments and restrictions to entering our Motherland, the Continent of Africa; and whereas it is the desire of African descendants, especially in the West Indies, to enter and domicile in Africa;

BE IT RESOLVED that we, the members of the U.N.I.A of Jamaica, respectfully ask this Congress to place before the Authorities concerned our demand for immediate removal of all such barriers and restrictions. (PADMORE, 1947, p.62)

<sup>315</sup> Declaration to the Colonial Workers, Farmers and Intellectuals.

duzentos delegados<sup>316</sup> que participaram eram da África. Eles representavam o despertar da consciência política africana e não foi surpresa quando o Congresso adotou o socialismo como sua filosofia política (NKRUMAH, 1973, p.42, tradução nossa)<sup>317</sup>

Contrariamente as visões classificadoras, temos que colocar que esta teórica não se refere exclusivamente a uma adoção mecânica do *Marxismo-Leninismo*, nem das categorias e teorias promovidas pela interpretação soviética, pelo contrário, pertencem a uma tradição já estabelecida de promoção e estabelecimento de uma interpretação própria da teoria do imperialismo<sup>318</sup>, que no caso do *Paradigma dos Congressos* se remonta a 1915 na própria interpretação de W. E. B. Du Bois das raízes da Primeira Guerra Mundial (DU BOIS, 1970)

Isto se confirma ao estudar a composição do *Congresso*, onde George Padmore, Kwame Nkrumah e Jomo Kenyatta, tinham roto com a leitura soviética, procurando uma maior independência ou sendo obrigados a se separar de sua militância por suas interpretações heterodoxas.

No caso de Padmore o rompimento com o Comintern significou uma teorização sistematizada que procurava a inclusão da questão racial e colonial na *teoria marxista*, buscando uma teoria da emancipação e interpretação adequada à situação africana e caribenha, Tony Martin (1983) chamou a esta posição a “interpretação Marxista-Pan-africanista”. Sabemos também, pela pesquisa de Leslie James (2015) que seu rompimento com os Soviéticos teve uma motivação teórica, pois Padmore se sentia sujeito a uma interpretação e falta de liberdade para a teorização.

Padmore cumpre este projeto, em seus diversos trabalhos<sup>319</sup> tenta articular os elementos da questão racial, socialismo, imperialismo e *Pan-africanismo*, concentrando sua energia em uma crítica ao papel jogado pela “esquerda” inglesa laborista no imperialismo e a possibilidade de articular uma teoria do imperialismo que dera sentido ao contexto emancipatório africano. De fato, seu livro de 1957, *Pan-Africanism or Communism? The*

---

<sup>316</sup> O número de delegados apontado aqui por Nkrumah, não concorda com o próprio relatório do *Congresso* (PADMORE, 1947) que aponta a 90 delegados. Imanuel Geiss (1974) aponta que Nkrumah seguramente se refere a participação de observadores no congresso e não aos delegados.

<sup>317</sup> The Fifth Pan-African Congress was different, for the first time, there was strong worker and student participation, and most of the over two hundred delegates who attended came for Africa. They represented re-awakening African political consciousness; and it was no surprise when the Congress adopted socialism as its political philosophy. (NKRUMAH, 1973, p.42)

<sup>318</sup> Esta posição deve tomar-se como um permanente argumento para o resto da pesquisa, facilitando uma visão aberta para a explicação da relação do *Socialismo Africano* e *Pan-africanismo*, nos capítulos seguintes.

<sup>319</sup> Alguns dos trabalhos publicados por Padmore, antes do Congresso de 1945, que tem esta temática são: *The Life and Struggle of the Negro Toilers* (1931); *How Britain Rules Africa* (1936); *Africa and World Peace* (1937).

*Coming Struggle for Africa* (Pan-africanismo ou Comunismo? A luta que vem para a África) (1971) tem como temática este percurso e pode ser considerado seu resultado.

Kwame Nkrumah segue esta mesma linha, seu primeiro estudo do imperialismo, *Toward colonial Freedom* (1962c), escrito desde antes de 1945 e publicado até 1962, teve como objetivo a análise do imperialismo e do *colonialismo* como fenômenos estruturantes da África, o texto adota a teoria do imperialismo *Marxista-Leninista*, aplicada a especificidade africana e a teorização de sua emancipação e independência, que desemboca na procura de uma certa *Unidade política* nos territórios da África Ocidental, uma perspectiva não completamente *Pan-africana*, mas que mostra o processo de teorização *particular* do imperialismo. Como relatou Nkrumah em sua biografia (1962b), este texto era o produto das reflexões das experiências de militância nos EUA, onde teve contato com diversas organizações incluídas as organizações trotskistas e com C. L. R. James. Neste sentido vale a pena citar as próprias palavras de Nkrumah sobre seu esforço de teorização:

Nós lemos artigos, papéis, panfletos e livros sobre o assunto e estamos cansados da trivialidade de seus autores e distorção dos fatos. Nós escrevemos como vemos os fatos e não estamos em dívida com ninguém, mas nossa própria consciência é estimulada pelo rico patrimônio revolucionário das épocas históricas. (NKRUMAH, 1962b, p. xiii, tradução nossa)<sup>320</sup>

Portanto, a veia *marxista* é outro campo de teorização, não é uma repetição ou uma simples adoção da leitura marxista hegemônica na década de 1930, pelo contrário é um campo que articula a *centralidade histórica do negro* no desdobramento histórico do capitalismo e que, a partir do aparelho teórico do *marxismo*, cria uma escola interpretativa do desdobramento capitalista e seus fenômenos, analisando processos marginalizados pela escola marxista hegemônica (HOLM, 2014; ROBINSON, 2000). Nele C. L. R. James, que teve contato com Nkrumah nos EUA e com Padmore na Inglaterra, pode ser considerado um de seus mestres e um dos maiores expoentes desta escola<sup>321</sup>. Em 1939, sob o pseudônimo J.R. Johnson, C. L. R. James publica um pequeno artigo intitulado “*The Revolution and the*

<sup>320</sup> We have read articles, papers, pamphlets and books on the subject and are weary of the platitudes of their authors and distortion of facts. We have written as we see the facts and are indebted to no one but our own conscience quickened by the rich revolutionary heritage of historical epochs. (NKRUMAH, 1973, p.15)

<sup>321</sup> A importância e efervescência desta escola tem como expoentes a dois livros centrais, o primeiro de C. L. R. James, *Os Jacobinos Negros. Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos* (2000), publicado em 1938, que estuda a transcendência histórico-global da Revolução de Haiti e cuja parte da importância, radica na inovação de uma perspectiva epistêmica não eurocêntrica e constitutiva de uma historiografia dialética-global totalizante; e o texto de Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (1944) que reconfigura a interpretação do desenvolvimento do capitalismo global e o papel da escravidão nele. Os dois publicados antes do *Congresso* de 1945 e que exemplificam as teorizações implicadas no mesmo.

*Negro*” (A Revolução e o Negro) onde se analisa o papel protagonista e revolucionário do *negro* na história global, recusando a visão hegemônica colonial da “passividade dos *negros*” no desdobramento histórico e que sintetiza muito bem a esta escola; James escreve:

O único lugar onde os Negros não se revoltaram está nas páginas dos historiadores capitalistas. Toda essa história revolucionária pode ser uma surpresa apenas para aqueles que, independentemente da Internacional a que pertencem, tanto a segunda, terceira ou quarta, ainda não expulsaram de seus sistemas as obstinadas mentiras do capitalismo anglo-saxão. Não é estranho que os Negros se revoltassem. Teria sido estranho, se eles não tivessem. (JOHNSON, 1939, tradução nossa)<sup>322</sup>

Esta visão é exemplar das interpretações *marxistas* implicadas no *Congresso*, os elementos colocados no esforço da teorização de Padmore formam parte de um esforço maior, que implicava a reflexão da situação *Negra, africana, caribenha e Colonial-imperial* desde o aparelho teórico-metodológico *Marxista*, o que não significa uma simples reprodução, ao contrário, implica uma teorização diversa que se sintetiza neste período, se estende ao longo do *Pan-africanismo*, está presente no *Congresso* de 1945, tem como protagonistas teóricos as matrizes *Pan-africanas* e *Marxistas* e se amplia até a própria formação das diversas teorizações dos *Marxismos africanos e caribenhos*.

Nesta *atmosfera epistêmica*, o *Congresso* de 1945 se expressa como uma síntese destas três correntes, *Garveyismo, Pan-africanismo dos Congressos* e o *Marxismo Negro*<sup>323</sup> implícito. Ancorado nestas tradições, o *Congresso* implicava um marcado gesto de *diferenciação e de autonomia*, particularmente em relação com as “esquerdas” europeias, que como já colocamos, insistiram em marginalizar o *problema colonial* e a *questão racial*, colocando-a em um segundo plano ou em uma dependência dos problemas europeus (AHMAD, 2008; CHADAREVIAN, 2007; PADMORE, 1971, ROBINSON, 2000). O *Congresso* pode considerar-se como um rompimento político explícito com a esquerda: “Pelo seu comportamento, a esquerda europeia, com raras exceções, perdeu o direito à liderança da

---

<sup>322</sup> The only place where Negroes did not revolt is in the pages of capitalist historians. All this revolutionary history can come as a surprise only to those who, whatever International they belong to, whether Second, Third, or Fourth, have not yet ejected from their systems the pertinacious lies of Anglo-Saxon capitalism. It is not strange that the Negroes revolted. It would have been strange if they had not.

<sup>323</sup> Este conceito é tomado da completa pesquisa de Cedric J. Robinson sobre o tema, *Black marxism: the making of the Black radical tradition* (2000).

luta contra o imperialismo. Os delegados ao Quinto Congresso Pan-africano trouxeram o espírito e o propósito de uma nova liderança” (PADMORE, 1947, p. 11, tradução nossa)<sup>324</sup>.

O *Pan-africanismo* é acentuado, concretiza a liderança da África ao construir-se como um espaço independente e autônomo que pertence à *Pan-Africa*, também, é um espaço de interpelação distinto, não busca uma *intelligentsia* elitizada, mas uma conexão como as *massas*, como colocamos anteriormente, esta é sua particularidade. Sua *Declaration to the Colonial Workers, Farmers and Intellectuals* (Declaração aos trabalhadores, camponeses e intelectuais das colônias) escrita por Nkrumah, expressa isto no slogan reconhecido do Congresso, que resume o caráter *Pan-africano*.

O Quinto Congresso Pan-africano convida aos intelectuais e as classes profissionais das colônias para acordarem a suas responsabilidades. A longa, longa noite acabou. A lutar pelos direitos sindicais, o direito de formar cooperativas, liberdade de imprensa, assembleia, protesto e greve; liberdade para imprimir e ler a literatura que é necessária para a educação das massas, você estará usando o único meio pelo qual suas liberdades serão conquistadas e mantidas. Existe apenas um caminho para uma ação efetiva: *a organização das massas* (grifo nosso). E naquela organização, os Colonos educados devem se unir.

*Povos Coloniais e Sujeitos do Mundo, uni-vos!* (grifo nosso) (PADMORE, 1947, p. 7, tradução nossa)<sup>325</sup>

O Congresso concretiza suas resoluções nesta linha, nelas se retomam as regiões geográficas clássicas dos Congressos anteriores e novos protagonismos a regiões como o Leste africano (representado por Kenyatta), articulando elementos de unificação que superam as divisões “coloniais”: África ocidental, Congo, África do Norte, Leste da África, União Sul-Africana, os protetorados de Basutolândia, Bechuanalândia, Suazilândia, Índias Ocidentais, Etiópia, Libéria, Haiti, EUA e Grã-Bretanha.

As resoluções se articulam ao redor das *independências*, a superação do imperialismo e da supressão da *linha de cor e segregação racial*, além de uma resolução especial contra o expansionismo da *União Sul-Africana*. O tratamento das resoluções é eminentemente *Pan-africano*, buscando uma frente comum e um tratamento que supere as divisões colônias.

<sup>324</sup> By its behavior, the European Left, with rare exceptions, has forfeited the right to leadership of the struggle against Imperialism. The delegates to the Fifth Pan-African Congress brought the spirit and purpose of a new leadership (PADMORE, 1947, p. 11)

<sup>325</sup> The Fifth Pan-African Congress calls on the intellectuals and professional classes of the colonies to awaken to their responsibilities. The long, long night is over. By fighting for trade union rights, the right to form cooperatives, freedom of the press, assembly, demonstration and strike; freedom to print and read the literature which is necessary for the education of the masses, you will be using the only means by which your liberties will be won and maintained. There is only one road to effective action – the organization of the masses. And in that organization educated Colonials must join.

Colonial and Subject Peoples of the World–Unite! (PADMORE, 1947, p. 7)



É característico o tratamento da *África Ocidental*, onde a “divisão francesa e britânica” não é colocada como diferença – como sucedia nos *Congressos* anteriores –, pelo contrário, esta justifica a necessidade de superar esta divisão, o que vislumbra o panorama político do *Pan-africanismo* que continuará, com uma marcada liderança da *África Ocidental*, revivendo a carga histórica *Pan-negrista* da região: “Que as divisões artificiais e as fronteiras territoriais criadas pelos poderes imperialistas, são passos deliberados para obstruir a unidade política dos povos Ocidentais africanos.” (PADMORE, 1947, p. 55, tradução nossa)<sup>326</sup>

O *Congresso Pan-africano de 1945* pode considerar-se a síntese dos *Paradigmas Garveyistas* e *Pan-africanistas*, nele se vislumbram os elementos gerais que compõem as futuras teorias da *Unidade Africana* e suas expressões nas políticas das independências. Sua grande inovação é a adoção de um aparelho conceitual sobre o imperialismo e a colocação dele como o *horizonte* temático e fenômeno estruturante da realidade africana.

Tematicamente constatamos nele uma transição da *questão racial* para o problema *imperial-colonial* como *código mestre*, que reconfigura o marco interpretativo da realidade *africana* e que representa o rompimento com a *ideologia colonial*.

---

<sup>326</sup> That the artificial divisions and territorial boundaries created by the Imperialist Powers are deliberate steps to obstruct the political unity of the West African peoples. (PADMORE, 1947, p. 55)

## 7. O Paradigma da *Négritude*.

Les jeunes Nègres d'aujourd'hui ne veulent ni asservissement, ni assimilation, ils veulent émancipation.

(CÉSAIRE, 2013a, p. 247)<sup>327</sup>

### 7.1 A política da unidade, a política da *Négritude*.

Um terceiro paradigma e desdobramento do *sentido da unidade africana* e do *Pan-Africanismo* em geral é sua expressão política-estética no movimento da *Négritude*. O movimento é uma forma particular de pensar e teorizar a unidade, ele significou a adoção de um vocabulário estendido e a proposição de um conjunto *civilizacional africana*, a descrição e experiência existencial do *Ser Negro* no mundo suposto como branco e a projeção de uma unidade *essencial* que permita o reconhecimento compartilhado de *África* e a constituição de um projeto *civilizacional* específico.

A *Négritude* não é um paradigma harmônico e uníssono, pelo contrário é diverso, nele se encontram as experiências de ruptura com a *assimilação* e a configuração político-cartográfica do mundo colonial francês, assim como também o sentido das novas unidades políticas nascentes, no *Caribe* e na *África*, como comunidades políticas e culturais tensionadas pelos princípios gerais de uma identificação racial heterogênea, um *internacionalismo negro*, e a metamorfose de uma solidariedade que progressivamente articula uma definição desse processo em seus próprios termos, na configuração do princípio da unidade *africana* em uma dialética de reconfiguração dos elementos que ordenam o vazio histórico que a *ideologia colonial* francesa deixou ao longo do conceito da *África*.

Os contornos de suas expressões e sua própria história tem suas origens no próprio *Pan-africanismo*, em seus processos, expressões e desejos. A *Négritude* participou ativamente da configuração dos paradigmas de *transição* antes explicitados, mas também é profundamente determinado por eles. Como paradigma de *transição* ele é uma tensão dependente da matriz de sentido da *África*, determinada pela configuração de suas imagens, seu fundo temático é a reconfiguração das identidades assignadas, na própria experiência existencial e social do que significa o *ser africano* e a própria *África*.

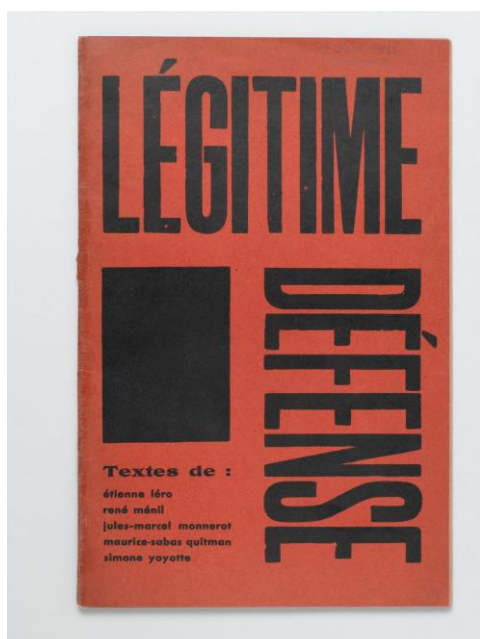
---

<sup>327</sup> Os jovens negros de hoje não querem nenhuma escravidão, nem a assimilação, eles querem a emancipação (CÉSAIRE, 2013a, p. 247, tradução nossa)

Como muito bem explicitaram os historiadores do *Pan-africanismo*, a *Négritude* é uma de suas expressões (BOUKARI-YABARA, 2014; GEISS, 1974; LANGLEY, 1973), com uma teórica comum, estruturada pelo princípio da unidade *africana*, ao qual responde ao longo de seus contextos sociais, na configuração de um conjunto explicativo particular que centra sua atenção na constituição de uma cultura da resistência à *assimilação*, incorporando elementos reconstitutivos e propositivos a um espaço africano, exclusivamente simbólico para alguns de seus participantes e político-material para outros.

A origem do conceito *Négritude* pode identificar-se com facilidade, na publicação em 1935 da revista *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro), como continuidade de um primeiro experimento da revista *Légitime Défense* (Defesa Legítima) (1932), publicadas por grupos de estudantes africanos e caribenhos na França, onde os nomes sugestivos falam por si mesmos, são documentos de expressão política, de solidariedade e de reconhecimento, dirigidos à configuração de uma presença *consciente* e de uma formação organizada dela (COLE, 2010; MILLER, 2010; KESTELOOT, 1963).

**Figura 10** – Capa do primeiro número da revista *Légitime Défense*, 1932



Fonte: (Bibliothèque Kandinsky)

**Figura 11** – Capa e primeira página do Jornal *L'Étudiant Noir*, 1935



Fonte : (Bibliothèque nationale de France – Gallica)

De fato, sabemos que a primeira utilização do conceito pertence ao artigo publicado por Aimé Césaire, *Nègreries: Conscience raciale et révolution social* (Nègreries<sup>328</sup>: Consciência Racial e Revolução Social), do terceiro número de *L'Étudiant Noir* de 1935, que dava continuidade ao artigo *Nègreries: Jeunesse Noire et Assimilation* (Nègreries: Juventude Negra e Assimilação)<sup>329</sup>, neles se expressa uma temática comum, a posição de resistência à política francesa da *assimilação cultural*, interpelando ao reconhecimento das contradições de seus argumentos, às expressões conflitantes de suas promessas e a capacidade de uma consciência *política unificada* como resposta a seus efeitos.

Quando Césaire nomeia a *Négritude*, o momento registrado da conceptualização do *paradigma*, se conecta seu sentido com a *revolução*, a transformação emancipadora do *todo*, ligada à proposição de uma consciência de *superação* da identificação racial e a uma transformação da própria base do conceito *Revolução* na reestruturação histórica deste, classicamente ligado à *classe*.

Assim, antes de fazer a Revolução e para fazer a revolução – a verdadeira –, a lâmina inferior destrutiva e não a agitação das superfícies, uma condição é essencial: romper o mecanismo de identificação das raças, arrancar os valores superficiais, apanhar dentro de nós o negro imediato, plantar nossa *négritude* (grifo nosso) como uma bela árvore até que ela tenha seus frutos mais autênticos (CÉSAIRE, 2013b, p. 250, tradução nossa)<sup>330</sup>

Na enunciação do conceito se sintetiza e relembra o traço particular *Pan-africano*, a busca e configuração de um novo *sujeito coletivo, histórico, revolucionário*? Nela a confluência de duas esferas dialéticas se implica na identificação de uma mais profunda capaz de transformar o processo e de criar sua base, esta é designada como a *raça*, mecanismo estruturante da identificação. A *Négritude* é em seu primeiro momento de enunciação a abertura para a configuração de uma consciência *política* que rompe com a exclusiva identificação clássica da *classe*, como determinante da *revolução*, procurando uma nova identificação, que contém a clássica, mas que se relativiza pelo reconhecimento de uma experiência imediata.

<sup>328</sup> *Nègreries* é o plural da palavra *Nègre*, a forma racista e pejorativa com que se designava na França aos *Negros*, seu uso é comum nas “teorias” raciais e, de fato, o uso de Césaire nestes artigos formam parte de um processo de reconversão do conceito a uma carga positiva, de orgulho e consciência política.

<sup>329</sup> Os dois textos citados de Aimé Césaire foram republicados em 2013 pelo n. 676 de *Les Temps Modernes*, intitulado: *Formalisme et littérature / Aimé Césaire, 1913-2013*, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2013-5.htm>

<sup>330</sup> Ainsi donc, avant de faire la Révolution et pour faire la révolution — la vraie —, la lame de fond destructrice et non l'ébranlement des surfaces, une condition est essentielle : rompre la mécanique d'identification des races, déchirer les superficielles valeurs, saisir en nous le nègre immédiat, planter notre *négritude* comme un bel arbre jusqu'à ce qu'il porte ses fruits les plus authentiques (CÉSAIRE, 2013b, p. 250).

De fato, como aponta Albert James Arnold (2013) esses textos podem-se caracterizar como uma crítica às *distinções raciais* da *assimilação*, mas não simplesmente a aquelas da relação *branco-negro*, também à superação da distinção interna, *nègres d' Afrique – nègres d' Antilles*, distinções da subdivisão da *assimilação*. Césaire concentra seus esforços na constituição de uma consciência *unificada*, que contém e afronta, em uma dupla experiência, a *racialização* e a *luta de classe*, a própria contradição do *todo* e não do representante, a *assimilação*.

Na proposição de Aimé Césaire há uma procura pela *autenticidade* e pela reconfiguração dos mecanismos de identificação, uma política além da proposição de uma *Nação* que se pensa como *unificada* – França –, mas que em sua cidadania se reserva a *identificação* francesa para uns, enquanto outros são identificados pela *raça* e como *sujeitos desterritorializados*. É aqui o ponto chave da interpretação que gostaríamos de propor: a procura de Césaire é uma *territorialidade política* determinada pela unidade *Negra*, um continente *Pan-africano*, além das fronteiras que funda uma procura pela concretização de uma *comunidade política consciente*. Nesses termos, Césaire articula um *sujeito revolucionário* a partir da experiência *desterritorializada*.

A proposição de Césaire é a síntese de uma longa história, nela se conjugam a história política *africana* e *caribenha* na França, um desenvolvimento que contém a conquista da cidadania nas *Communes* (Gorée, Dakar, Rufisque e Saint-Louis) junto a figura de Blaise Diagne, a formação das organizações comunistas e *Pan-africanas* nas primeiras duas décadas do século XX – marcadas pelo desenvolvimento da I Guerra Mundial e a crise da promessa da *cidadania* que esta implicou –, a confluência de uma literatura *africana* na França inaugurada pelo romance de René Maran, *Batouala. Véritable Roman Nègre* (1921) e da martinicana Suzanne Lacascade, *Claire-Solange, âme africaine* de 1924 (LAMBERT, 1993; LANGLEY, 1969; MILLER, 1993; NARDAL. J, 2002a; NARDAL. P. 2002c; SHARPLEY-WHITING, 2002).

Mais do que crise é a expressão de uma permanente *présence africaine* que contornava a França, em uma longa dialética de resistência e transformação. A *Négritude* de Aimé Césaire é síntese de uma longa formação política que refletiu globalmente as identificações conceituais interpostas pela *ideologia colonial*. O neologismo *Négritude* é o produto de uma tensão linguística interna, onde as palavras sintetizam as *dialéticas sociais* de *luta* e onde seus sentidos de são sujeitos a uma permanente *luta* por seu significado (VOLOSHINOV, 2014). O

conceito de *négritude* é a reconversão tensionada de um processo largo que as formas políticas permanentemente significaram ao longo do século XIX e XX.

Neste processo *L'Étudiant Noir* é um passo continuador de uma longa cultura de *neologismos* que registram esta *luta* pela palavra no contexto francês e global, além de compartilhar isto com o próprio *Pan-africanismo*, que é a ressignificação conceitual da *cartografia colonial* do espaço *África* para outra identificação que se pretende seja emancipadora: *Pan-África*. A *Négritude* é uma variante deste extenso processo, estudado ao longo desta pesquisa, sua densidade é determinada pela configuração de uma consciência da unidade *negra*, organicamente cruzada pela *razão negra* e a tensão *ideológico-discursiva* entre *negro* e *África*. Ela é uma reconfiguração mais desta tensão que incorpora a variante das subdivisões induzidas (*nègres d' Afrique - nègres d' Antilles; Martinicano - Senegalês; Évolué - Originaires*, etc.) no desejo de uma unificação político indenitária.

A história desta política da unidade na França é longa e registrada, desde a fundação do jornal *La Fraternité* pelo Benito Sylvain em 1890, passando pelo anticolonial *Le Paria* (1926) onde participaram figuras como Ho Chi Minh, *Le Messager Dahoméen* (1920) fundado por Louis Hunkarin (1886-1964), até a publicação de jornais de inspiração *Garveyista*, socialista e comunistas Negros como *Les Continents* (1924-1926), jornal de inspiração *Garveyista* fundado por Kojo Tovalou Houénou (1887-1936); *La Voix des nègres* (1926-1927), fundado por Lamine Senghor (1889-1927) onde já se reconfigurava o conceito de *nègres* em um conceito eminentemente político; *La Race nègre* (1927-1986) fundado por Tiémoho Garan Kouyaté (1902-1942) como continuidade da linha temática de *La Voix des nègres*; *La Cri des nègres* (1931-1935) fundando também por Kouyaté desde uma posição mais socialista.

Este longo registro chega até os antecessores diretos da *Négritude*, onde podemos apontar os jornais *La Dépêche africaine* (1928-1932) dirigido por Maurice Satineau deputado de Guadalupe de 1936 a 1940 e *La Revue du monde noir* (1931-1932) fundado por Emile Faure, Leo Sajous e Paulette Nardal.

Figura 12 – Capa e primeira página do jornal *La Dépêche africaine*, ano 1, n. 8, out. 1928



Fonte : (Bibliothèque nationale de France – Gallica)

Esses jornais tinham uma circulação além da França, os jornais *Garveyistas* e *comunistas* circulavam na África Ocidental e no Caribe, e assim como os antecessores da *Négritude*, serviram como um espaço de intercâmbio entre intelectuais caribenhos e africanos. *La Dépêche africaine* tinha como subtítulo “Grand organe républicain de correspondance entre les Noirs” (Grande órgão republicano de correspondência entre Negros), o que atribui um caráter de unidade aos próprios meios impressos, que se pensavam como o espaço da unificação do pensamento onde se realizava o princípio *Pan-africano* da necessidade de um conhecimento próprio, uma ciência e pensamento definidos na experiência de unidade e do reconhecimento, que superasse as visões fragmentadoras um espaço de “Études des Questions Politiques et Economiques Coloniales” (Estudos de questões políticas e econômicas coloniais) (LA DÉPÊCHE AFRICAINE, outubro 1928), que levara a uma cultura autônoma e unificada (LANGLEY, 1969; SHARPLEY-WHITING, 2002)

Neste quadro, os *dispositivos de conhecimento* são sensíveis, como formas de unificação e convergência que criaram uma cultura do reconhecimento mútuo, com o objetivo

implícito da formação de uma unidade *da resistência* que sob a procura de uma progressiva autonomia, permitisse concretizar uma consciência *crítica* e emancipadora da *situação colonial*.

Neste complexo podemos aprofundar mais, desagregando os elementos desta corrente, descritos até a agora como desdobramentos relacionais de uns e outros, e pertencendo a um núcleo comum, uma política da unidade que pretende a configuração de uma consciência *Negra* unificada ou de uma solidariedade *racial*, a que Aimé Césaire nomeia como *Négritude*, na procura de um *sujeito revolucionário*, além da própria *raça*.

## **7.2. Ligas e Comitês *Pan-africanos* na década de 1920.**

As raízes *Pan-africanas* mais explícitas deste desdobramento paradigmático, se encontram na própria dialética da busca e afirmação política da *cidadania Francesa* para os africanos e caribenhos, seu conseqüente fracasso – ou a expressão de suas contradições – e a organização política de sua *negação*. Nesse percurso, a política desenvolvida principalmente por Blaise Diagne, que procurava a extensão dos direitos de cidadania e uma política estendida de *assimilação* para as *communes*, tornou-se na participação militar de africanos na I Guerra Mundial, que recrutados por Diagne participavam em uma promessa de extensão da *nação* aos territórios “colonizados”, procurando uma reconfiguração do império *Frances*, no cumprimento de sua *mission civilisatrice* (missão civilizadora), sem suas antinomias internas, as reservas da cidadania.

Para 1920, a promessa *unificadora* de Diagne, que tinha alcançado algumas conquistas na reconfiguração da estrutura imperial, principalmente nas questões da representatividade na *communes*, não alcançava para resolver a *situação colonial*, sua estrutura e as formas de diferenciação social-*racial* que essa assumia em cada trecho de suas instituições. Diagne que tinha participado no *Congresso Pan-africano* de 1919, se transformava cada vez mais em uma figura conservadora, apologética do império e insistente no aprofundamento das políticas *assimilacionistas* (LAMBERT, 1993).

A situação mudou profundamente, o influxo das ideias políticas, intelectuais e movimentos anticoloniais na França de entre guerras, tinham transformado o panorama, junto ao fluxo de uma política *Pan-africana* já global – lembremos que para 1919 o primeiro *Congresso Pan-africano* já havia ocorrido em Paris – e o crescimento do *Garveyismo* ao



longo do *Atlântico Negro*, assim como a participação de um internacionalismo comunista cada vez mais crítico da questão nacional eram fatos em expansão (NARDAL, P. 2002c).

Nesse contexto, o desenvolvimento de uma primeira onda *Pan-africana* na França se expressou na organização de ligas e comitês de defesa dos *negros*, críticas das contraditórias promessas da *assimilação* e da própria figura de Blaise Diagne. Essas organizações podem ser relacionadas a três figuras centrais, lideranças e intelectuais desse momento particular, Kojo Tovalou Houénou (1887-1936) originário de Daomé; Lamine Senghor (1889-1927) originário de Senegal e Tiémoho Garan Kouyaté (1902-1942) originário do Sudão Francês.

Uma extensão da identificação paradigmática com os outros paradigmas de *transição* é um ponto particular deste processo, neles a conjunção de um paradigma específico concentrado na crítica da política da *assimilação* marcava a diferença com este influxo. O desenvolvimento destas posições – assim como Gratien Candace tinha feito nas intervenções dos *Congresso Pan-africanos* – expressavam uma crença na suposta “diferença” francesa na questão racial, acoplando essa conjeturada particularidade à estruturação de movimentos políticos baseados na solidariedade *racial* e na configuração de um programa político de ruptura com a *ideologia colonial francesa* e as condições exploratórias do império.

Nesta primeira onda convergem como pontos cardeais, uma forte influência e participação no *Garveyismo* e nas organizações comunistas, estruturando as visões políticas ao lado da configuração de uma teorização e filosofia da experiência particular, que se expressou principalmente na configuração dos neologismos de *nègre* em direção a um sentido articulador da consciência *política*, determinada pela experiência particular.

As organizações de solidariedade e participação política *Negra* na França tem uma longa história, como estudamos com Bénito Sylvain e sua participação na organização das associações de estudantes haitianos e a fundação do jornal *La Fraternité* em 1890, a forma e conteúdo das organizações políticas e sociais de apoio e militância foi continuada ao redor de uma solidariedade e *reconhecimento racial*.

Como continuadores dessa prática e já para a década de 1920 podemos identificar a Kojo Tovalou-Houénou originário de Daomé, que entre 1919 e 1925 participou ativamente nas organizações críticas ao *racismo* e a política da *assimilação*, organizadas junto a Rene Marán. Em 1924 fundaram a LUDRN e o jornal *Les Continents* (1924-1926), articulando sua militância aos grupos comunistas franceses, mas principalmente ao *garveyismo*, do qual

Tovalou-Houénou participou ativamente, defendendo a constituição de um país e poder nacional Negro (EGONU, 1981; GEISS, 1974; LANGLEY, 1969).

Nessa relação, as diferenças entre Marán e Tovalou-Houénou eram marcadas. Marán que em 1921 tinha criticado ao projeto colonial francês ao expor suas contradições no renomeado romance *Batouala. Véritable Roman Nègre* (1921)<sup>331</sup>, apresentava uma visão crítica ambivalente que defendia a ideia da *assimilação* e da própria diferença francesa na questão racial, em 1921 se dirigia ao poder colonial da seguinte forma no prólogo de seu romance:

Você constrói seu reino sobre cadáveres. Tudo o que você quiser, seja lá o que fizer, você se move na mentira. À sua vista, as lágrimas de nascer e a dor de gritar. Você é a força que prevalece direto. Você não é uma tocha, mas um incêndio. Tudo o que você toca, você o consome... (MARAN, 1921 p. 11, tradução nossa)<sup>332</sup>

Em relação a Tovalou-Houénou, Marán era uma figura intelectual central que tinha inaugurado historicamente – junto a Suzanne Lacascade – uma literatura *Negra*, crítica das expressões e experiências coloniais na França (MILLER, 1993; SHARPLEY-WHITING, 2002), das quais sua militância era um desdobramento. Sua perspectiva não se caracterizava por defender uma ruptura com a *situação imperial*, de fato, sua posição era marcada por uma defesa e crença no projeto *nacional* (GEISS, 1974), que para 1940 – no meio da II Guerra Mundial – se expressava assim da França: “Hoje, como ontem, a França nunca adotou a massa dos preconceitos que constituem o que agora é chamado de *racismo* (MARAN, R; COOK, W, 1940, p. 28, tradução nossa)<sup>333</sup>.”

Kojo Tovalou-Houénou era uma figura mais próxima ao garveyismo e ao *Pan-negrismo*, sua perspectiva foi, desde 1923, mais achegada dos grupos comunistas e anticoloniais (PCF- Union Intercoloniale) identificando-se com uma crítica mais radical da França. De fato, nele podemos identificar o núcleo articulador da LUDRN e da própria *Les Continents*, que se caracterizavam por uma atuação eminentemente *Pan-negrista* e uma identificação *Garveyista*, expressa no próprio uso do adjetivo *Universelle* (Universal) para designar uma política abrangedora, além das identificações imperiais. (EGONU, 1981; GEISS, 1974; LANGLEY, 1969; YOUNG, 2003).

<sup>331</sup> O romance de Rene Marán obteve o Prêmio Goncourt – um dos prêmios mais reconhecidos da literatura francesa – em 1921.

<sup>332</sup> Tu bâtis ton royaume sur des cadavres. Quoi que tu veuilles, quoi que tu fasses, tu te meus dans le mensonge. A ta vue les larmes de sourdre, et la douleur de crier. Tu es la, force qui prime le droit. Tu n'es pas un flambeau mais un incendie. Tout ce à quoi tu touches, tu le consumes... (MARAN, 1921 p. 11)

<sup>333</sup> Today as yesterday, France has never adopted the mass of prejudices which constitute what is now called *racisme* (MARAN, R; COOK, W, 1940, p. 28)

Esta identificação será exemplificada abertamente com sua participação no *Congresso internacional* da UNIA (1924) em Nova York, onde representará uma certa corrente francesa do *Garveyismo*, apontando em seu discurso as particularidades “não racistas” da França, em contraposição ao racismo nos EUA (LANGLEY, 1969; YOUNG, 2003). No plano teórico seus desenvolvimentos se centraram na procura de um conteúdo da *identificação* e da solidariedade *Negra*, nele a publicação em 1921 de seu livro em dois volumes, *L’Involution des metamorphoses et des métempsychozes de l’univers, involution phonétique ou méditations sur les métamorphoses et les métempsychozes du langage* (Involução de metamorfoses e metempsicoses do universo, involução fonética ou meditações sobre as metamorfoses e as metempsicoses do idioma), será a síntese desta teorização.

O livro, quase mítico por seu conteúdo como pela atual dificuldade de acesso, centra seu objeto de estudo na unidade tensional entre língua e cultura, com o objetivo de “[...] levar as identidades complexas e irreduzíveis do sistema evolutivo universal de volta à sua identidade homogênea primitiva” (LANGLEY, 1969, p. 72, tradução nossa)<sup>334</sup>.

*Le Continents* e a LUDRN significaram um primeiro momento de rompimento crítico e aberto com a política da *assimilação*, discutindo a representação de Diagne e propondo uma maior pressão ao regime colonial. É a primeira articulação do *garveyismo* na França e de uma política da unidade, com contornos *Pan-negristas* em sua identificação e em sua prática.

De fato, estes funcionaram como ponte com as ideias afro-americanas na publicação recorrente de informações da África e suas diásporas, assim como a publicação de textos de vários representantes do *Renascimento de Harlem*, como Alain Locke (EGONU, 1981). Seu caráter *Pan-africano* salta à vista no uso de nomes como *Continents*, onde se procura redefinir uma geografia política unificada e uma política cooperativa.

A desaparecimento da LUDRN pela persecução colonial em 1926, se precipitou pela denúncia da administração colonial de Daomé da LUDRN, de alimentar protestos no território. Em 1925 o arresto de Tovalou-Houénou colocou o fim da organização (EGONU, 1981; LANGLEY, 1969, 1973). A organização encontrou sua continuidade na fundação da CDRN em 1926, com um caráter mais crítico e uma estreita relação com o PCF e os sindicatos.

---

<sup>334</sup> [...] to bring the complex, irreducible individualities of the universal evolutionary system back to their primitive homogeneous identity (LANGLEY, 1969, p. 72)

Esta nova organização era dirigida por Lamine Senghor, antigo ativista da *Union Inter-Coloniale* e afiliado ao PCF desde 1923. Em termos gerais a CDRN pode caracterizar-se como uma organização abertamente anticolonial, que participava ativamente na organização sindical e na articulação de uma frente política Negra, estruturada pela teoria da organização *leninista* e sua articulação a uma matriz *Garveyista*, que ao longo de sua atuação política exibiu uma política *Pan-negrista*, por defender uma identidade *Negra* global compartilhada, além da suposta identidade francesa.

Em seu jornal *La Voix des nègres* (1926-1927) e seu sucessor *La Race nègre* (1927) se encontram os mesmos esforços de ressignificação da linguagem, na reconfiguração do sentido *nègre* para um sentido político positivo, articulando-se como uma política explícita de reabilitação cultural no projeto da CDRN. A organização continuou sustentando uma política *Pan-negrista*, inaugurada por sua antecessora, servindo como ponte para a socialização da figura de Garvey e as ideias *Garveyistas* na França e no Ocidente da África, informando regularmente sobre os acontecimentos Afro-americanos nos EUA, as organizações de estudantes africanos em Londres e a política anticolonial na Ásia (LANGLEY, 1969; YOUNG, 2003)

Na mesma linha que a LUDRN, a CDRN caracterizou-se por uma aproximação a organizações de esquerda francesas, mas seu objetivo permaneceu na configuração de uma frente autônoma Negra marcada por uma agenda crítica ao *assimilacionismo* e a Blaise Diagne, na configuração de uma consciência política independente, ali a força de sua simpatia com o *garveyismo*. De fato, as acusações dos franceses à organização partiam de uma suposta definição do grupo como se fosse *comunista*, que conseqüentemente a sua identidade política autônoma, foram rejeitas pela CDRN, identificando sua autonomia em uma crítica direta ao tratamento da questão colonial por parte da Segunda Internacional (LANGLEY, 1969)

Para 1927 a morte de Lamine Senghor não significou o fim dessas práticas, mas a constituição de uma terceira organização, a LDRN, dirigida por Tiémoho Garan Kouyaté (1902-1942). Seus contornos e programas eram ainda mais *Pan-africanos* do que as organizações anteriores, definindo-se em termos anticoloniais e procurando fortalecer uma política *Pan-negrista* mais marcada que passava por uma estrita relação com os grupos comunistas franceses, mas com uma maior identificação de autonomia, conferindo a seu programa uma agenda de adesão aos grupos *Garveyistas*, *Pan-africanos* e aos Estados clássicos do *Pan-negrismo* (Libéria e Haiti) (GEISS, 1974; LANGLEY, 1969; YOUNG, 2003).

Na mesma linha de suas antecessoras, a expressão de uma política da linguagem é explícita, organizando sua política ao redor do objetivo de transformação da linguagem racista para a formação de uma consciência *racial* autônoma. Seu jornal, *La Cri des nègres* (1931-1935) funcionava neste sentido, alimentado as mesmas práticas de informação dos jornais predecessores, informado permanentemente os acontecimentos *racializados* nos EUA, na Europa e África, dirigido aos trabalhadores Negros na França e circulando na Costa Ocidental Africana.

A CDRN terá uma participação *Pan-negrista* progressivamente maior, representada pela relação mantida com figuras como George Padmore e W. E. B. Du Bois a quem Kouyaté convidou em 1929 sem êxito – pelo confisco da carta por parte da polícia Francesa – e outras organizações centrais como a organização nacionalista argelina, *Étoile Nord-Africaine* crítica da invasão a Abissínia. A chegada da II Guerra Mundial e a instalação do regime de Vichy na França terminará esta primeira etapa de *Pan-africanismo*, simbolicamente representada pela execução de Tiémoho Garan Kouyaté pelos nazistas, durante a ocupação francesa (GEISS, 1974; LANGLEY, 1969, 1973; YOUNG, 2003).

### **7.3. Négritude: continuidade e reconfiguração.**

A II Guerra Mundial não só foi o final da primeira etapa expressiva do *Pan-africanismo* na França, também foi o ponto propulsor para uma reconfiguração de seus elementos na articulação de uma experiência política e filosófica ajustada a uma maior experimentação das formas de identificação, partindo da história política e de uma longa tradição de reformulação, desconstrução da política da *assimilação* e das próprias ideias do império. A expressão sintética desta *desconstrução* foi uma política da linguagem<sup>335</sup>, que encarnou o neologismo como expressão simbólico-política geral, a *Négritude* pode ser compreendida como uma nova *situação* que contém a anterior, uma sobreposição particular e continua.

Como colocamos no começo deste capítulo, ao explorar a significação do conceito em sua primeira enunciação e em sua conexão histórica profunda, a *Négritude* contém as formas políticas de unidade e *cooperação* na articulação de uma estética particular que se constituiu a partir da indagação do próprio núcleo dessa unidade e na procura de um conteúdo de referência que permitirá conceituar a experiência político-existencial da fragmentação e

---

<sup>335</sup> Um estudo aprofundado da linguagem neste contexto pode encontrar-se em: (FANON, 2008)

divisão, instalada pela *racialização* e a exclusão francesa. Ela responde também ao vazio deixado pela etapa *Pan-negrista* da década de 1920, pelo qual procura uma reconstrução de uma forma de reconhecimento cultural e político que encarna a conjunção entre a experiência existencial e sua articulação à reconstrução de um passado, seja focado na África ou seja focado no Caribe.

Os contornos do contexto francês da unidade eram explicitamente dados pela *raça* e não por uma referência centralizada na *África*, como o espaço resolutivo dos conflitos ou a geografia capaz de *territorializar* um projeto político emancipador, contrariamente ao *Pan-negrismo* afro-americano, as ligas e comitês de defesa, sempre estiveram relacionadas a uma política reformista da *Nação* francesa, no aprofundamento dos direitos da cidadania e na reforma de seu projeto de *Nação*, que se percebia como incompleto, com a exceção de Kojo Tovalou-Houénou que defendeu um Estado independente em Daomé e um estado africano. Ainda assim, a tensão interna entre a crítica da *assimilação* não configurou os mesmos contornos do *Pan-Negrismo* e se definiu mais como uma política da unificação interna e da *reabilitação* cultural, nesse complexo contraditório e ambivalente (LAMBERT, 1993).

Esses contornos e características específicas da primeira onda se podem interpretar como um dos núcleos estruturantes do advento da *Négritude*, a formação de uma consciência política e estética de transformação das diferenças assignadas dentro do próprio complexo *racializado* e *homogeneizado*, expressava também uma lógica interna de fragmentação e identificação variada dentro do próprio complexo homogeneizado, o exemplo é que o martinicano ideologicamente se identificava como “mais assimilado” ao senegalês, etc., as variantes se repetiam em distintos níveis de identificação (FANON, 1955; LAMBERT, 1993; NARDAL, P. 2002c; SHARPLEY-WHITING, 2002).

Diante dessas condições, nossa tese defende que uma política da unidade, *Pan-negrista* e *internacionalista* não podia identificar-se nos mesmos termos que nos EUA, onde a homogeneização racial passava por uma classificação binária<sup>336</sup>. Na França a insistência das *intelligentsias* caribenhas (Antilhanas) e africanas passava pela resolução interna desta divisão e a configuração de uma identidade política unificada, por isso a insistência na identificação de neologismos *unificadores* e políticos.

---

<sup>336</sup> Ponto discutido por Marcus Garvey, como analisamos no capítulo 5.

Genealógicamente os primórdios da *Négritude*, encarnados nos trabalhos de Jane Nardal e Paulette Nardal<sup>337</sup> – ambas martinicanas – na *Dépêche africaine* e na *Revue du monde noir*, colocavam e percebiam esta lógica interna. Ao descrever o desenvolvimento de uma política *internacionalista negra* na França e suas complexidades, Jane Nardal no texto intitulado *Internationalisme noir* de 1928, texto brilhante e obrigatório para compreender todo nosso percurso, apontava:

Os Negros de todas as origens, de diferentes nacionalidades, costumes e religiões, sentem vagamente que, apesar de tudo, pertencem a uma mesma raça. Anteriormente, os negros mais assimilados olharam arrogantemente sobre seus irmãos, acreditando-se certamente como uma espécie diferente do que eles; por outro lado, certos Negros que nunca deixaram o solo africano para serem levados à escravidão, desprezavam os de base, aqueles que pelo capricho dos brancos, haviam sido escravizados, então liberados, então moldados na imagem do homem branco (NARDAL, J, 2002a, p. 105, tradução nossa)<sup>338</sup>

Nardal expressa a dicotomia interna e o próprio princípio promotor da *Négritude*, a necessidade de resolver as diferenças fabricadas que impedem uma política da unidade. No contexto francês de seu desenvolvimento, a *desagregação* política e a configuração de um sistema colonial diferenciador que define ao martinicano, guadalupense e guianês como *antilhanos-assimilados* e aos africanos como fora desta suposta *distinção*.

Frantz Fanon analisou a profundidade desta dicotomia no artigo *Antillais et Africains* (1955), identificando nela *complexes affectifs* (complexos emocionais) divisórios das experiências do *Ser Negro*, que desenvolviam dinâmicas racializadoras internas: “Digamos também que essa posição dos antilhanos foi autenticada pelo europeu. O Antilhano não era um Negro, era um antilhano, ou seja, um quase metropolitano. Por esta atitude, o branco deu razão aos antilhanos em seu desprezo pelo africano. Em suma, o Negro morava na África” (FANON, 1955, p. 264, tradução nossa)<sup>339</sup>

---

<sup>337</sup> Graças às pesquisas de Tracy Denean Sharpley-Whiting (2002) e Tanella Boni (2014), que adotaram uma abordagem de gênero para a leitura histórica e genealógica do desenvolvimento da *négritude*, podemos incorporar plenamente às intelectuais da *négritude* no desenvolvimento do movimento, sua estética e filosofia.

<sup>338</sup> Blacks of all origins, of different nationalities, mores, and religions vaguely feel that in spite of everything they belong to one and the same race. Previously the more assimilated blacks looked down arrogantly upon their colored brethren, believing themselves surely of a different species than they; on the other hand, certain blacks who had never left African soil to be led into slavery looked down upon as so many base swine those who at the whim of whites had been enslaved, then freed, then molded into the white man’s image (NARDAL, J, 2002a, p. 105)

<sup>339</sup> Disons aussi que cette position de l’Antillais était authentifiée par l’Européen. L’Antillais n’était pas un nègre, c’était un Antillais, c’est-à-dire un quasi-métropolitain. Par cette attitude le blanc donnait raison à l’Antillais dans son mépris de l’Africain. En somme le nègre habitait l’Afrique (FANON, 1955, p. 264)

Resolver esta dicotomia era necessária para a fundação de qualquer política *Pan-africanista*, homogeneizar a experiência do *Ser Negro* era um passo necessário para uma consciência *política*, mas, como? Essa era a questão imperiosa, como reconstruir uma existência política tensionada e autônoma que mostrasse e superasse as *formulas ideológicas* que criavam o status e a divisão, em sujeitos definidos pelo contexto colonial como *racializadamente* homogêneos.

A *Négritude* é uma desconstrução desta diferença e, mais especificamente começa como a desconstrução da própria identidade do *Antilhano*, a suposta variação que divide a possibilidade de uma consciência *política* unificada. Como explicamos no início, esse é o foco dos primeiros artigos de Aimé Césaire. Mas antes de Césaire, *La Dépêche africaine* e *La revue do Monde Noir* já tinham começado este complexo processo, Jane Nardal e Paulette Nardal desconstruíam e analisavam em suas páginas as contradições dessas identidades desde 1928, contornando a potencialidade de uma identificação unificada em contraposição à própria *assimilação*. Deste percurso Jane Nardal (2002a), ao desenhar os contornos de um *internacionalismo negro* conceitua a *Afro-latinidade*<sup>340</sup> e com ela a configuração de identidades alternativas conectadas com África (SHARPLEY-WHITING, 2002).

*Légitime Défense* (Defesa Legítima) organizado por René Mênil e Étienne Léro e, *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro) por Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, são continuidades deste processo, na primeira o tema da *autenticidade* e *antilhanidade* confluem, na segunda a *assimilação* é já o objeto de uma transformação profunda, parafraseando a Kabengele Munanga (1986) ela significa um espaço de *reagrupamento* de todos os estudantes Negros de Paris na proposição de uma consciência *unificada*.

Aimé Césaire descreve essa experiência em toda sua complexidade existencial em seu grande poema de 1939, *Cahier d'un retour au pays natal* (1956) (Diário de um Retorno ao País Natal) onde se expressam os contornos dessa contradição existencial e onde se abre a pergunta do pertencimento como um debate expositor das *identidades racializadas* e das condições do *racismo*.

Neste quadro podemos ver que a *Négritude*, em um primeiro momento, pode entender-se como uma estratégia para retirar as *máscaras brancas* e configurar uma consciência

---

<sup>340</sup> Este conceito será acoplado ao desenvolvimento teórico de Léopold Sédar Senghor SHARPLEY-WHITING, 2002).



*política unificada* (FANON, 2008). Ela terá um desenvolvimento mais complexo a partir daqui, reconfigurando não só sua experiência, mas desejando a transformação da totalidade do projeto, como vem apontar Eduardo Grüner ao analisar o *Cahier d'un retour au pays natal*: [...] do que se trata agora é de se encarregar de uma inclusão “revolucionária” no triângulo moderno [Europa-América-África], para explodir sua própria lógica desde dentro (GRÜNER, 2016, p.238, tradução nossa)<sup>341</sup>

Nosso objetivo não é esgotar nem entrar na análise literária, necessária, ampla e rica e que tristemente escapa a capacidade desta pesquisa pelo alcance e foco de nosso objeto. Nosso objetivo é contornar uma *política Pan-negrista* inscrita na *Négritude*, a qual, como defendemos ao longo da pesquisa, apresenta uma *teoria* da unidade que se desdobra das bases *Pan-africanas*. Neste sentido, a configuração desta teoria articulará como centro de seu significado a África, como referente político, tentando construir uma teoria de sua unidade, uma *teoria da négritude* expressa principalmente na obra de Léopold Sédar Senghor, onde se definirá uma matriz africana compartilhada chamada “*Civilization Nègro-Africaine*” (Civilização Negro-africano) cruzada por um discurso antropológico particular.

A *Négritude* é depois de seu percurso crítico ao *ser Antilhano* e a experiência fragmentadora racista do colonialismo francês, um desejo de contribuição e construção de um novo *Ser* ou *Sujeito*, que na mesma linha que o *Pan-Negrismo*, é imaginado no controle das potencialidades da modernidade no processo de acoplamento a um complexo cultural mais profundo, remarcando sua autenticidade e emancipando a “civilização não universal” (MUNANGA, 1986). De fato, a tensão entre o *particular* e o *universal* será um eixo estruturante de sua proposição chave: uma *civilização universal*, o produto proposto por Senghor (1962, 1963, 1967) como o objetivo final da *Négritude*.

Podemos afirmar que a *Négritude* tem seus próprios desdobramentos e tomará diversos significados, em alguns casos continuará relacionada ao conceito *antilhano*, com seus desdobramentos na compreensão do *haitiano*, *martinicano* e do Caribe em geral, pensemos nos trabalhos de Aimé Césaire e sua reconfiguração da figura do *Calibã* em *La Tragédie du roi Christophe* (1970), nos trabalhos de Suzanne Césaire e a revista *Tropiques* (1941-1945) ou na antologia da obra de René Ménil: *Tracées: identité, négritude, esthétique aux Antilles* (1981).

---

<sup>341</sup> [...] de lo que se trata ahora es de hacerse cargo de una inclusión “revolucionaria” en el triángulo moderno, para hacer estallar desde adentro su propia lógica (GRÜNER, 2016, p.238).

Mas também será política, filosófica e teórica para a construção dos Estados-Nação africanos e para a proposição de um complexo cultural africano *unificado*, que no desdobramento da experiência da década de 1930, se instalará como uma política da identificação mútua, no melhor sentido *Pan-africano*. Para Senghor a *Négritude* é precisamente isto o “conjunto dos valores da civilização do mundo negro” (SENGHOR, 1963, p. 10, tradução nossa)<sup>342</sup>, um conceito da unidade e da unificação, que como explicaremos na próxima parte, se instalará como o eixo teórico estruturante da construção da *Nação Senegalesa* e da proposição de uma federação africana.

Jean Paul Sartre diz nestes termos que “A *Négritude* aparece como [...] uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia branca é a tese; A posição da *Négritude* como um valor antitético é o momento da negatividade” (SARTRE, 1964, p. 49, tradução nossa)<sup>343</sup>, em parte seu argumento caracteriza geralmente a experiência do *racismo*, mas não descreve a complexidade e alcance do princípio de unidade e unificação interno a sua proposição e desenvolvimento, central para compreendê-la. Nestes termos teríamos que dizer que: “Retornar ao entrelaçamento da *Négritude* e a filosofia é compreender todas as apostas de uma conexão estabelecida entre uma cidade, uma data e uma “condição subjetiva”: Paris, 1931 e a “condição subjetiva” do sujeito negro, africano.” (KISUDIKI, 2014, p. 3, tradução nossa)<sup>344</sup>

Em síntese a *Négritude* é uma abstração, no entanto, seu objetivo é abstrair as diferenças internas ao conjunto social racializado pela *situação colonial* na procura de constituir uma consciência *política unificada*. Seus desdobramentos definiram esta consciência em diversos sentidos, no campo *africano* será com a proposição de uma unidade *africana* que desde os próprios primórdios de seu desenvolvimento, articulará uma *imaginação da África unificada*, incorporando a reconfiguração epistêmica da Antropologia da África centrada na proposição de uma potencialidade cultural.

Nela a redefinição do “primitivo”, instalada na antropologia por Lucien Lévy-Bruhl (1922), passará por uma relativização do conceito na proposição de uma potencialidade inscrita em seu sentido, L. Frobenius (1928, 1952), Maurice Delafosse (1922) e Evans

<sup>342</sup> [...] simplement, l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir. (SENGHOR, 1963, p. 10)

<sup>343</sup> [...] Negritude appears like the up-beat [unaccented beat] of a dialectical progression: the theoretical and practical affirmation of white supremacy is the thesis; the position of Negritude as an antithetical value is the moment of negativity (SARTRE, 1964, p. 49).

<sup>344</sup> Faire retour sur l'entrelacement de la *Négritude* et de la philosophie, c'est saisir tous les enjeux d'une connexion qui s'établit entre une ville, une date et une « condition subjective » : Paris, 1931, et la « condition subjective » du sujet noir, africain (KISUDIKI, 2014, p. 3)

Pritchards (1972) vão propor um caminho alternativo, que se somaram às publicações de Placide Tempels (1965) e M. Griaule (1975), como influências diretas dos autores da *Négritude*<sup>345</sup>, das quais partirá a configuração de uma reabilitação da África nos termos da diferença e na potencialidade<sup>346</sup> (SENGHOR, 1979), Valentin Y. Mudimbe descreve assim este contexto epistêmico antropológico:

"[...] a teoria universal que cada comunidade humana expressa à sua maneira e de acordo com suas próprias necessidades. A “filosofia” seria sempre e em todos os lugares particular na sua manifestação cultural e histórica, e universal em sua essência (MUDIMBE, 1988, P. 76, tradução nossa)<sup>347</sup>

Este será o princípio articulador da *Négritude*, uma filosofia e teoria cruzada por uma imaginação *unificada* e diferencial, como complexo *civilizacional*, distinto mais promotor de uma *civilização universal*, humanista, na reconfiguração de uma África unificada. Como apontou Souleymane Bachir Diagne (2014) esta expressão pode entender-se no pensamento de Senghor como uma tensão progressiva entre o “radicalmente outro” lévy-bruhliano e o bergsonismo de “uma mesma *humanidade*”.

No final, o problema colocado ao longo do *paradigma* dirige a pensar em um problema ontológico, que de fato, na visão de Senghor se caracteriza como princípio essencialista, ao definir o sujeito da *civilização negro-africana*. No início, assim como em seu desenvolvimento, a *Négritude* procura a desconstrução da identidade dividida assinada, mas também a construção de um sentido unificado, *négritude* como consciência *política*, que como acusam seus críticos torna-se na proposição de uma exclusiva *ontologia* do *Ser Negro* e, com isso um certo essencialíssimo, que repete a promessa política sem concretiza-la, em resumo a ênfase política vira em uma *ontologização* do problema. (ADOTEVI, 1998; CAMARA, 2005; DESPESTRE, 1996; IRELE, 1965b; LE BARON, 1966; MAFEJE, 1990; MUDIMBE, 1988; MUNANGA, 1986)

O desenvolvimento do paradigma alcançará uma maior transcendência durante a década de 1940 e depois, alimentando os contornos de uma unidade *política* e *intelectual*, que procurará incessantemente a configuração de seu conteúdo e de sua dialética desconstrução-

<sup>345</sup> Neste ponto temos que somar ativamente o essencial livro de Jean Price-Mars, *Ainsi Parla l'Oncle: Essais D'Ethnographie* (1928) que poderíamos apontar como um paradigma alterno a este percurso, ele mesmo pode ser estudado como um produto compreensivo da dicotomia da diferenciação explicada anteriormente, entre África e o Caribe (DEPESTRE, 1968).

<sup>346</sup> Note-se a similitude com os Pan-negristas Afro-americanos, enquanto a constituição de uma imaginação da *África* como potencialidade redentora (ver cap. 1)

<sup>347</sup> “[...] universal theory that each human community express in its own way and according to its own needs. The “philosophy” would be always and everywhere particular in its cultural and historical manifestation, and universal in its essence. (MUDIMBE, 1988, P. 76)

construção, intervindo profundamente nos processos de *invenção da África* e constituindo permanentemente uma política da unidade. Desde a fundação da afamada revista *Présence Africaine* em 1947 por Alioune Diop até a organização do I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros em Paris entre o 19 e 22 de setembro de 1956 e sua segunda edição em Roma, de 26 de março a 1 de abril de 1959, sob o nome “A Unidade das Culturas Negro africanas”, síntese de um *Pan-africano* até aqui analisado.

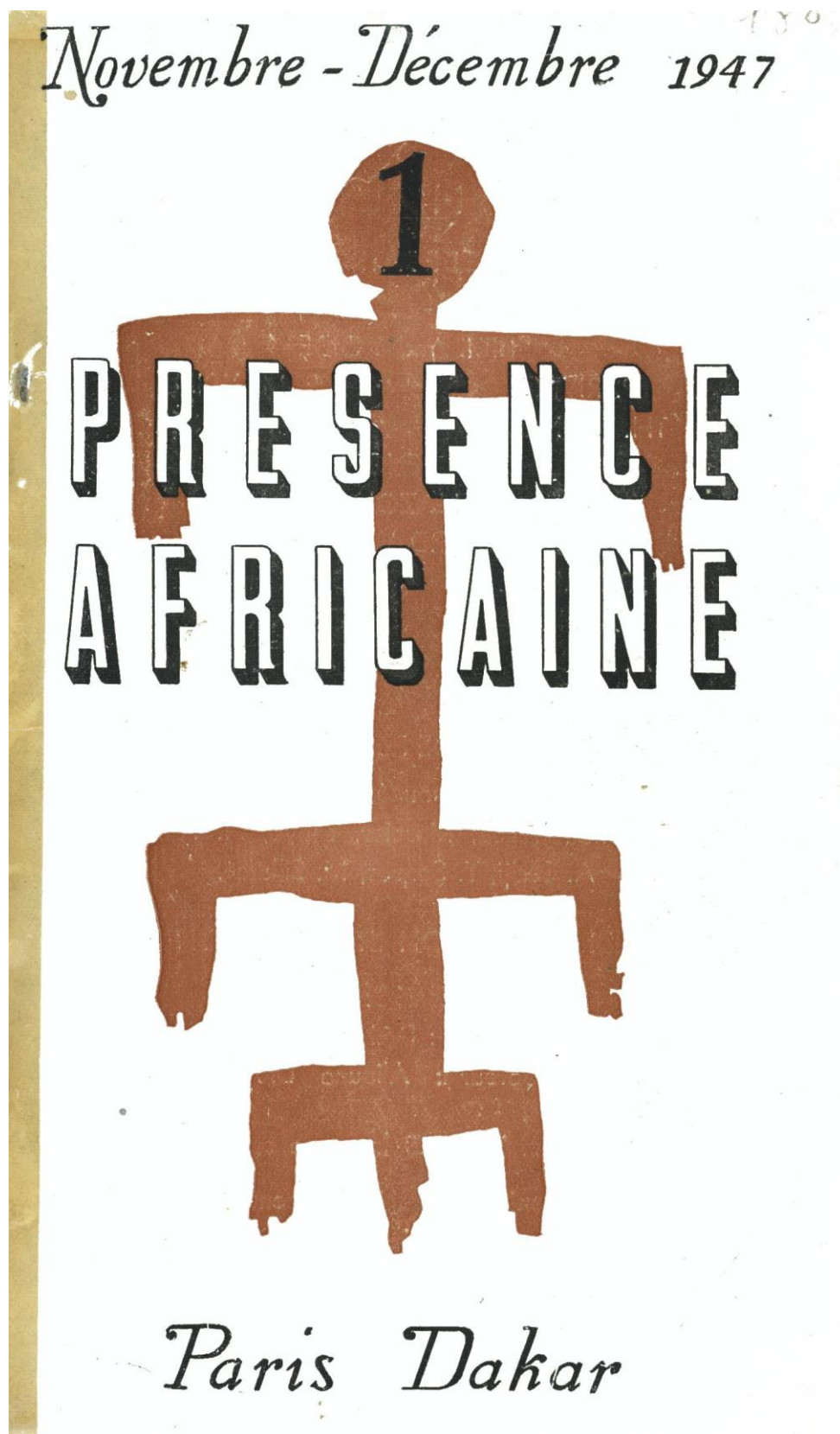
Mas, especificamente, em nosso tempo, a independência política dos povos precisa ser salvaguardada pela independência econômica e cultural. Isso significa que os povos subdesenvolvidos devem construir *sua própria* unidade (Grifo Nosso). A sua fraqueza natural exige a sua solidariedade. Este renascimento dos povos Negros é principalmente a tarefa dos líderes políticos. Isto é também a tarefa dos homens de cultura. (PRÉSENCE AFRICAINE, 1959, p. 4, tradução nossa)<sup>348</sup>

---

<sup>348</sup> But, specifically, in our time, the political independence of the peoples needs to be safeguarded by economic and cultural independence. That means that the under-developed peoples must construct their own unity. Their natural weakness demands their solidarity.

This renaissance of the coloured peoples is primarily the task of the political leaders. It is also the task of the men of culture ((PRÉSENCE AFRICAINE, 1959, p. 4)

Figura 13 – Capa do primeiro número da revista *Présence Africaine*, 1947



Fonte: (Présence Africaine, No. 1, Novembre - Décembre 1947)

## **PARTE IV**

Pan-africanismo nas *independências*: Teorias e Horizontes

## Introdução

Devemos evitar dois perigos: o oportunismo, que é uma excessiva submissão aos fatos, e o verbalismo, que acredita na efetividade dos *slogans*. Os fatos são transitórios: é preciso substituí-los no seu contexto histórico, interpretá-los dinamicamente. Os *slogans* são simplificadores: deformam a realidade, substituem-na por imagens analógicas, mesmo que as situações não sejam idênticas. (SENGHOR, 1965, p. 14)

Antes de começar a analisar o marco geral *Pan-africano* nos contextos das *independências* e *Pós-independências*, gostaríamos de colocar um desafio metodológico e teórico, a maneira de introdução: é possível estudar os sistemas e relações conceituais do *Pan-africanismo* desde um plano teórico? como uma *Teoria Geral*? Além, mais específicos, existe uma *Teoria Geral Pan-africana* ou pelo menos alguns elementos compartilhados pelas diversas propostas do *Pan-africanismo* ou *Unidade Africana*, neste período?

Esse desafio vai conectado a outra pergunta, há alguma diferença substancial de caráter cultural ou social que exige um estudo separada das ideias de *Unidade Africana* entre ex-colônias francesas e britânicas? Ou, seus sistemas teórico políticos, culturais e sociais de *Unidade* compartilham elementos, além de uma suposta diferença “colonial-cultural”?

Para começar a responder a esse desafio e estes questionamentos teríamos que caracterizar primeiro, os elementos gerais que nos permitem colocar a possibilidade de referir-se a uma suposta *Teoria Geral Pan-africana* ou da *Unidade Africana*, tomando em conta as tensões ideológicas, teóricas e históricas colocados ao longo da nossa análise do *Pan-africanismo*. Deve ser explicitado que esta parte será antes de tudo um estudo *teórico*, retomará os elementos histórico-conceituais colocados anteriormente, no desejo de mostrar o sistema que estrutura o *objeto enigmático* da *unidade africana* e que estrutura o sentido da *unidade africana* no contexto das instituições políticas que operam a partir das independências, na territorialidade africana.

Como foi explicado ao longo da pesquisa, existe uma *ideia de* unidade que se projeta transversalmente ao longo das filosofias políticas, teologias e teorias que estruturam a *biblioteca Pan-africana*, no conteúdo do conceito *África* e das formas hegemônicas que expressam seu sentido. A *ideia de África* e sua invenção opera como um método estruturante dos horizontes de libertação ou emancipação projetados nela e, portanto, dá um caráter *abstrato* a um espaço social, cultural e geográfico que tende a se encaixar em projetos particulares e visões que pretendem ser *totalizadoras*.

Para a pergunta sobre a existência de uma *Teoria Geral Pan-africana*, podemos responder tentativamente de forma positiva. O objetivo desta parte é analisar os elementos do que chamamos uma *Teoria Geral Pan-africana das Independências* que, reconfigura os contornos do *Pan-africanismo*. Esta é compartilhada nas visões da *Unidade*, com princípios básicos e pontos de partida teóricos, para a construção dos mecanismos da unificação *continental*.

A teoria não é nova, de fato, contém os elementos históricos da *Pan-África* e do *Pan-negrismo*, em alguns pontos tenta superar sua base de *política* clássica – a *raça* – e em outros continua unido à clássica visão mítica e generalizadas de uma *África unida* por essência, extensiva a *uma personalidade* e cultura compartilhada.

Destarte, este *Pan-africanismo* e está *Pan-África* se constrói ao redor dos sentidos e significados históricos da *tradição*, mas criando uma armadilha teórico conceitual nova, que procura explicar e conformar um ponto meio de unidade *social harmônica*, entre os elementos endógenos e exógenos aos contextos sociais, políticos e econômicos das realidades africanas. Nesta linha, o dilema estrutural deste *Pan-africanismo* é instituído entre o *nacional* e o *pós-nacional*, entro o *nacionalismo* e o *internacionalismo*.

Isto quer dizer que o *Pan-africanismo* adota, neste período, um sistema que pretende harmonizar novas contradições, abertas pelo ideal adotado de uma unidade *africana* como *potência* e a forma política adotada nas independências, unidades *nacionais* ou *Estados-nação*. No fundo o *Pan-africanismo*, depois dos *Congressos* procura uma independência total, econômica, social e cultural, procura inscrever-se na história e participar ao lado dos grandes blocos políticos, como os *Pan-negristas* tinham imaginado, mas a pergunta aberta é: como construir esse bloco ou essa grande *nação*?

Esta pergunta incorpora um sentido clássico do *Pan-africanismo*: a busca de um *caráter próprio*, uma identidade totalizadora e macro-cultural que permita um reconhecimento mútuo e uma *política* da solidariedade. O *Pan-negrismo* e o *Pan-africanismo* encontraram esse caráter na *raça*, extensiva à cultura e à política, mas inspirada pelos contextos racializado dos circuitos *Pan-negristas*. Diferentemente a eles, o *Pan-africanismo das independências* enfrentasse ao dilema da superação dos vícios da modernidade, em uma modernidade econômica, política e social estendida à uma civilização *própria*, ou pelo menos em sua busca, que precisa de uma identificação além da *raça*, que incorpore às diversas



identificações que a *África*, como um complexo cultural, político, econômico e social diverso representa.

A saída a esses dilemas – como desenvolveremos ao longo desta parte – articula duas matrizes, uma chamada de “*Socialismo Africano*”, que responde aos retos culturais, antropológicos e econômicos da procura da unidade e suas implicações nacionais e, o “*Pan-africanismo*” que reponde ao horizonte da unidade *africana*, por conseguinte, a uma *política do pós-nacional*. As duas não são separáveis, as vezes são conceitos que se auto-referenciam um no outro e por isto levam a uma certa simplificação político explicativa: *Socialismo Africano* interno / *Pan-africanismo* externo.

Sua separação teórica não é tão precisa, as duas respondem a uma *política da unidade africana* e por isto, aos olhos do analista, a distinção teórica entre essas matrizes aparece como uma problemática por conta própria. Na verdade, o problema radica no foco analítico e não nas proposições, que não tem a ver com objetivos diferentes, nem com princípios distintos. A distinção conceitual não pode ser feita de forma absoluta, os dois conceitos respondem ao mesmo problema e ao mesmo horizonte: a unidade e unificação, o que faz deles *teoricamente complementares*.

Esse é o problema por excelência das independências: a configuração de uma unidade *dialética interna e externa*, não simplesmente política, mas também econômica, cultural e social. Nela se demonstra o peso histórico e a importância teórica e filosófica que o *Pan-africanismo* representou para as independências africanas, de uma forma explícita, como no caso de Gana ou, de uma forma implícita como no caso de Tanzânia, pois ele representa um caminho para cumprir esta necessidade. A *Unidade* é uma necessidade emergente e intrínseca à formação dos *Estados-nação*, mas também um desafio a superar. No plano continental, para o estabelecimento de uma independência absoluta e principalmente para a superação das estruturas de *dependência econômicas*.

O *Pan-africanismo* é central para essas necessidades, ele cobre o espaço vazio nas duas. Como projeto histórico demonstra uma longa tradição de pensamento que procura o reconhecimento mútuo e que pensa a *África* como uma unidade pré-existente, além de ser uma alternativa clássica, suposta como endógena às teorias *modernizadoras* que pensam estas problemáticas. No plano *pós-nacional*, a proposição *Pan-africanista* inscreveu historicamente a tese da *necessidade* de uma unidade *africana*, para superar aos poderes continentais

imperiais e raciais que exploravam o continente, dessa forma constitui um caminho para pensar a relação continental com o mundo.

Estes dois traços gerais conformam o ponto meio procurado para fornecer uma política *africana* das independências, o problema – como já colocamos – radica em estruturar um conteúdo a estes princípios gerais.

A substância precisa de uma economia-política extensiva do *Pan-africanismo*, que é fornecida pela adoção de uma *teoria geral do imperialismo* como justificante científica da unidade e, que opera como principal argumento do princípio *pós-nacional*. Por outro lado, a configuração de um *Socialismo Africano* que significa uma política e adoção do princípio “comunal-tradicional” como intrínseco as relações sociais africanas, é aquele que permite o reconhecimento mútuo e a participação equilibrada na unidade, ou que procura promovê-lo.

As matrizes *Pan-africanas* e do *Socialismo Africano* conformam a *teoria geral da Unidade Pan-africana* e, portanto, do *Pan-africanismo*, são tensões que operam no marco de um princípio de unificação *para a emancipação/independência*. Sua expressão geral também tem expressões particulares, como toda teoria geral é operacionalizada em teorias específicas, que expressam o sistema teórico geral aplicado a fenômenos particulares.

Nessa linha, o *Pan-africanismo* adota teorias econômicas, culturais e políticas da *unificação* e uma *teoria da fragmentação*, como extensões a seus princípios gerais. Nela podemos identificar uma economia *Pan-africana* que é direcionada à formação de um mercado interno *unificado* e progressivamente menos dependente dos *circuitos mercantis imperiais*, adotando uma explícita visão *desenvolvimentista*, a necessidade de uma *ética do trabalho* e uma centralização da política econômica como instrumento da *planificação*.

Por outro lado, uma *política da unificação* indica a necessidade de uma unificação *institucional* a nível regional, uma centralização do poder político, primeiro em um ente político *nacional* e depois *pós-nacional / supranacional*, uma unificação *política participativa*, na proposição de um *partido único* como instrumento de unidade, mobilidade e planificação. Extensivo a esta *política* há uma definição política internacional que, além da busca da unificação *continental*, procura a definição de uma política internacional autônoma e definida em seus próprios termos no princípio de *não alinhamento*.

Em contraposição a esta teoria política positiva, que busca uma emancipação/independência, existe uma *teoria da fragmentação* que identifica os fenômenos de

fragmentação *nacional e continental* a serem combatidos. Neste plano surgem os conceitos de *neocolonialismo* e *balcanização* como expressões políticas, econômicas e sociais da lógica da fragmentação e *divisão* que o imperialismo como fenômeno estruturante, cria nos contextos africanos.

Esses elementos são compartilhados por uma perspectiva *Pan-africana* global, cuja base é a *teoria geral do imperialismo*, principalmente inspirada na interpretação leninista, mas que se estende a diversos sentidos, os quais analisaremos mais tarde.

Outra teoria específica estruturante da *Teoria Geral Pan-africana* é a teoria *histórico-antropológica* e cultural da unidade, que é a base dos *Socialismo Africano*. Ela é a proposição de um núcleo cultural *africano* compartilhado pelas sociedades do continente, que contém as estruturas básicas de reconhecimento e unidade. Esta não é exclusiva da *África Negra*, é estendida a África do Norte ou *África Árabe*. De fato, um de seus pontos centrais é a articulação desses dois grandes complexos culturais em um complexo *unificado*.

A unidade cultural é ancorada em um *tipo cultural africano*, que dentre as diferenças étnicas e sociais compartilha valores e crenças, que são anteriores à colonização e que precisam ser reforçadas em um projeto *Pan-africano*. Este núcleo constitui a essência da unidade e sua *condição social de possibilidade*.

Todos estes elementos são relacionais e formam a estrutura de uma *teoria geral Pan-africana* ou *teoria geral da Unidade Africana*, adotada pelas *independências africanas*. Elas têm suas variantes, principalmente conceituais, exemplo: no caso senegalês, teorizado por Léopold Sédar Senghor e Aliane Dioup, o princípio de *Unidade* toma o nome de *Civilização Africana*, e tem suas particularidades teórico-políticas; no caso de Gana, Kwame Nkrumah estrutura o argumento da unidade em uma teoria filosófica específica: o *Consciencismo* e a proposição de um *Estado Federado africano*, etc.

Neste sentido podemos identificar três grandes perspectivas teóricas que teorizam a *Teoria Geral da Unidade*: a) a tradição defendida por Kwame Nkrumah que se estrutura no reconhecimento de uma *teoria do imperialismo* como força estruturante e no *desenvolvimentismo* como fim, articulado em uma filosofia harmônica da unidade: o *Consciencismo*; b) a defendida por Léopold Sédar Senghor que propõe um *Socialismo Africano* mais conservador e progressivo no princípio da unidade, respeitando as independências e fundado em uma filosofia, também harmônica, da *Négritude*; c) a

defendida por *Julius K. Nyerere*, que propõe uma unidade diversa e progressiva no *Socialismo Africano* do *Ujamaa*, como princípio cultural e social da *Tanzânia* e, como representante de uma cultura compartilhada *africana* que redefine as relações sociais e de produção em um sentido particular *africano*.

Estes líderes compartilham um sentido da África “autêntica” como “*África tradicional*”, que articula as interpretações da estrutura social das realidades africanas, colocando um princípio de “*comunalismo*” como característica determinante da totalidade e particularidade social africana. De fato, nesta parte estudaremos este elemento atentamente, pois ele funda e estrutura o *Pan-africanismo* e os demais elementos em um plano ideológico, configurando nele a base da diferença e a particularidade africana, da qual parte para construir um projeto e horizonte social *unificado*.

Todos estes elementos tem uma continuidade com os elementos estudados nas partes anteriores, principalmente relacionados com a imaginação de uma unidade *africana* ancorada em um passado comum e dos elementos culturais compartilhados, um desdobramento estruturante de uma *política da raça* que ao longo da história *Pan-africana* essencializou alguns princípios básicos da imaginação de uma *Unidade Africana* e que neste plano atuaram como constitutivos das teorias políticas e econômicas. O *Pan-africanismo* das independências aceitou esses princípios e fizeram deles elementos articuladores de sua política.

Com estas noções introduzidas ao debate, temos que responder a uma pergunta levantada no início: há alguma diferença substancial de caráter cultural ou social que exige um estudo separado das ideias de *Unidade Africana* entre ex-colônias francesas e britânicas? A resposta é não, os elementos até aqui colocados, formam parte de uma teoria geral comum, com elementos compartilhados que não são afetados por alguma lógica diferencial, marcada pelas diferenças coloniais.

Claro que existem diferenças entre todos os sistemas e políticas *Pan-africanas*, de caráter conceitual e da teorização do processo de cumprimento da promessa da unidade, isso será explicado mais tarde, mas uma diferença substancial no núcleo da unidade, não é determinada por tradições de pensamento “colonial”, como já introduzimos, cada perspectiva da teoria geral colocada aqui se ajusta às condições de possibilidade sociais dos contextos implicadas, mas compartilham o princípio geral do *Pan-africanismo* e diversas estruturas hegemônicas.

Mesmo no caso de Senghor, que articula conceitos como *négritude*, *civilização africana* ou que pensa a unidade a partir de uma *comunidade política* herdada da situação colonial francesa, sua visão supera estes elementos e sua estruturação compartilha os elementos específicos, antes colocados, de uma Teoria Geral.

As diferenças mais significativas estão inscritas no plano histórico e nas práticas políticas adotadas pelos estados, obrigatoriamente dependentes do desdobramento histórico das realidades, mas ainda assim, o princípio *Pan-africano* estrutura a visão política *africana* ao longo do século XX.

No plano teórico, que é o foco de nossa pesquisa, as diferenças epistêmicas não são suficientes para concluir ou afirmar uma suposta diferença marcada pela história colonial. Como já afirmamos, as diferenças se marcam nos blocos político históricos formados e nas particularidades que operacionalizam a teoria geral, mas as características gerais são compartilhadas, assim como seus objetivos.

Como coloca D. A. Masolo (2010) o *Socialismo Africano* – e, agregamos, o *Pan-africanismo* – partem da procura de uma diferenciação *absoluta* com Ocidente, estruturando uma visão alternativa às formas políticas ocidentais, que como resultado, articula uma visão anticapitalista baseada em *valores* africanos. Este é o ponto nodal que dá o contorno ao *Pan-africanismo* em sua teorização da unidade, nas independências e pós-independências.

Comprometidos com um começo novo e radicalmente diferente para seus respectivos países e, impulsionados pela ambição nacionalista para criar, fora da África, algo que seria tão radicalmente diferente do sistema político de seus colonizadores, como o seria das formas doutrinárias de governo no então mundo socialista emergente, os pioneiros africanos optaram por um programa político que combinaria uma recuperação dos valores das histórias indígenas vivas da África e estruturas sociais com uma ideologia anticapitalista (MASOLO, 2010, p. 230, tradução nossa)<sup>349</sup>

Propomos a seguinte ordem analítica: explicaremos a relação entre as *matrizes* do *Socialismo Africano* e o *Pan-africanismo* em sua necessidade de complementariedade, explicitando sua relação geral e a que fenômenos específicos respondem, depois analisares cada um dos elementos específicos que compõem a proposição geral. Neste ponto começaremos por debruçar a *teoria* cultural da unidade, por ser um elemento mediador e

---

<sup>349</sup> Committed to a new and radically different beginning for their respective countries and driven by the nationalist ambition to create out of Africa something that would be as radically different from the political system of her colonizers as it would be from the doctrinaire forms of government in the then-emerging socialist world, the African pioneers opted for a political program that would combine a recovery of values from Africa's living indigenous histories and social structures with an anti-capitalist ideology. (MASOLO, 2010, p. 230)

estruturante de todas as dimensões teóricas específicas, as quais analisaremos de forma particular com o desejo de elucidar o máximo possível o sentido que o *Pan-africanismo* toma em seu período governamental.

## 8. Pan-africanismo e Socialismo Africano: Um conjunto teórico unificado.

### 8.1. Os Contornos do Socialismo Africano.

A relação entre os conceitos *Socialismo* e *Pan-Africanismo* é muito antiga, desde 1908, nos estudos e observações de Edward Wilmot Blyden (1994a) das culturas *africanas* do “interior”, a ideia de uma organização social *comunista* ou *comunal*, que opera como sistema social unificado e igualitário no contexto africano, é uma ideia que ronda no imaginário *Pan-africano*. Este simboliza o terreno sobre o qual é possível construir uma organização social eminentemente autêntica e sem os vícios e as formas das organizações individualistas Europeias.

Esta necessidade histórica tem sido uma permanente em cada passo da história *Pan-africana*, os *Congressos* fundamentaram vários de seus princípios a partir de uma interpretação da história que articulava uma visão alternativa ao espírito competitivo e totalitário que o mundo capitalista europeu projetava nas expressões do imperialismo, essas eram combatidas na articulação da necessidade de construir uma racionalidade alterativa que superara esse processo histórico voltado para *África*.

No *Garveyismo*, que adotou uma visão particular do imperialismo e do império *como fim*, a diferença racializada de uma *essência africana* e do futuro político do chamado “império africano” exigia uma cooperação harmônica entre os “sujeitos civilizadores afrodescendentes” das Américas e os chamados “nativos africanos”, visando relações sociais cooperativas, que superarem as diferenças instaladas dentro da própria militância política negra nos EUA.

George Padmore (1971) recuperou esta visão ao colocar a disjuntiva aberta na década do 1930 e no próprio *Congresso Pan-africano* de 1945 na pergunta: *Pan-africanismo ou Comunismo?* Em sua teorização Padmore toma um maior partido pelo *Pan-africanismo*, mas reconfigura seus elementos ao propor uma “terceira via”, ou seja, um *Pan-africanismo* cruzado pelos elementos teóricos marxistas e por uma necessidade de articular os princípios socialistas a sua teorização.

No fundo todos, ao longo do *Pan-negrismo* e do *Pan-africanismo* e, apesar das formas adotadas pela imaginação do grande projeto de unificação, imaginaram a esse dependente da construção de relações sociais de cooperação harmônicas que deram o conteúdo à reunificação ou à unificação. Cada horizonte concebia as entidades políticas, sociais e econômicas da *África* como eminentemente comunistas, comunitárias e baseadas na plena solidariedade, sejam estas intrínsecas à natureza do continente ou como projeto a ser construído.

No caso do período pós-independência africano, os projetos e as proposições africanas reproduziram esse mesmo modelo, nas imaginações históricas, teorizações e horizontes que estruturaram o projeto da emancipação, tomaram forma *comunista*, adotando a mesma visão na construção das *Nações*, que se pensavam como projetos de superação da situação colonial e imperial em todos os planos, incluído o plano básico das relações sociais.

O *Socialismo Africano* é a encarnação desses desejos, teorizações e horizontes, ele se define como uma série de relações sociais cooperativas, inscritas em um passado pré-colonial e em uma matriz cultural *africana tradicional*, que conforma uma organização social profundamente *comunista*, onde os princípios de caridade e igualdade são inerentes aos sujeitos como uma condição cultural e extensivos às formas de convivência africanas (ARMAB, 1967; ARRIGHI, G; SAUL, J, 1968, MASOLO, 2010, RICHARDSON, 1968; SKURNIK, 1965; YOUNG, 2003).

Kwame Nkrumah<sup>350</sup> em Gana, Léopold Sédar Senghor e Alioune Diop em Senegal, Julius Nyerere na Tanzânia, Tom Mboya no Quênia e Sékou Touré na Guiné-Conacri, defenderam esta matriz socialista, com uma certa homogeneidade e pequenas variações, com princípios sociais básicos comuns aos projetos políticos que promoviam um chamado programa socialista, articulado a uma política autoproclamada de *Pan-africanista*, em uma tensão conceitual dialética que desenvolvia uma progressão teórico-conceitual, da consciência à organização social continental *unificada*<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> Kwame Nkrumah representa uma relativa exceção, nele o passado Africano não pode ser compreendido a partir da categoria de *classe*, pois não existia uma diferenciação na sociedade tradicional africana baseada na situação material, mas em sua leitura da situação de pós-independência defendeu o conceito de *luta de classes* em África (NKRUMAH, 1972, 1973).

<sup>351</sup> Uma tipologia útil das variações do *Socialismo* presentes nestes pensadores foi desenvolvida por Max Wayne Richardson (1968), nela se classificam três correntes: a) Marxistas Africanos (Nkrumah e Touré) que tem um maior ênfase no desenvolvimento industrializado; b) Socialismo Humanista (Senghor) com um balance entre o desenvolvimento industrializado e agrícola e um marcado ênfase em valores espirituais e humanísticos; c)



Seja como *Ujamaa*, *Négritude*, *Personalidade Africana* ou na defendida ausência das classes sociais na África, o princípio é o mesmo, uma *comunidade social, tradicional e harmônica*, onde os vícios do mundo Ocidental, seu individualismo e egoísmo, não estão presentes. Uma cultura estendida e compartilhada que antecede ao período colonial e que sobreviveu a seu avanço. O *Socialismo Africano* é pensado como intrínseco à sociedade e ao *Ser Africano*, antecede ao próprio capitalismo e encarna a promessa de sua superação:

Quando falo de “Socialismo Africano”, refiro-me a esses códigos de conduta comprovados nas sociedades africanas que, ao longo dos tempos, conferiram dignidade ao nosso povo e lhe proporcionaram segurança independentemente do seu momento na vida. Refiro-me à caridade universal que caracterizou nossas sociedades, aos processos de pensamento e ideias cosmológicas da África que consideram o homem, não como um meio social, mas como um fim e uma entidade na sociedade (MBOYA, 1976, p. 60, tradução nossa)<sup>352</sup>

O rosto tradicional da África inclui uma atitude em relação ao homem, que só pode ser descrita, em sua manifestação social, como socialista. Isso decorre do fato de que o homem é considerado na África como um ser primordialmente espiritual, um ser dotado originalmente com certa dignidade, integridade e valores internos (NKRUMAH, 1970, p. 68, tradução nossa)<sup>353</sup>

O *Socialismo Africano* é uma reserva de sentido suposta como autêntica, representa a continuidade de um núcleo legítimo sobre o qual construir as *Nações*, os Estados, as economias e a unidade. Ele é a estrutura social e cultural básica que desde o particular permite uma identificação regional – pois é compartilhado ao longo do continente – e uma identificação nacional – pois é a substância do povo – sob a qual construir as instituições político-estatais.

A referência a esta estrutura compartilhada radica na interpretação comum da inexistência de classes sociais na África, que se baseia na identificação de um modo de produção colonial com particularidades, onde não se concretizou uma burguesia, nem um

---

Estado de Bem-Estar (Nyerere) que desenvolve uma visão mais pragmática e flexível do desenvolvimento fazendo ênfase em um eixo comunitário.

<sup>352</sup> When I talk of "African Socialism" I refer to those proven codes of conduct in the African societies which have, over the ages, conferred dignity on our people and afforded them security regardless of their station in life. I refer to universal charity which characterised our societies and I refer to the African's thought processes and cosmological ideas which regard man, not as a social means, but as an end and entity in the society (MBOYA, 1976, p. 60)

<sup>353</sup> The traditional face of Africa includes an attitude towards man which can only be described, in its social manifestation, as being socialist. This arises from the fact that man is regarded in Africa as primarily a spiritual being, a being endowed originally with a certain inward dignity, integrity and value. It stands refreshingly opposed to the Christian idea of the original sin and degradation of man. (NKRUMAH, 1970, p. 68)

proletariado autóctone e onde a estrutura de classe dá lugar a uma polaridade entre o *colonialista* e o *africano*, tomando a este segundo como um complexo cultural.

O Socialismo Africano [...] não teve o “benefício” da Revolução Agrária ou da Revolução Industrial. Não partiu da existência de “classes” conflitantes na sociedade. Na verdade, duvido que o equivalente da palavra “classe” exista em qualquer língua africana indígena; pois o idioma descreve as ideias daqueles que o falam e a ideia de “classe” ou “casta” era inexistente na sociedade africana (NYERERE, 1968, p. 11, tradução nossa)<sup>354</sup>

No entanto, não sendo as situações idênticas, se bem que semelhantes, os objetivos da revolução – a revolta é somente o primeiro tempo, o aspecto negativo – não serão os mesmos. O problema na Europa é o da supressão das desigualdades resultantes da formação de classes. Na África consiste na supressão das desigualdades pela dominação (SENGHOR, 1965, p. 19)

A existência de uma base social característica e diferencial permite relativizar todos os elementos institucionais por construir e no mesmo sentido, permite edificar horizontes históricos diferentes aos europeus, nele se afirmam o imediatismo das promessas das independências, desenvolvimento e superação das contradições a uma velocidade acelerada, sem ter que passar pelos longos processos históricos vividos em outras latitudes.

Com estas relações sociais autênticas não é preciso sofrer as “etapas” do capitalismo, que no fundo contém as contradições e potências do futuro socialismo na acepção europeia, diferentemente, o *africano* e a *África* já contém os princípios de cooperação e de igualdade, basta cultivá-los, encorajá-los, estendê-los e principalmente aplicá-los às novas formas de produção que o mundo moderno exige: “Devemos, como eu disse, recuperar a nossa antiga mentalidade, o nosso tradicional Socialismo Africano, e aplicá-lo às novas sociedades que estamos construindo hoje” (NYERERE, 1968, p. 8, tradução nossa)<sup>355</sup>

Esta matriz cultural, esta *antropologia* diferencial é a base de todo o projeto africano, encarna a procura permanente de um substrato básico que permita construir uma nova síntese, diferencial da Europeia, Asiática e Americana. O *Pan-africanismo* sempre procurou isto, um ponto diferenciador, um conjunto de rasgos sociais que na cotidianidade das sociedades permita constituir uma síntese autêntica. Esse conjunto de relações representa o que chamamos anteriormente de *filtro da experiência*, defendido historicamente pelos *Pan-*

<sup>354</sup> African socialism [...] did not have the ‘benefit’ of the Agrarian Revolution or the Industrial Revolution. It did not start from existence of conflicting ‘classes’ in society. Indeed I doubt if the equivalent for the word ‘class’ exists in any indigenous African languages; for language describes the ideas of those who speak it, and the idea of ‘class’ or ‘caste’ was non-existent in African society. (NYERERE, 1968, p. 11)

<sup>355</sup> We must, as I have said, regain our former attitude of mind—our traditional African socialism—and apply it to the new societies we are building today. (NYERERE, 1968, p. 8)

*africanistas* como princípio elementar que permita, segundo as palavras de Kwame Nkrumah (1970) “digerir” o mundo da modernidade.

A cada continente uma *razão*, a cada civilização um *espírito* e um princípio integrador, este é o sentido estruturante do *Socialismo Africano*, ele é a conexão entre o passado, presente e futuro. Nele convergem um sentido de avanço e vanguarda do mundo, pois significa uma “terceira via”, uma superação das antinomias da modernidade, o modelo exitoso que superará aceleradamente suas dicotomias e, ao mesmo tempo, tem o sentido de conexão profunda com o passado, ele significa o êxito da longa resistência, onde apesar do controle político e econômico, o controle cultural nunca foi totalizante e muito menos o controle subjetivo e existencial.

Este caráter não é simplesmente regionalista ou autárquico, é pensado como um núcleo ao redor do qual os elementos da modernidade gravitam, é a chave da participação no mundo e cria a base da promessa *Pan-negrista* da redenção dele pela África.

O continente que foi pensado como sua reserva espiritual, agora cumpre essa reserva em sua cultura e suas relações sociais, seu elemento particular e autêntico conservou os princípios comunais. Sua tarefa de unificar-se e mostrar ao mundo a concretização da diferença como um caminho – como diz Léopold Sédar Senghor (1963) – deve cumprir a promessa da civilização universal.

O desdobramento desta situação objetiva ou objetivada é projetada ao sujeito, ele é o centro do sistema, contém em sua mentalidade e atitude as ferramentas e formas dessa sociedade comunitária<sup>356</sup>. Está nele como princípio ontológico a cooperação, é a partir de sua mentalidade e atitude, suposta como natural, a reprodução e reserva do mundo africano e portanto de seu *Socialismo*: “Devemos, como eu disse, recuperar a nossa antiga mentalidade – o nosso tradicional socialismo africano – e aplicá-lo às novas sociedades que estamos construindo hoje” (NYERERE, 1968, p. 8, tradução nossa)<sup>357</sup>.

Para as lideranças como Nkrumah, Senghor e Nyerere, esta ideia era precisa para reforçar a tese de uma matriz social e cultural diferenciada de Ocidente, uma distinção inscrita em valores e atitudes subjetivas diferentes, um *sujeito* e um *Ser africano* radicalmente

<sup>356</sup> Os desdobramentos em uma subjetividade socialista podem ser achados nos textos da *Négritude* em Senghor (1956, 1959, 1962, 1964, 1965), no texto do *Consciencismo* em Kwame Nkrumah (1970) e ao longo dos textos de Julius K. Nyerere (1968) como “atitude mental ou mentalidade”.

<sup>357</sup> We must, as I have said, regain our former attitude of mind—our traditional African socialism—and apply it to the new societies we are building today. (NYERERE, 1968, p. 8)

distinto. Ao contrário do socialismo soviético, que pretendia construir o “homem novo” – como superação do *ser capitalista* –, para o *Socialismo Africano* isso já existe, a cultura é contida no *Ser* e é precisamente de ali que se parte, de uma atitude mental individual que é comunal e não individualista e que encarna os conjuntos dos valores africanos (NKRUMAH, 1970; NYERERE, 1968; SENGHOR, 1965).

O *Socialismo Africano* implica uma tensão e transição conceitual, que propõe pensar a configuração do social na chave de uma *comunidade*, ou seja, a transição relacional e tensional entre *sujeito*, *família* e *estado*, de todos, a caracterização mais sintética e com pretensões continentais foi a proposta por Léopold Sedar Senghor, ao definir o complexo social africano como círculos concêntricos, relacionais, que facilitam e definem uma lógica comunitária africana.

Se considerarmos o aspecto natural da ordem unitária do mundo, a *sociedade*, encontraremos a *família* como o elemento componente mais simples, a célula básica. A sociedade negra-africana é formada, de fato, de círculos concêntricos de amplitude crescente, que se espalham um pelo outro, entrelaçados um com o outro e formados sobre o próprio tipo de família. A tribo reúne várias famílias e o reino várias tribos. Mas o que é família? É o *clã*, todas as pessoas, vivas ou defuntas, que se reconhecem como ancestrais (SENGHOR, 1956, p. 54, tradução nossa)<sup>358</sup>

A nossa sociedade é *comunitária*. Isto não significa que a sociedade negro-africana ignore o indivíduo ou que a sociedade coletivista ignore a solidariedade, mas esta baseia a solidariedade na atividade dos indivíduos, enquanto a sociedade comunitária tem suas atividades apoiadas na atividade geral do grupo (SENGHOR, 1965, p. 103)

A definição de Senghor permite exemplificar a lógica interna do argumento socialista africano e comunitário, sua adoção é de uma suposta coerência relacional entre os elementos sociais e individuais, onde as fronteiras modernas não têm lugar.

Aplicando um movimento ótico de magnificação e um certo perspectivismo, seguindo a lógica comunitária africana proposta, podemos situar uma similitude entre a relação micro-social e a relação macro-social – digamos entre Estados –, na lógica de Senghor e na dos outros socialistas, essa dinâmica interna da relação social não tem uma diferenciação substantiva nas diversas dimensões da realidade social africana, é totalizante, ela pode ser

---

<sup>358</sup> Si nous considérons l'aspect naturel de l'ordre unitaire du monde, la société, nous trouverons la famille comme l'élément composant le plus simple, la cellule de base. La société négro-africaine est formée, en effet, de cercles concentriques de plus en plus larges, qui s'étagent les uns sur les autres, imbriqués les uns dans les autres et formés sur le type même de la famille. La tribu réunit plusieurs familles, et le royaume, plusieurs tribus. Mais qu'est-ce que la famille ? C'est le clan, l'ensemble de toutes les personnes, vivantes ou 'défunes, qui se reconnaissent un ancêtre (SENGHOR, 1956, p. 54)

transferida as relações de produção como as relações políticas entre Estados. Sua sustentação é uma materialidade, pois constitui uma forma de relação social e é também uma forma de reconhecimento, uma vez que há uma identificação familiar entre os participantes, sem uma hierarquia social.

Neste sentido, dois conceitos pretendem sintetizar este princípio: *Personalidade Africana* e *Négritude*. Eles compartilham a estrutura Socialista, traduzem seu sentido ao *Ser*, inscrevendo a comunidade ao sujeito, transferindo a responsabilidade do cumprimento da *tradição* a sua vida, a sua atitude e sua prática, é uma interpelação que transcreve as capacidades da comunidade e do comunalismo à identidade individual e a identidade social-regional, como princípio *tradicional* que caracteriza aos *Socialismos* africanos.

Nkrumah encarna esta visão na proposição de uma *Personalidade Africana*, compartilhada e diferenciada que permite uma *filosofia* e subjetividade acorde aos profundos valores individuais: “A própria Personalidade Africana é definida pelo conjunto de princípios humanistas que subjazem à sociedade tradicional africana” (NKRUMAH, 1970, p. 79, tradução nossa)<sup>359</sup>.

Em uma linha mais essencialista e racializada na substância de sua alteridade, Senghor reconfigura o conceito da *Négritude* colocando-o como fundamento do processo constitutivo de uma civilização negro-africana e do próprio *Socialismo*, estruturada esta pelos princípios tradicionais e unificadores, uma consciência humanista e existencial que encarna no corpo e no espírito sua *négritude*, os valores das populações negras e, em especial da África, como um complexo natural do qual emana a civilização (SENGHOR, 1956, 1961, 1962, 1964).

O *Socialismo Africano* se define pelo *Ser*, sem ele a armação social, as relações sociais que implicam a cooperação e a própria atitude moral que é sua base, não existe (MASOLO, 2010). No fundo a identificação do *Socialismo* parece uma negação da estrutura, ele próprio é uma antítese da estrutura, uma natureza implicada, que se deve tomar como matéria prima, mas conectada com as forças industriais, o grande motor da modernidade.

O interessante desse argumento é que este sistema de relações sociais é colocado como irreduzível e necessitado da modernidade, não é mais adequado para enfrentar os novos desafios das independências, não tem a capacidade de promover os grandes objetivos das

---

<sup>359</sup> The African personality is itself defined by the cluster of humanist principles which underlie the traditional African society. (NKRUMAH, 1970, p. 79)

sociedades nascentes, opera apenas como uma característica diferencial que facilita um universo de hipóteses, entre elas a unidade e o desenvolvimento, uma matéria prima, um princípio social a ser melhorado pela técnica.

O socialismo, portanto, pode ser e é a defesa dos princípios do comunalismo em um ambiente moderno. O socialismo é uma forma de organização social que, orientada pelos princípios subjacentes ao comunismo, adota procedimentos e medidas necessárias ao desenvolvimento demográfico e tecnológico (NKRUMAH, 1970, p. 73, tradução nossa)<sup>360</sup>

A interpelação das duas dimensões do *Socialismo*, sua consciência e suas relações sociais, não são capazes de caminhar sozinhas ao futuro, elas significam apenas um passo, uma síntese, pensada ao longo da África, que se imagina como um episódio na grande síntese entre as dimensões tradicionais e modernas, que acha no *Socialismo da África Tradicional* a base para construir-se em direção a um ente social africano autêntico e harmônico.

A complexidade deste argumento também tem intrínseca uma lógica de diferenciação entre o endógeno e o exógeno. Para os Socialistas africanos, a adoção de seus princípios implica um ente de controle ou filtro, que lhes permite selecionar as potencialidades exógenas para a constituição de uma síntese endógena, ou a partir de uma suposta unidade endógena, que é representada pela matriz tradicional socialista, à qual é preciso cultivar e fortalecer, ou seja, o *Socialismo Africano* acopla e regula a modernidade.

Isto quer dizer que, de alguma maneira o *Socialismo Africano* opera como um argumento seletivo, pois é um sistema de relações sociais e econômicas que deve ser protegido e melhorado, isto implica que a articulação de elementos modernos – teoricamente aceitados como necessários – deve dar-se na lógica de uma seleção planejada que acople os elementos à matriz.

Como se pode interpretar deste sentido estruturante, em termos simplificados, os Socialistas africanos interpretam a exterioridade como um perigo, seja interpretada a partir do imperialismo, como no caso de Touré e Nkrumah; como lógica estrangeira no caso de Nyerere ou como uma outra civilização no caso de Senghor. O argumento expressa uma contradição: a necessidade da incorporação do exógeno em uma matriz endógena, que no final dos termos tem um sentido de potência, mas que no plano social não facilita os

---

<sup>360</sup> Socialism, therefore, can be and is the defence of the principles of communalism in a modern setting. Socialism is a form of social organisation which, guided by the principles underlying communism, adopts procedures and measures made necessary by demographic and technological developments. (NKRUMAH, 1970, p. 73)

princípios práticos das necessidades modernas, portanto, precisa de acoplar-se ao exógeno de forma totalizante (MASOLO, 2010).

Essa contradição coloca a necessidade de acoplar o princípio regional, a superação desta contradição precisa de um filtro interno e de uma força externa que cumpre o *Pan-africanismo*, como posicionamento endógeno unificado, que precisa desenvolver os mecanismos para lidar com este complexo processos de incorporação.

Neste ponto incumbem as perguntas, onde jaz o poder da seletividade, as coordenadas do filtro e da articulação e incorporação das potencialidades da modernidade? Na dimensão social e na dimensão individual? Como articular estes elementos a um sistema que se supõe como fim, mas que é preciso preservar e melhorar?

No plano individual Kwame Nkrumah (1970) diria que em uma atitude filosófica seletiva no *Consciencismo*, como consciência seletiva que parte da *Personalidade Africana*, caráter harmonizador das partes, acoplando-as sem suas contradições: “O *Consciencismo* filosófico é esse ponto de vista filosófico que, partindo do conteúdo atual da consciência africana, indica a maneira pela qual o progresso é forjado fora do conflito nessa consciência” (NKRUMAH, 1970, p. 79, tradução nossa)<sup>361</sup>

Para Léopold Sédar Senghor a saída implica uma progressão teórica que vai da *Négritude* como princípio existencial e decisão política, em direção a adoção do marxismo como método técnico e humanista de direção, até a configuração de uma civilização universal. Um movimento de conscientização no processo, que articule uma dialética do particular ao universal (MUDIMBE, 1989; SENGHOR, 1962, 1965).

Para Julius K. Nyerere (1968) isto radica em uma educação que acople a matriz às decisões e a moralidade dos indivíduos, acorde com a defesa de sua definição do *Socialismo* como “atitude mental”, o que é extensiva à *Ujamaa (comunidade-família)*, portanto, à base social do sistema.

Em todas, a dimensão social é respondida por uma imperiosa necessidade de centralização, que assinala a função de filtro global ao estado, assim com de ente encarregado

---

<sup>361</sup> Philosophical consciencism is that philosophical standpoint which, taking its start from the present content of the African conscience, indicates the way in which progress is forged out of the conflict in that conscience (NKRUMAH, 1970, p. 79)

da manutenção e socialização dos princípios individuais antes expostos. O Estado cumpre esta função, em seu sentido clássico de condensação das relações sociais.

Estas saídas contêm uma necessidade social no fundo, o imperativo implícito de uma regulação, que intervém no plano institucional como controle das filtrações da cultura exógena e que facilite a preservação da *matriz tradicional*, que é a base da economia e política do sistema como um todo e, que a fim de contas estrutura o fim social do sistema.

A centralização cumpre a função teórica da manutenção dos princípios socialistas e da potencialização deles, que em grande medida se traduzem em uma teoria política da centralização partidária, o qual é suposto, facilita e melhora a integração a um processo irrenunciável e a uma adoção generalizada dele na totalidade Socialista Africana. Mas quem desenvolve o critério? O *sujeito* ou a unidade cultural? Podemos citar neste ponto a crítica sintética de Elungu, que resume a contradição em seus termos:

Logo, para efeitos de síntese, é possível afirmar que a filosofia subjacente à ideologia do socialismo africano é uma filosofia individual do pensador tornado guia, e que consiste principalmente em uma reflexão, em um retorno complacente e acrítico ao passado chamado em socorro na procura de soluções para os problemas da África moderna (P. E. A, 2014, p. 104)

Em síntese o *Socialismo Africano* se instala como um reto de manutenção, ao aceitar a inexistência de um conflito e tensão interna, seja de classes, seja racial, ou seja, em termos gerais, social. A matriz concentra seus princípios para as condições da incorporação da modernidade, seu motor é a realização de uma unidade interna e externa que lhe permita articular o mundo na sociedade africana, procurando uma unificação interna e uma unificação regional, mas o foco de sua teoria se centra na tensão resolutive do colonialismo como fenômeno exterior, que é preciso bloquear e controlar. De aqui sua meta-teoria de uma *sociedade harmônica* interna e uma sociedade contraditória exterior.

## **8.2 A relação Pan-africanismo-Socialismo Africano.**

Existe uma complementariedade, relação e unidade entre o *Socialismo Africano* e o *Pan-africanismo*? Ao longo do estudo das principais obras *Pan-africanas* produzidas na pós-independência, esta pergunta foi progressivamente tomando mais força, na explicação do *Pan-africanismo*, suas políticas, potencialidades e objetivos.

Parecia-nos que existia uma permanente necessidade de apelar a uma ou várias complementariedades teóricas, que permitiram operacionalizar a ideia abstrata de uma



*Unidade Africana*. Questionamentos em relação aos vazios teóricos, enfrentados agora às realidades complexas e orientados às independências e à construção de seus aparelhos estatais.

O *Pan-africanismo* requeria cada vez mais uma teoria concisa e sintética, que justificara essa procura da unidade, que fora *autêntica* e explícita sobre a diferença africana em relação ao complexo continental europeu, aos poderes coloniais e seus sistemas políticos, aos quais não se podia repetir em seus vícios, seguindo nestes termos o clássico princípio *Pan-negrista*.

Para isso se apelava permanentemente ao *Socialismo Africano*, como um sistema cultural, social e econômico resolutivo dos vazios *Pan-africanos*, que permitia imaginar uma unidade interna e um conjunto de práticas compartilhadas pelas diversas populações africanas. Sua base era uma “atitude mental”, “natural” ou “cultural” que facilitava a ideia da unidade-unificação e que permitia complementar a imaginação de uma unidade *Pancontinental*.

O *Socialismo Africano* é a permanente saída aos labirintos do *Pan-africanismo*, ele é o justificativo e a teoria resolutiva, o mediador e o facilitador, em termos sintéticos: sua condição de possibilidade. Sem *Socialismo Africano* não existe *Pan-africanismo*, é teoricamente sua concreticidade:

Todos vocês sabem que o Pan-Africanismo é um movimento baseado em nossa experiência comum sob o jugo do colonialismo e é promovido pelo nosso sentido de destino comum e pela presença da fraternidade tradicional. Acredito firmemente que, no campo das relações econômicas, podemos também ser guiados pela presença tradicional das ideias e atitudes socialistas na compleição mental africana (MBOYA, 1976, p. 60, tradução nossa)<sup>362</sup>

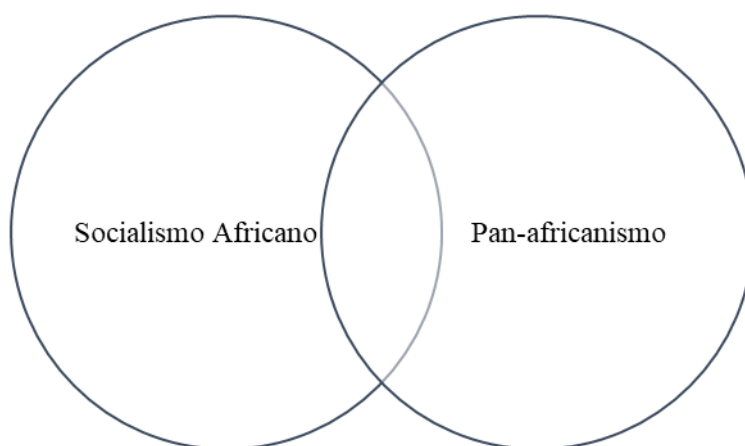
Essa permanente tensão, relação e dialética conceitual, dirigem a pensar em uma estruturação mais profunda, que supera a visão clássica de dois sistemas teóricos separados, na base dos projetos políticos africanos. Na verdade, nossa hipótese é que esses dois conceitos formam uma teoria geral. Eles não são separáveis e se configuram por um projeto generalizado de unificação interna e externa ou, como colocamos na análise do *Socialismo Africano*, uma amalgama dos fenômenos supostos como endógenos e exógenos.

---

<sup>362</sup> You all know that Pan-Africanism is a movement based on our common experience under the yoke of colonialism and is fostered by our sense of common destiny and the presence of traditional brotherhood. I strongly believe that in the field of economic relations we can similarly be guided by the traditional presence of socialist ideas and attitudes in the African mental make-up (MBOYA, 1976, p. 60)

De fato, mais que uma complementariedade eles são princípios de uma mesma lógica, que se estrutura na necessidade da unificação multicultural dos conjuntos particulares africanos (culturais, sociais e étnicos), em uma unificação interna e externamente, que permita facilitar à homogeneização cultural como exigência do Estado moderno, na linha de estabelecer uma comunidade política unificada.

**Figura 14** –Relação do Socialismo Africano e o Pan-africanismo.



Fonte: Elaboração do autor.

Este princípio opera como necessidade no plano nacional, onde é preciso criar uma identidade nacional unificada, que se distinga da identidade instaurada pelo poder colonial e que facilite um reconhecimento na constituição de um poder público e de um aparelho estatal, além de permitir superar uma estrutura econômica fragmentaria, que se fundamenta na produção colonial, permitindo a configuração de um mercado interno ampliado e a estruturação de uma economia nacional e não meramente imperial.

Esta necessidade é extensiva à necessidade de um fortalecimento continental, que passa pelo imperativo de uma maior autonomia dos poderes imperiais, uma unidade regional como contrapeso ao poder colonial e sua política imperial, principal perigo para a concretização das dinâmicas da unidade nacional.

Além disso, a necessidade de uma unidade regional passa por uma situação cultural africana característica, os estados herdados foram constituídos dependentes dos circuitos mercantis coloniais e, portanto, obedeciam a dinâmicas de exploração muito específicas, seus limites nunca foram pensados para funcionar como Estados-Nação, nem se basearam em uma

suposta comunidade política ou comunidade étnica unificada. (MBEMBE, 2014b; M'BOKOLO, 2011).

Longe se ser o mero produto da colonização, as fronteiras actuais constituem assim a expressão das realidades comerciais, religiosas e militares desses períodos, as rivalidades, as relações de forças e as alianças que prevaleciam entre as diferentes potências imperiais e, posteriormente, entre as últimas e os africanos, ao longo dos séculos que antecederam a colonização propriamente dita. Nessa óptica, a sua constituição emana de um processo social e cultural de relativamente longa duração. (MBEMBE, 2014b, p. 142)

Contrariamente, as sociedades e as dinâmicas culturais africanas obedeciam a uma dinâmica regional que superava os limites geográficos instalados pela relação colonial (AJAYI, 2009), e que sofriam esta fragmentação, ou seja, a expressão geográfica obedecia a uma dinâmica colonial que estruturava o espaço e a política profundamente e que exigia uma reestruturação.

Estas situações são sintomáticas do processo estruturante do imperialismo e da situação colonial, os dois são fragmentadores das relações sociais, precisam de uma fragmentação multidimensional para a articulação de determinados setores às necessidades do capitalismo expansivo e, mais especificamente a uma economia comercial dependente. No plano geral, a integração completa ao capitalismo, que desde o século XIX opera como motor material da África, precisava de uma regulamentação fragmentaria do espaço cultural, político e econômico, que lhe permitiria satisfazer suas necessidades produtivas e organizativas.

Assim, a nível regional, o comércio colonial necessariamente deu lugar a uma polarização do desenvolvimento periférico dependente. O corolário necessário da “riqueza” da costa foi o empobrecimento do sertão. A África, predisposta pela geografia e pela história a um desenvolvimento continental, organizado em torno das principais artérias do rio interior (que preveem transporte, irrigação, energia elétrica, etc.) foi condenado a ser apenas “desenvolvido” em sua estreita zona costeira. A alocação exclusiva de recursos para esta zona e uma política planejada do comércio colonial acentuou o desequilíbrio regional [...] O ponto culminante do sistema comercial colonial era a balcanização, em que as microrregiões “receptoras” não tinham “interesse” em “compartilhar” as migalhas do bolo colonial com suas reservas trabalhistas (AMIN, 1973, p. 192, tradução nossa)<sup>363</sup>

---

<sup>363</sup> Thus at the regional level, the colonial trade necessarily gave rise to a polarization of dependent peripheral development. The necessary corollary of the "wealth" of the coast was the impoverishment of the hinterland. Africa, predisposed by geography and history to a continental development, organized around the major inland river arteries (thus providing for transport, irrigation, electric power etc.) was condemned to be only "developed" in its narrow coastal zone. The exclusive allocation of resources to the latter zone, a planned policy of colonial trade, accentuated the regional imbalance [...] The culmination of the colonial trade system was balkanization, in which the "recipient" micro-regions had no "interest" in "sharing" the crumbs of the colonial cake with their labour reserves. (AMIN, 1973, p. 192)

Esta fragmentação foi a grande herança que os processos independentistas enfrentaram, ela se expressava como uma estrutura determinante das práticas políticas, das identidades culturais e das relações sociais, uma determinação que cruzava múltiplas dimensões, na procura da formação de um Estado-Nação que requeria uma suposta homogeneidade estável. Em realidade, o problema não é a existência, pré-existência ou não existência de uma comunidade política ou étnica relativamente estável, o problema é que esta lógica impedia a própria realização das dinâmicas culturais de intercâmbio presentes na chamada *África tradicional* ou a procura de um sistema político estruturado sobre a base das relações histórico comunitárias e culturais. Isso impediu tanto uma organização homogênea, como a possibilidade de uma organização heterogênea, esta era a contradição colocada na estruturação das organizações políticas das independências.

Nestas circunstâncias, a sociedade tradicional distorceu-se ao ponto de ser irreconhecível, perdeu sua autonomia, sua principal função era produzir para o mercado mundial em condições que, por terem empobrecido, privaram-na de qualquer perspectiva de modernização radical. Esta sociedade “tradicional” não estava, portanto, em transição (para a “modernidade”), foi *completada* como uma sociedade dependente, uma periférica e, portanto, um beco sem saída. Por conseguinte, manteve certas aparências tradicionais que constituíam o seu único meio de sobrevivência. O comércio de tipo colonial abrangeu todas as relações de dominação-subordinação entre essa sociedade pseudotradicional integrada no sistema mundial e a sociedade capitalista central que a dominava e moldava. (AMIN, 1973, p. 190, tradução nossa)<sup>364</sup>

As clássicas pesquisas de Samir Amin (1971, 1973, 1974, 1980) sobre este tema, permitem expor as estruturas sociais, econômicas e culturais que esse processo de fragmentação implicou, reforçando nosso argumento de que tanto o *Socialismo Africano* como o *Pan-africanismo* formam parte de uma teoria geral que responde a este fenômeno. De fato, Amin já mostrou a base deste argumento em *Class and Nation. Historically and in the Current Crisis* (1980), ao analisar a relação teórica das categorias de *Nação* e *Classe* na hipótese de uma teoria geral do imperialismo e no contexto africano.

---

<sup>364</sup> Under these circumstances the traditional society was distorted to the point of being unrecognizable, it lost its autonomy, its main function was to produce for the world market under conditions which, because they impoverished it, deprived it of any prospect of radical modernization. This “traditional” society was not, therefore, in transition (to “modernity”); it was *completed* as a dependent society, a peripheral one and hence a dead end. It therefore retained certain traditional appearances which constituted its only means of survival. The colonial-type trade covered all the subordination-domination relationships between this pseudo-traditional society integrated into the world system and the central capitalist society development, of auto-centered development which shaped and dominated it. (AMIN, 1973, p. 190)

Amin identifica que este fenômeno, a fragmentação como estrutura de incorporação ao capitalismo, implica o principal bloqueio estrutural para a formação das nações e para a formação de uma comunidade em sua base.

Não basta proclamar que o desenvolvimento capitalista engloba necessariamente a transformação de grupos étnicos em nações (esse desenvolvimento, além disso, não foi o único caminho para o estabelecimento de nações). Devemos também notar que apenas a constituição do capitalismo central permite a formação nacional. Por outro lado, o desenvolvimento capitalista em suas formas periféricas destrói a sociedade e dificulta sua possível constituição em uma nação. A razão é que o capitalismo não se baseia no fortalecimento sistemático da mercadoria local, capital e mercado de trabalho, como o eixo de seu desenvolvimento, de desenvolvimento autocentrado (AMIN, 1980, p. 174, tradução nossa)<sup>365</sup>

Amin expõe a estrutura, o fenômeno e a base de nosso argumento, aliás, suas observações do *Pan-africanismo* de Nkrumah e dos movimentos *Pan-nacionais* vão nesta linha, são estratégias para superar a situação de fragmentação interna e regional com uma política da unidade.

Nessas condições, o movimento de libertação nacional é muitas vezes “um movimento nacional sem uma nação”. Em determinado momento, a unidade das classes anti-imperialistas pode fornecer os meios para superar essas divisões. O pan-africanismo de Nkrumah, do qual se desenvolveu a Organização da Unidade Africana (OUA), a unidade pan-indiana e até mesmo a unidade artificial do Paquistão, mostram que isso é possível. Mas esse tipo de unidade nacional ou pseudonacional sobrevive apenas com dificuldade às circunstâncias que possibilitaram o momento (AMIN, 1980, p. 176, tradução nossa)<sup>366</sup>

Com essa base, podemos lembrar nosso argumento original, o *Socialismo Africano* e o *Pan-africanismo* formam parte de uma *Teoria Geral* que tenta enfrentar esta situação, sua saída é uma política da unidade que tem como objetivo unificar relações sociais internas e regionais, tentando constituir uma comunidade política. Mas porque essa teoria não defende exclusivamente o nível nacional ou os limites territoriais herdados pela divisão geográfica colonial? Pelo fato de que a própria estrutura geográfica e limítrofe bloqueia a formação

---

<sup>365</sup> It does not suffice to proclaim that capitalist development necessarily engenders the transformation of ethnic groups into nations (this development moreover has not been the only path for the establishment of nations). We must also note that only the constitution of central capitalism allows the national formation to take shape. On the other hand, capitalist development in its peripheral forms destroys society and hinders its possible constitution into a nation. The reason is that capitalism is not based on the systematic strengthening of the local commodity, capital, and labor market as the axis of its development, of auto-centered development (AMIN, 1980, p. 174)

<sup>366</sup> Under these conditions, the national liberation movement is often “a national movement without a nation”. At a given moment, the unity of the anti-imperialist classes can provide the means to overcome these divisions. Nkrumah’s pan-Africanism, from which developed the Organization of African Unity (OAU), pan-Indian unity, and even the artificial unity of Pakistan show that this is possible. But this kind of national or pseudonational unity survives only with difficulty the circumstances which made it possible for the moment (AMIN, 1980, p. 176)

nacional e não corresponde à situação cultural, por isso existe a imperiosa necessidade da unificação regional.

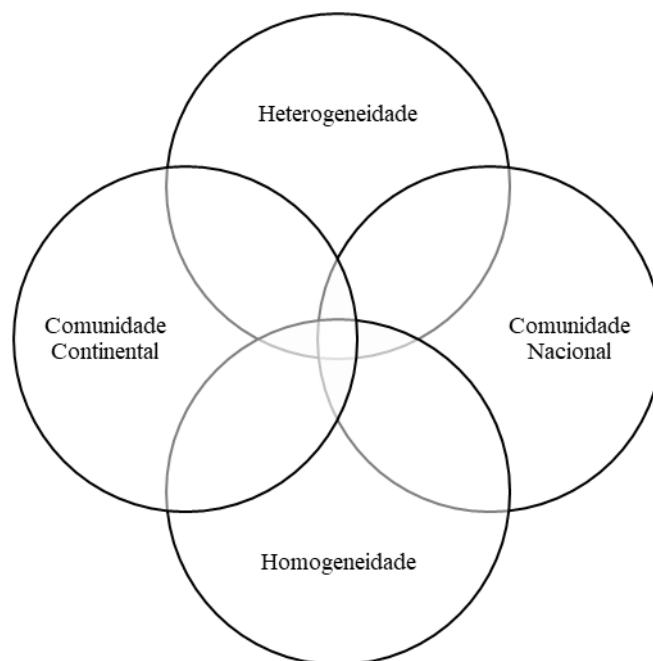
Parece óbvia a resposta, mas na elucidação deste argumento está a chave para compreender o sentido teórico do *Pan-africanismo* e superar as abordagens taxonômicas que deslegitimam a bagagem teórica das independências, como também, para superar as críticas que pressupõem a política *Pan-africana* como uma simples fantasia sem um ponto de apoio material, que conduziu inevitavelmente ao fracasso. Além disso, o exame de suas contradições deve nos levar, necessariamente, à sua reconstrução teórica.

Neste ponto temos que analisar mais detalhadamente as distinções e relações analíticas dos fenômenos e processos até agora levantados, procurando perfilar o que supomos é uma *Teoria Geral da Unidade*, que engloba ao *Socialismo Africano* e o *Pan-africanismo* e caracteriza a política da *Unidade Africana*.

Podemos identificar dois conceitos que marcam uma política Socialista e *Pan-africana*, o primeiro é a homogeneidade, que representa uma necessidade subjacente ao projeto de descolonização e independência, no plano histórico, econômico, cultural, político e que opera como princípio de configuração de uma comunidade; o segundo é heterogeneidade, que representa dialéticamente as condições gerais das particularidades culturais africanas, as condições sociais emanadas da estrutura colonial e da configuração presente nos contextos nacionais dos quais se parte. Estes dois polos estruturam a política geral.

Eles se expressam na necessidade de configurar uma entidade comunitária ou uma comunidade política, que se insere no objetivo nacional e que é esperado atue como base dos Estados-Nação; também como comunidade regional que atue no campo da necessidade das culturas africanas e que também opere como saída às condições imperialistas. No fundo, este esboço geral permite-nos ter analiticamente uma série de referências para analisar os pontos de encontro entre o *Socialismo Africano* e o *Pan-africanismo*.

**Figura 15** – Diagrama das dimensões implicadas na relação *Socialismo Africano – Pan-africanismo*.



Fonte: Elaboração do autor.

A relação e determinação destes elementos, principalmente das categorias de homogeneidade e heterogeneidade, foram cultivadas por várias análises. A chamada teoria da sociedade plural ou pluralismo, cultivada por vários africanistas como Leo Kuper (1969), Ali A. Mazrui (1969), M. G. Smith (1969); Pierre L. van den Berghe, (1969) analisava a estrutura social plural das nações africanas como principal fenômeno estruturante da estabilidade política e social, esta apontava a tensão entre homogeneidade e heterogeneidade como elementos estruturantes da situação plural, uma situação que expressa um tipo de sociedade estruturada pelo pluralismo como condição social diferencial, que se contrapõe às supostas “sociedades homogêneas”.

O princípio geral desta tensão vem da teorização clássica de Max Weber (1994), onde a formação da Nação é dependente da formação de uma comunidade étnica e a subsequente formação de uma comunidade política que compartilha objetivos sociais comuns. Nos dois casos o imperativo de uma homogeneidade relativa no plano cultural dos participantes na comunidade é subscrito como um requisito para a Nação. Weber expõe as bases gerais, sociológicas e culturais, para compreender os fundamentos da identificação comunitária-institucional, mas não expressa uma série de variáveis concretas, no plano histórico e social que intervém nesta formação e das quais já falamos.

Estas teorias partem de tipos ideais para expressar uma condição de possibilidade – suposta como necessária – para a formação do Estado-Nação em geral, ou para o julgamento da necessidade de uma harmonia estrutural entre os elementos heterogêneos nas Nações africanas. Ao contrário dessas abordagens, nossa proposta analítica identifica essas categorias como estruturantes das condições sociais e históricas, em uma dialética histórica que determina as realidades sociais africanas pelo processo sócio-histórico particular de incorporação ao capitalismo, subscrevendo a tese levantada por Samir Amin: “[...] a tendência à homogeneização, que está subjacente ao desenvolvimento capitalista, é bloqueada pelas próprias condições de acumulação desigual” (AMIN, 1980, p. 31, tradução nossa)<sup>367</sup>, e que podemos apoiar na estendida definição que faz Eduardo Grüner das próprias condições da globalização, como continuidade de uma lógica intrínseca ao capitalismo nas periferias:

A globalização gera, então, duas lógicas “macro” simultâneas, aparentemente contraditórias, mas, na verdade, pelo menos potencialmente complementares, em qualquer caso, ambas necessárias: por um lado, a lógica da *homogeneização* (grifo nosso), necessária para essa subsunção no equivalente geral da lei do valor; por outro lado, a lógica da *fragmentação* (grifo nosso), necessária para a divisão internacional do trabalho imposta por condições objetivas (GRÜNER, 2010, p. 458, tradução nossa)<sup>368</sup>

O *Pan-africanismo* nas independências contesta estas condições, sua resposta se concentra na interseccionalidade dos pontos e no princípio chave da *África Tradicional* e seus desdobramentos, o elemento compartilhado pelo *Socialismo Africano* e pelo *Pan-africanismo* que configura uma unidade teórica entre os dois. Este complexo cultural e filosófico do qual se parte como premissa para caracterizar uma cultura comum, representa o ponto de partida das condições de possibilidades que facilitariam uma unidade africana e a extensão das relações sociais cooperativas e, sinteticamente, o conteúdo da *africanidade* que permita a identificação social.

Qual é o conteúdo dessa africanidade? Ele é o conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana. Percorramos as grandes divisões, as categorias universais de todas as civilizações: parentesco, casamento, organização espacial e controle social da comunidade, socialização dos jovens, concepções filosóficas, formas de governo e religião etc. Apesar das diferenças, percebemos algo que pertence a essa fisionomia africana. (MUNANGA, 1986, p. 60)

<sup>367</sup> [...] the tendency to homogenization, which underlies capitalist development, is blocked by the very conditions of unequal accumulation. (AMIN, 1980, p. 31)

<sup>368</sup> La mundialización genera, pues, dos lógicas "macro" simultâneas, aparentemente contradictorias pero en verdad al menos potencialmente complementarias, en todo caso ambas necesarias: por un lado, la lógica de la homogeneización, necesaria para aquélla subsunción en el equivalente general de la ley del valor; por el otro, la lógica de la fragmentación, necesaria para la división internacional del trabajo impuesta por las condiciones objetivas. (Grüner, 2010, p. 458)



Conceitualmente, o princípio estrutural em seu núcleo tem diversos desdobramentos e equivalentes que compõem a base seletiva e a base da unidade nos projetos *Pan-africanos*, entre eles historicamente a *Personalidade Africana*, na proposição clássica de Edward W. Blyden e no projeto de Kwame Nkrumah, ou também na variação existencial de Léopold Sédar Senghor, a *Négritude*. A *África tradicional* é a essência cultural à qual se recorre para conectar uma consciência *Pan-africana* como uma situação social.

Há aqueles que sustentam que a África não pode unir-se porque nos faltam os três ingredientes necessários para a unidade: uma raça, cultura e linguagem comuns. É verdade que, há séculos, estamos divididos. Os limites territoriais que nos dividiram foram fixados há muito tempo, muitas vezes de forma arbitrária, pelas potências coloniais. Alguns de nós são muçulmanos, alguns cristãos; muitos acreditam em deuses tribais tradicionais. Alguns de nós falamos francês, inglês ou português, para não mencionar os milhões que falam apenas uma das centenas das diferentes línguas africanas. Nós adquirimos diferenças culturais que afetam nossas perspectivas e condicionam nosso desenvolvimento político.

Tudo isso é inevitável, devido a nossa história. No entanto, apesar disso, estou convencido de que as forças que compõem a unidade superam largamente as que nos dividem. Ao conhecer colegas africanos de todas as partes do continente, estou constantemente impressionado de quanto temos em comum. *Não é apenas nosso passado colonial, ou o fato de termos objetivos comuns, é algo que é muito mais profundo. Posso melhor descrevê-lo como um senso de unicidade de que somos africanos* (grifo nosso).

Em termos práticos, essa unidade profundamente enraizada mostrou-se no desenvolvimento do Pan-africanismo e, mais recentemente, na projeção do que foi chamado de Personalidade Africana nos assuntos mundiais. (NKRUMAH, 1963a, p. 132, tradução nossa)<sup>369</sup>

A identificação comum e a solidariedade *Pan-africana* são reconfiguradas nesta teoria, de uma matriz ambivalente clássica *Pan-negrista* que se tencionava entre a raça e a cultura, para uma que transfere sua definição a uma suposta matriz cultural que encarna a resistência e que projeta o futuro, a *África Tradicional* ou seu desdobramento existencial. Que tanto esta

---

<sup>369</sup> There are those who maintain that Africa cannot unite because we lack the three necessary ingredients for unity, a common race, culture and language. It is true that we have for centuries been divided. The territorial boundaries dividing us were fixed long ago, often quite arbitrarily, by the colonial powers. Some of us are Moslems, some Christians; many believe in traditional, tribal gods. Some of us speak French, some English, some Portuguese, not to mention the millions who speak only one of the hundreds of different African languages. We have acquired cultural differences which affect our outlook and condition our political development.

All this is inevitable, due to our historical background. Yet in spite of this I am convinced that the forces making for unity far outweigh those which divide us. In meeting fellow Africans from all parts of the continent I am constantly impressed by how much we have in common. It is not just our colonial past, or the fact that we have aims in common, it is something which goes far deeper. I can best describe it as a sense of one-ness in that we are *Africans*.

In practical terms, this deep-rooted unity has shown itself in the development of Pan-Africanism, and, more recently, in the projection of what has been called the African Personality in world affairs.

solidariedade conserva elementos do discurso da raça é um problema colocado permanentemente pelo fato de que sua raiz é racial ou que no fundo ele termina referenciando o argumento racial (MAFEJE, 1990; FRANCIS, 1968).

É normal achar em Nkrumah (1963a, 1970), Nyerere (1968) e Senghor (1964, 1965, 1967) uma permanente elucidação do papel da raça neste novo complexo teórico, ela é agora uma categoria a superar, principalmente no caso de Kwame Nkrumah e Julius K. Nyerere. No caso de Senghor a política da unidade continua atada a uma matriz essencialista da raça, que se transfere para a necessidade dela na construção de uma Nação, complexo civilizacional e de sua cidadania (SENGHOR, 1956)

Este ponto de conexão é resultado direto da concepção harmônica da matriz tradicional, onde a divisão social ou o conflito se projeta exclusivamente para o colonizador, sem passar pela identificação da heterogeneidade social dos contextos nacionais, para assim reconhecer suas posições. Em termos teóricos este se expressa em uma relação direta com a negação do termo *Classe*, que transfere um sentido de homogeneidade absoluta social interna e, a fragmentação como um princípio exclusivamente imperial.

A interseção desses conceitos e interpretação levam a política do *Pan-africanismo* a adotar uma teoria social harmônica, que pretende reconhecer as diferenças ou heterogeneidades históricas em uma matriz capaz de harmonizar todos os elementos particulares, esta matriz é o sentido comunitário pré-existente a fragmentação, a *África tradicional*.

O objetivo desta adoção é subsumir as diferenças em um complexo tensionado entre o heterogêneo e homogêneo que seja preexistente e permita a identificação recíproca, para formar um estado sintético, correspondido com o único elemento capaz de harmonizar, a essência tradicional, que para Nkrumah tem sua extensão no sistema do *Consciencismo* e que pretende uma unidade na diferença.

Com a verdadeira independência recuperada, no entanto, é necessário forjar uma nova *harmonia* (grifo nosso), uma harmonia que permita a presença combinada da África tradicional, da África islâmica e da África euro-cristã, de modo que esta presença esteja em sintonia com os princípios humanistas originais subjacentes à sociedade africana. Nossa sociedade não é a sociedade antiga, mas uma nova sociedade ampliada por influências islâmicas e euro-cristãs. Por conseguinte, *é necessária uma nova ideologia emergente, uma ideologia que se pode solidificar em uma declaração filosófica, mas, ao mesmo tempo, uma ideologia que não abandonará os*

*princípios humanistas originais da África* (grifo nosso) (NKRUMAH, 1970, p. 70, tradução nossa)<sup>370</sup>

A conjunção destes elementos e o princípio do qual se parte, configura os contornos internos do *Pan-africanismo*, que articula uma ideia da unidade africana de forma interna e regional, baseada na configuração de um ente compartilhado *africano tradicional*, que dá conteúdo e densidade ao princípio de unidade e as relações sociais subjacentes. Este é o *Pan-africanismo* das independências, seu objetivo é a constituição de uma unificação que supere as tensões entre homogeneidade e heterogeneidade, e que permita constituir uma comunidade política nacional ou regional.

Em termos gerais o *Pan-africanismo* é nas pós-independências uma política da unificação para resolver as tensões fragmentarias e fragmentadoras herdadas da situação colonial e do imperialismo, ele opera na articulação do *Socialismo Africano* e o *Pan-africanismo* como política regional, que chamaremos *Pan-africanismo* institucional. O objetivo é a configuração de uma unidade estrutural que incorpore as novas condições sociais e culturais, que concretize as independências e que permita superar a estrutura imperial das nações e regiões, no fortalecimento das relações sociais socialistas.

Voltando para a pergunta: Existe uma complementariedade, relação ou unidade entre o *Socialismo Africano* e o *Pan-africanismo*? Respondemos que sim, as duas matrizes formam parte de uma teoria conjunta, adotada no contexto das independências e pós-independências, que são articuladas por um ponto compartilhado de identificação, a chamada *África Tradicional* ou como a chamou criticamente Archie Mafeje (1990), o “ponto de vista africanista”.

De fato, estes dois conjuntos não são diferenciados, nem operaram como complexos autônomos, são o próprio *Pan-africanismo* das independências, os contornos finais do longo processo de transformação histórica, que na *longue durée* da variação da unidade africana, se articularam até configurar uma teoria conjunta da unidade interna e externa, de suas tensões e resoluções na busca da cristalização e concretização de instituições duradoras no território africano.

---

<sup>370</sup> With true independence regained, however, a new harmony needs to be forged, a harmony that will allow the combined presence of traditional Africa, Islamic Africa and Euro-Christian Africa, so that this presence is in tune with the original humanist principles underlying African society. Our society is not the old society, but a new society enlarged by Islamic and Euro-Christian influences. A new emergent ideology is therefore required, an ideology which can solidify in a philosophical statement, but at the same time an ideology which will not abandon the original humanist principles of Africa. (NKRUMAH, 1970, p. 70)

## 9. Da Teoria da Fragmentação à Teoria política dos Estados Unidos.

The forces that unite us are intrinsic and greater than the superimposed influences that keep us apart. (NKRUMAH, 1963a, p. 221)<sup>371</sup>

### 9.1. Teoria e meta-teoria da fragmentação.

O eixo estruturante do *Pan-africanismo* no período pós-independências é a *Unidade Africana*, ela responde a identificação dos padrões de fragmentação estrutural e circunstanciais que a incorporação do continente ao capitalismo instalou e reproduz nas relações sociais africanas, tanto pela situação colonial, como pelo processo global do imperialismo.

A conjunção entre *Socialismo Africano* e uma política *Pan-africana institucional* que procura a unidade *política, econômica e cultural das diversidades* na África, formam parte de uma teoria geral da *Unidade Africana* que tem como objetivo a unificação e formação de comunidades políticas no plano Nacional e Regional. A forma desta teórica geral, que estrutura os horizontes políticos africanos, está conformada por uma série de elementos que operacionalizam os princípios gerais e que respondem a uma meta-teoria específica da fragmentação, estudada parcialmente no capítulo anterior e que se desdobra nas teorias específicas da *balcanização e neocolonialismo*.

A fragmentação é o fenômeno estruturante de uma política da unidade, ao mesmo tempo, é o contorno da hipótese da unidade como saída política e econômica que pretende superar a extensão e herança de uma lógica fragmentaria permanente e inerente aos circuitos mercantis instalados pelo colonialismo, que reduz a capacidade de articulação cultural e política e que em termos gerais bloqueia o desenvolvimento independente dos Estados africanos.

Neste período a extensão de um processo de mobilidade geográfico-político e os problemas de suas organizações administrativas passaram a ser o centro da morfologia continental. Enquanto para os *Pan-africanistas* o duplo reconhecimento que operava entre um núcleo cultural comum – como a *África tradicional* ou *africanidade* – e um reconhecimento pela raça, era suficiente para fundar uma economia política da solidariedade, a configuração

---

<sup>371</sup> As forças que nos unem são intrínsecas e maiores do que as influências sobrepostas que nos mantêm separados (NKRUMAH, 1963a, p. 221, tradução nossa).

de comunidades, dinâmicas e administrações atuavam em uma lógica de mobilidade e reconfiguração permanente e extensiva que superava esta suposta solidariedade.

Fronteiras, identidades, economias, matrizes culturais, todas agiam na reconfiguração de um espaço geográfico que procurava uma reestruturação em sua totalidade, articulando os conceitos como Nação, Estado, liberdade e soberania, na conjunção destes elementos em um espaço-tempo, onde a atualidade procurava ser uma síntese particular para cada fragmento geográfico continental.

[...] logo após a concretização da independência, a África oficiosa iniciou um vasto movimento de remodelação das entidades territoriais internas, ao passo que mesmo oficialmente, se consagrava o princípio de intangibilidade das fronteiras dos Estados. Em quase toda a parte, a nova delimitação das fronteiras internas foi concretizada sob pretexto da criação de novas circunscrições administrativas, províncias e municipalidades. Essas divisões administrativas serviam fins simultaneamente políticos e económicos, mas contribuía também para a cristalização das identidades étnicas (MEBEMBE, 2014b, p.144)

No marco interpretativo *Pan-africano*, essa dinâmica é intrínseca a um processo ampliado de formação institucional e territorial que implicava as estruturas coloniais nas próprias independências. O neocolonialismo e a balcanização operavam como estruturas internas desse processo, perigos que em seu desdobramento significavam o maior obstáculo para a formação e cristalização das independências duradoras e para a própria solidificação dos princípios organizativos básicos que permitissem superar o movimento fronteiriço e comunitário permanente.

Para a *teoria geral Pan-africana*, a constituição de um processo de unificação e unidade tem como eixo estruturante a superação dessa ampla e estendida fragmentação cultural, social e econômica, que impede e bloqueia o núcleo central de uma *africanidade* compartilhada e da reconstituição das relações sociais cooperativas africanas. Como colocamos no capítulo anterior, a fragmentação é identificada como o produto direto da situação colonial e da dinâmica imperial conexas, obrigatoriamente, às relações sociais africanas.

Sua estrutura impede, não só a formação de um futuro superestado africano, mas também a continuação de um reconhecimento mútuo e de uma economia da solidariedade intrínseca à unidade histórica africana e a clássica tradição *Pan-africana* ao longo de sua história, como alternativa à própria dinâmica expansiva do capital. A solidariedade *Pan-*

*africana* tem como princípio uma economia da solidariedade, alternativa à identificada fragmentação.

O conceito econômico tradicional do Pan-africanismo geralmente implicou o apelo aos povos africanos, no continente africano ou na diáspora, a reunir seus recursos para estabelecer o poder econômico para o bem comum [...] Sob este conceito, os agentes econômicos se organizam para maximizar o multiplicador associado à atividade econômica dentro da comunidade africana (Negra). Assim [...] os afro-americanos são, por exemplo, exortados a gastar dentro da comunidade negra, possivelmente incluindo importações de países africanos. As nações africanas também são chamadas a unir-se e negociar entre si (FOSU, 1999, p. 8, tradução nossa)<sup>372</sup>

A premissa consistente do *Pan-africanismo* é a unidade, seja para a superação das condições raciais, seja para a conquista das independências ou para a própria cristalização delas, mas a unidade sempre tem uma contraparte, uma antítese estrutural determinante que configura os contornos do sistema, ao qual a matriz da *Pan-África* respondeu, essa é a lógica da desagregação do conjunto unificado que interfere permanentemente sua premissa.

Como já explicamos anteriormente, o sistema estruturado do *Pan-africanismo* responde à cristalização das independências e à instauração de uma economia solidaria e cooperativa, que como matriz central tem o próprio sentido da *africanidade*. O *Pan-africanismo* opera como uma teoria da diferença – diria Valentin Y. Mudimbe (1989) como “ideologia da alteridade” – que agora se pensa como um sistema teórico que tem que dar resposta das complexidades sociais e econômicas, evitando e bloqueando a fragmentação de seus elementos unificados e o avanço da reconfiguração político-espacial em Estados desconexos da suposta unidade implícita.

Neste quadro, o *Pan-africanismo* dá conta desta complexa tensão, identificando as rupturas e continuidades das matrizes cooperativas e de suas capacidades parciais, a continuidade das formas de fragmentação instauradas pela situação colonial e em termos mais gerais, do imperialismo como processo de controle e dependência, uma série de dispositivos e expressões de uma lógica interna que reproduz a situação colonial e que bloqueiam a concretização da unidade.

---

<sup>372</sup> The traditional economic concept of Pan-Africanism has usually entailed the call for African people, on the African continent or the Diaspora, to pool their resources in order to establish economic power for the common good. I refer to this form as "Macroeconomic Pan-Africanism" [...] Under this concept, economic agents organize to maximize the multiplier associated with economic activity inside the African (black) community. Thus [...] African Americans are, for instance, exhorted to spend within the black community, possibly including importations from African countries. African nations are also called upon to unite and to trade among themselves. (FOSU, 1999, p. 8)

No mundo *Pan-africano*, os elementos particulares e gerais são determinados pelo sentido de unidade, ele não significa simplesmente um fim ou uma solução, ele é uma prática, uma instituição e uma relação, em toda sua história seu significado foi vinculado a uma prática organizativa espontânea, que exercita uma unidade suposta e construída nas práticas políticas do reconhecimento, e nas procuras de sentido que a África tinha para os sujeitos implicados com a história Negra e com os circuitos *Pan-africanos*, em uma tensão permanente entre modernidade e contracultura da modernidade (GILROY, 2001).

No caso das independências está dinâmica histórica se enfrenta a uma lógica de bloqueio, que desenvolve a estruturação de uma teoria da fragmentação compartilhada entre os conceitos de *balcanização* e *neocolonialismo*, as representações estruturadas e lógicas dos processos de fragmentação na África das independências e nos processos de pós-independências. Estes conceitos traduzem a tensão entre o homogêneo e o heterogêneo, nomeando as formas históricas de divisão das solidariedades africanas e expressando em sua estrutura epistêmica as contradições de uma modernidade e modernização geograficamente equivalente.

## **9.2. Neocolonialismo e Balcanização.**

Em termos sintéticos o neocolonialismo e a balcanização são conceitos dependentes de uma teoria geral do imperialismo, que como já estudamos, estrutura as bases teóricas *Pan-africanas* deste período, dando substância teórico-metodológica à cultura da solidariedade e organização política, assim como a base da estruturação de uma teoria política da unificação e unidade *Pan-africana*.

A Teoria Geral do Imperialismo, adotada em um sentido consensual pelo *Pan-africanismo*, é o elemento resolutivo e interpretativo da relação entre os elementos endógenos e exógenos da África e sua matriz, ela funciona como uma espécie de aparelho analítico do núcleo da *Africanidade*, que permite vislumbrar as condições de possibilidade desta matriz cooperativa e as necessidades de contenção do macroprocesso que rodeia a unidade.

Podemos apontar alguns elementos que parecem camuflar-se na análise do *Pan-africanismo* quando falamos dos elementos endógenos e exógenos. Estes não referenciam puramente elementos internacionais e exteriores às relações sociais implícitas nas sociedades africanas, também se referem à exterioridade das relações de solidariedade dispostas ao longo de uma suposta economia e cultura que caracteriza a *Pan-África* e que se transfere a

configuração do conceito de *africanidade* ou *África tradicional*, a qual se procura estabelecer como hegemônica nas relações sociais *africanas*. Para o *Pan-africanismo* a unidade já existe, mas não é hegemônica nas relações sociais da pós-independência.

Este ponto é central porque é a partir dele que podemos compreender a insistência da unidade e a *configuração* dela como saída material da situação *imperial*. O imperialismo e sua extensiva fragmentação são um impedimento para o desenvolvimento “natural” das formas da *unidade africana*, que precisam da superação dos bloqueios estruturais, para cumprir um tipo de sociedade implícita nas relações sociais reprimidas. Se no plano do *devir* histórico, para as sociedades ocidentais o feudalismo continha os alicerces do capitalismo, e posteriormente, o capitalismo os fundamentos do socialismo<sup>373</sup>, para os *Pan-africanistas* a situação colonial e imperial africana continha a *unidade africana* ou a *Pan-África*.

É neste sentido que a teoria geral do imperialismo se acopla à matriz *Pan-africana*, estrutura suas práticas e interpretações e se articula na configuração de sua teoria política. Neste contexto epistêmico, a apropriação da interpretação leninista joga um papel protagonista, mas não exclusivo, ao longo do *Pan-africanismo* as interpretações da ideia de império e colônia tem diversas acepções, desde visões mais apologéticas até posições críticas, todas elas contidas na configuração de um *Pan-africanismo* da pós-independência.

A identificação da dinâmica de apropriação material estendida dos recursos africanos por parte dos Estados e capitais monopolizadores europeus, assim como a instauração de relações sociais dirigidas a este fim no território africano, deve-se em maior medida à incorporação da leitura marxista e leninista sobre o imperialismo. Esta incorporação tem algumas particularidades: a concepção dessa dinâmica é para os *Pan-africanistas* enquadrada em uma interpretação estritamente continental, que não tem uma articulação que necessariamente toma em conta as relações sociais de classe, lembremos que o contorno geral do *Pan-africanismo*, neste período, incorpora seletivamente o socialismo, não incorporando o conceito de classe ou incorporando-o de uma maneira muito particular, como no caso de Kwame Nkrumah. Em resumo esta incorporação se concentrou na concepção leninista do imperialismo.

O conceito do imperialismo nas tradições marxistas tem uma longa e diversa história, os fenômenos de concentração e expansão dos capitais em contextos de crise e suas relações

---

<sup>373</sup> Isto segundo uma visão *historicista* e eurocêntrica, superada em grande medida pela escola teórica da *dependência* e pela teoria do *Sistema Mundo*. Ver: (AMIN, 1974, 2009; WALLERSTEIN, 1974, 1983)



como as unidades administrativa nacionais e supranacionais colocavam a necessidade de uma teoria que superara o foco nacional e, que permitiram fornecer uma prática política internacionalista. Neles o papel das colônias e das massas de trabalhadores fora da Europa constituíam especiais desafios, tencionando o aparelho conceitual clássico com fenômenos que superavam o âmbito da classe nacional, fenômenos como o nacionalismo em seu centro. Em termos sintéticos a teoria do imperialismo respondeu à emergência de um aparelho interpretativo que dera conta da internacionalização do capital (AMIN, 1980; BREWER, 1990; ROBINSON, 2000).

Para Lenin (2008) o imperialismo respondia a uma tendência interna das próprias dinâmicas de acumulação, elas eram caracterizadas pela formação de grandes monopólios de capital, a configuração de um capital financeiro forte composto pelo clássico capital industrial e bancário, e projetado para a divisão e conquista do mundo na forma de grandes monopólios exportadores desse capital.

O *Pan-africanismo* nunca foi estranho a este debate, de fato, participou ativamente nele e integrou seus elementos gerais, em suas organizações e interpretações, mas renunciando a sua estrutura centralizada e focada exclusivamente no problema europeu. A teoria do imperialismo se adota como força reguladora da própria unidade africana e como principal elemento que permite interpretar o bloqueio da efetivação da unificação, que pela forma do capital atua agora nas sociedades independentes.

De fato o Neocolonialismo e a balcanização, são conceitos que designam fenômenos particulares que se desdobram da estruturação da dinâmica imperialista nas relações sociais africanas. De alguma forma são extensões, mas vão além, ao identificar-se com um processo de fragmentação que afeta a matriz cultural e política aceita como existente na unidade africana ou na *africanidade*.

O neocolonialismo baseia-se no princípio de romper a antiga grande unidade dos territórios coloniais em vários estados pequenos que não são viáveis em si mesmos, incapazes de desenvolvimento independente eles têm que confiar no antigo poder colonial para sua defesa e até mesmo para sua segurança interna. Seu sistema econômico e financeiro está acorrentado a seu antigo governante colonial, como nos dias coloniais (NKRUMAH, 1966, p. 6, tradução nossa)<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> El neocolonialismo se basa en el principio de romper la gran unidad antigua de los territorios coloniales en un número de pequeños Estados no viables por sí mismos, incapaces de desarrollo independiente, que han de confiar en el antiguo poder colonial para su defensa y aun para su seguridad interna. Su sistema económico y

O imperialismo não só instala uma dinâmica de dependência africana aos capitais monopolistas europeus, também instala uma dinâmica de fragmentação territorial, cultural e social, quer dizer, ele contém a dupla função de estruturar uma realidade dividida, incapaz de reconstituir a unidade preexistente e acoplando-a a uma lógica de acumulação para o exterior, para a metrópole.

À medida que a luta nacionalista se aprofunda nos territórios coloniais e a independência aparece no horizonte, as potências imperialistas, pescando nas águas lamacentas do comunalismo, tribalismo e interesses seccionais, *tentam criar divisões na frente nacional, a fim de alcançar a fragmentação* (grifo nosso) (NKRUMHA, 1963a, p. 173, tradução nossa)<sup>375</sup>

Dessa forma a incorporação da teoria imperialista leninista é articulada a uma tradição *Pan-africana* já instalada e muito particular, que faz de seu núcleo e de sua matriz gerativa de sentido a *unidade africana*. Nestes termos a teoria da fragmentação conceituada pelo neocolonialismo e a balcanização responde ao raciocínio dos efeitos específicos imperiais nesta matriz.

O neocolonialismo é definido por Kwame Nkrumah nos termos de fragmentação e controle da estrutura interna dos Estados independentes: “A essência do neocolonialismo é que, o Estado que está sujeito a ele é, em teoria, independente com todas as cerimônias externas da soberania internacional. De fato, seu sistema econômico e com ele sua política, são direcionados de fora.” (NKRUMAH, 1966, p. 3, tradução nossa)<sup>376</sup>

O sentido desta teoria da fragmentação tem outro significado inscrito no próprio processo das independências, a continuidade das estruturas de controle político imperial na dimensão econômica, por meio de alguns dispositivos específico como a dependência, onde “[...] jovens países continuam a ser fornecedores de matérias-primas, os antigos de produtos manufaturados. A mudança nas relações econômicas entre os novos estados soberanos e os amos de outro tempo é apenas formal” (NKRUMAH, 1966, p. 36, tradução nossa)<sup>377</sup>.

---

financiero están encadenados, como en los días coloniales, con los de su antiguo gobernante colonial (NKRUMAH, 1966, p. 6)

<sup>375</sup> As the nationalist struggle deepens in the colonial territories and independence appears on the horizon, the imperialist powers, fishing in the muddy waters of communalism, tribalism and sectional interests, endeavour to create fissions in the national front, in order to achieve fragmentation (NKRUMHA, 1963a, p. 173)

<sup>376</sup> La esencia del neocolonialismo es que el Estado que le está sujeto es, en teoría, independiente y tiene todas las galas externas de la soberanía internacional. En realidad, su sistema económico y, con ello, su política son dirigidos desde fuera (NKRUMAH, 1966, p. 3)

<sup>377</sup> Los jóvenes países siguen siendo proveedores de materias primas, los viejos, de bienes manufacturados. El cambio de las relaciones económicas entre los nuevos Estados soberanos y los amos de otro tiempo sólo es formal (NKRUMAH, 1966, p. 35)

A teoria da fragmentação pode ser lida nestes dois códigos, como uma justificativa interna da superação da forma nacional, que em determinado momento identifica em seu próprio espaço nacional as partes que rompem com o todo tradicional harmônico, e como uma teoria das extensões coloniais e imperais que progressivamente expandem a fragmentação das relações sociais unitárias preexistentes, bloqueando a consolidação da unidade, na dependência econômica e política.

O neocolonialismo revela-se como uma teoria da dupla função imperial, que explica as dinâmicas conectadas às lógicas de acumulação de capital e seus efeitos particularmente africanos: a fragmentação das relações sociais. Sinteticamente, ela designa um tipo de sociedade, bloqueada e determinada endogeneamente, incapaz de cumprir suas instituições e relações internas, no mesmo sentido que na situação colonial.

O *Pan-africanismo* adota o aparelho conceitual marxista, nele o capital, bancário, industrial e monopolista redefinem os contornos dos processos de fragmentação e progressivamente se desdobram em uma teoria econômica implícita, que adota como objetivo central o combate ao neocolonialismo, com ferramentas de controle do capital, que como estudaremos mais adiante, se desdobram em uma economia da centralização.

Esta é só uma parte da teoria da fragmentação, ela involucra uma linha de ênfase política geográfica que é complementada pela balcanização, que se define como a fragmentação político-territorial, seja pela herança das divisões de fronteiras coloniais ou por uma dinâmica extensiva e expansiva do capital-imperialista, que se alimenta dos particularismos regionais, em um maior processo de fragmentação administrativa e política dos territórios, que implicava a constituição de um continente cada vez mais dividido e de entidades políticas mais pequenas.

Léopold Sédar Senghor foi o primeiro em enunciar o conceito balcanização em 1956, ao referir-se à política de mudança de status da AOF, que desembocou em um processo de reorganização colonial e em um referendun sobre o estatuto comunitário, votado por separado em 1958, que contemplava a autonomia dos territórios africanos no âmbito de uma *comunidade francesa* e que teve como resultado a independência da Guiné-Conakry (NEUBERGER, 1976; SENGHOR, 1965).

A acepção que Senghor tinha sobre a balcanização não era precisamente marcada por uma leitura neocolonial em seu sentido mais específico, contrariamente era inspirado em uma

visão federalista e republicana, que vislumbrava na unidade uma maior capacidade econômica e uma maior força geopolítica no âmbito de uma relação comunitária com a França, de fato, esta posição conservadora – em relação ao movimento das independências africanas em geral – foi uma característica do *Pan-africanismo* de Senghor, que se definiu como uma proposição progressiva da unidade e dentro do campo das delimitações fronteiriças e – para ele – culturais.

Ao contrário desta primeira enunciação de Senghor, a adoção do conceito por parte de Kwame Nkrumah, Sékou Touré e Julius K. Nyerere tem uma visão crítica e desafiante das fronteiras e territórios herdados, pré-formados pelo colonialismo. Suas perspectivas eram desafiantes dessas heranças e de fato, implicavam necessariamente superá-las. Citando a Benjamin Neuberger (1976) podemos chamar a esta perspectiva como revisionista, em contraposição a outras perspectivas que concebiam a balcanização como um fenômeno exclusivo da fragmentação das unidades territoriais legadas, por movimentos étnicos e nacionalistas internos.

O *Pan-africanismo* tomou parte das duas acepções, identificando na balcanização o principal e mais perigosos produtos da fragmentação, respondendo com uma dupla política de superação das fronteiras até uma organização territorial regional e continental e reconhecendo com isto um processo derivado do neocolonialismo, que atuava como um permanente processo de fragmentação, de acordo com as dinâmicas imperiais. A balcanização era um processo imperial constante, sua expressão era um risco permanente, que inclusive, adquiriu a conotação de um fenômeno de reação em cadeia (NEUBERGER,1976).

Neste sentido a balcanização designa um processo de fragmentação, que por um lado significa a fragmentação dos territórios africanos desde a própria intervenção colonial, e por outro designa os processos de fragmentação internos às unidades nacionais, que deram lugar ao nacionalismo, identidades étnico-nacionais e a promoção de novas unidades políticas nacionais dentro dos próprios territórios dos Estados africanos.

Estes processos significavam para os Estados africanos e em especial para aqueles que abraçavam uma teoria *Pan-africana*, perigos e bloqueios para a consolidação das independências, a preservação do núcleo *tradicional* e a concretização dos programas de unidade regional.

O exercício neocolonial e sua extensão na balcanização, significavam no plano econômico uma maior fragmentação da estrutura produtiva dos Estados e uma menor capacidade de resposta às necessidades de consumo internas e de sua extensão. No plano político uma incapacidade para a cristalização de instituições fortes que definiram as institucionalidades e os territórios africanos, permanentemente sujeitos a regionalismo separatistas e a uma dependência das metrópoles.

Estes se instalaram no centro da estruturação de políticas nacionais, definindo-se como o principal problema a combater e como o eixo transversal da tradição *Pan-africana* neste período.

### **9.3. Superestado: o modelo de unidade política de Nkrumah.**

Em termos de uma resposta resolutiva às dimensões do imperialismo e a preservação das relações sociais africanas cooperativas, os diversos *Pan-africanos* teorizaram o horizonte da unidade em diversos termos, para Senghor (1965) a unidade progressiva devia ser uma unidade federada, que aplicara um alto grau de respeito da soberania territorial e política herdada; Nyerere (1963) defendia uma unidade progressiva mas com altos graus de unificação política e econômica; Kwame Nkrumah (1963a, 1966), o principal teórico da unidade, defendia a unificação acelerada em todas as dimensões, para a superação das práticas de fragmentação e a consolidação de um desenvolvimento acelerado. Em todos os casos o horizonte significava um fim necessário, inevitável, que formava parte das consolidações nacionais e regionais.

A unidade africana não é para amanhã, nem mesmo sob a forma dos *Estados Unidos da África*, que já defendi. Falemos somente de União, e tentemos reagrupar os Estados africanos independentemente através de afinidades regionais e culturais. Não se pode desenvolver uma nação no quadro estreito de seus limites territoriais. Os fatos estão aí para comprová-lo, bem como os esforços europeus, americanos e asiáticos (SENGHOR, 1965, p. 7)

Para o bem de todos os Estados africanos, grandes ou pequenos, a unidade africana deve vir e deve ser uma unidade real. Nosso objetivo deve ser os Estados Unidos da África. Somente isso pode realmente dar a África o futuro que seu povo merece depois de séculos de incerteza econômica e opressão social. Este objetivo deve ser alcançado, e não importa se isso é feito por um passo ou por muitos, ou pelo desenvolvimento econômico, político ou social (NYERERE, 1963, p. 1, tradução nossa)<sup>378</sup>

---

<sup>378</sup> For the sake of all African states, large or small, African unity must come and it must be real unity. Our goal must be a United States of Africa. Only this can really give Africa the future her people deserve after centuries of

A solução para frente é que os Estados africanos se mantenham juntos politicamente, tenham uma política externa unida, um plano de defesa comum e um programa econômico totalmente integrado para o desenvolvimento de todo o continente. Só então podem superar os perigos do neocolonialismo e sua balcanização. Quando isso foi realizado, nossas relações com a Europa podem entrar em uma nova fase (NKRUMHA, 1963a, 177, tradução nossa)<sup>379</sup>

De todas, a teorização de Nkrumah é a mais concreta, ela se desdobra ao longo de uma teoria da unidade filosófica que é proposta no *Consciencismo*, passando por uma teoria econômica da unidade que identifica nela a capacidade para o desenvolvimento acelerado, até uma teoria política de um futuro *Estados Unidos da África*.

Em grande medida Nkrumah estrutura o grande sonho *Pan-africano*, além de defender permanentemente a unidade como a única saída e caminho para a consolidação das independências africanas e para a satisfação das necessidades econômicas do continente, sua teoria contém o grande sonho da unificação política. Se Marcus Garvey propôs em seus escritos a ideia de um estado com características competitivas imperiais, na imagem dos *Estados Unidos da África*, Nkrumah retoma esta ideia e propõe um estado centralizado e continental.

Para Nkrumah a *unidade africana* não significava simplesmente um reconhecimento mútuo, além, ela significa um Estado institucionalizado delineado ao longo de uma planificação regional, um superestado centralizado que vislumbra uma capacidade produtiva continental e que só a partir de sua realização, permite cristalizar uma independência duradora. O desdobramento de sua proposta tem um forte sentido economicista, que parte da leitura da fragmentação como a principal contradição a superar e que inscreve sua solução em uma recorrente hipercentralização como saída institucional (NKRUMAH, 1963a,1966.).

O superestado é o principal resultado da teoria da unidade, nele repousa o objetivo projetado de um ente coordenador das heterogeneidades, filtro das experiências exógenas e, portanto, instituição homogeneizante, onde as diferenças das estruturas se harmonizam na procura de um equilíbrio unificador. Para Nkrumah (1963a) e para Touré (1972) o Estado é aquele que encarna o povo, seu desejo transformador e sua capacidade diretora, um espaço

---

economic uncertainty and social oppression. This goal must be achieved, and it does not matter whether this is done by one step or by many, or through economic, political or social development (NYERERE, 1963, p. 1)

<sup>379</sup> The forward solution is for the African states to stand together politically, to have a united foreign policy, a common defence plan, and a fully integrated economic programme for the development of the whole continent. Only then can the dangers of neo-colonialism and its handmaiden balkanization be overcome. When that has been accomplished, our relations with Europe can enter upon a new phase. (NKRUMHA, 1963a, 177)

definido pelo *africano*, em contraposição aos princípios estrangeiros, um fim para a população e um diretor as vezes absoluto.

No plano político o superestado se pensa a partir de uma presunção da centralidade, onde os princípios da chamada *África tradicional* se traduzem na constituição de um espaço regulador, que resulta em um ente unificado. Na teoria política de Nkrumah – e isto é extensível para a visão de Nyerere, Senghor e Touré – a participação em uma estrutura unificada se traduz no sistema de partido único e, portanto, em uma participação unificada em instituições centralizadas, uma tensão relacional que pretende unificar e harmonizar os grupos sociais, em uma sorte de identificação (NEUBERGER, 1971).

O superestado é o ente resolutivo do neocolonialismo e a balcanização, em sua estruturação se vislumbra a reconfiguração mercantil e participativa, inspirada nas correntes independentistas de outras latitudes e principalmente na hipótese, aceita quase unanimemente, de que só com a configuração de um espaço político unificado e de grandes proporções a África poderia cumprir seus desafios de forma acelerada.

Além da determinação neocolonial e da lógica da fragmentação, a proposição do superestado contém um modelo obrigatório de desenvolvimento. Para Nkrumah a necessidade da unificação tinha um forte sentido desenvolvimentista, com objetivos específicos para com um princípio intrínseco a seu programa: a necessidade acelerada da industrialização e da criação de um mercado interno forte, que controlara a tendência “moderna”, em um dinâmica planificadora e ditada pela formação de grandes unidades políticas que superavam os limites da formula Estado-Nação.

A tendência moderna puxa para unidades econômicas e políticas cada vez maiores, à medida que a interdependência entre nações e povos cresce. Nenhum país pode ser completamente autossuficiente ou ignorar eventos políticos externos nas suas fronteiras. A África está claramente fragmentada em muitos estados pequenos, escassos economicamente e incapazes de sobreviver. Muitos deles têm dificuldade para alcançá-lo (NKRUMAH, 1966, p. 31, tradução nossa)<sup>380</sup>

Os modelos desta tendência para Nkrumah (1963a) – e extensivamente para Senghor (1965) – são explícitos, China, URSS, EUA, todos Estados com grande peso político internacional nas décadas de 1950 e 1960, que traduzem muitas das expectativas e

<sup>380</sup> La tendencia moderna tira hacia unidades económicas y políticas cada vez más grandes, a medida que crece la interdependencia entre las naciones y los pueblos. Ningún país puede ser completamente autosuficiente o ignorar los acontecimientos políticos externos en sus fronteras. África está claramente fragmentada en muchos Estados pequeños, ineconómicos e incapaces de sobrevivir. Muchos de ellos sostienen una dura lucha para lograrlo (NKRUMAH, 1966, p. 31)

reconfigurações que o *Pan-africanismo* retoma em seu modelo. Neles o equilíbrio entre uma certa independência federal é misturado com um modelo econômico planejado e com uma visão acelerada do desenvolvimento, que para Nkrumah significava o principal caminho para a consolidação das independências.

Existem no mundo várias uniões de Estados que podem oferecer exemplos ou estudos de caso para a unificação política da África: Estados Unidos da América, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, Austrália, Canadá, Suíça e Venezuela. Cada uma delas surgiu em diferentes períodos históricos, mas todos visavam dar maior proteção aos Estados unidos contra as pressões de desintegração interna e externa e fornecer dentro da união, as condições de viabilidade e segurança que levariam a uma evolução econômica mais rápida (NKRUMAH, 1963a, p. 206, tradução nossa)<sup>381</sup>

Este sentido forma a grande hipótese *Pan-africana*, traduzida a uma estratégia de superação da dependência econômica e colocada como o possível horizonte da *Unidade Africana*, pensar África significava para Nkrumah pensar em um espaço planejado, estruturado por objetivos a grande escala, que deviam evitar os processos de fragmentação, mas que paralelamente deviam construir a unidade sobre a base de um processo desenvolvimentista muito diferente ao princípio da *África Tradicional*, que no fundo o *Pan-africanismo* defendia em seu núcleo.

Para Nkrumah a teorização da unidade era dependente da industrialização, ela era a força desencadeante da independência e a que poderia constituir a fonte de um desenvolvimento autodeterminado, que superasse a situação neocolonial, é a partir deste sentido profundamente desenvolvimentista que sua teoria política do estado se expressa.

Em geral, quanto mais ampla a frente que engloba a unidade econômica, mais rápido serão alcançados os objetivos e políticas de uma África totalmente desenvolvida. Um organismo Pan-africano de planejamento poderá dar passos imediatos para o desenvolvimento da indústria e da energia; para eliminar as barreiras que impedem o comércio interafricano e para a criação de um banco central e a formação de uma política unida em todos os aspectos do controle das exportações e acordos tarifários e de cotas (NKRUMAH, 1966, p. 33, tradução nossa)<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup> There are in the world several unions of states which can offer examples or case studies for the political unification of Africa: the United States of America, the Union of Soviet Socialist Republics, Australia, Canada, Switzerland and Venezuela. Each of them came into being at different historical periods, but all aimed at giving greater protection to the uniting states against internal and external disintegrating pressures; and at providing within the union the conditions of viability and security which would lead to faster economic evolution. (NKRUMAH, 1963a, p. 206)

<sup>382</sup> En general, cuanto más amplio sea el frente que abarque la unidad económica, más rápidamente se alcanzarán las metas y políticas de un África plenamente desarrollada. Un cuerpo de planeación panafricano podrá tomar medidas inmediatas hacia el desarrollo de la industria y la energía; para remover las barreras que impiden el



A unidade econômica deve ser acompanhada de unidade política para ser efetiva. Ambas são inseparáveis, cada uma delas é necessária para a futura grandeza do nosso continente e o pleno uso de nossos recursos (NKRUMAH, 1966, p.35, tradução nossa)<sup>383</sup>

O *Pan-africanismo* adquire distintas temporalidades, dependendo do enfoque e da perspectiva, a unidade se inscreve na dialética de um passado projetado a um futuro distante – como no caso de Senghor – ou a um presente que precisa de uma estruturação acelerada para superar seus próprios bloqueios. Este é o caso da proposição de Nkrumah. Sua temporalidade inscreve a tese de que só pela velocidade do alcance de um modelo industrializado estendido ao menor tempo possível, a unidade africana poderia ser consolidada em contra dos perigos imperiais e em favor do próprio convencimento dos povos africanos.

Em Nkrumah a necessidade da centralização da economia e da política é a substância de sua Teoria do Estado, em resposta a perda do controle territorial pela lógica fragmentadora que determina a estrutura social e econômica neocolonial, assim como as forças imperiais que determinam ao continente. O Estado é pensado como uma instituição controladora e unificadora do espaço, que intervém nos circuitos de intercâmbio e que serve em grande medida como o filtro da experiência moderna e endógena.

O Estado é o espaço unificador por excelência e dele emana: a) unificação econômica pela planificação; b) unificação social e homogeneização, pela prevenção da suposta formação de classes sociais ou estruturas hierárquicas; c) a unificação territorial que em último termo se tornará em uma estrutura continental de consenso.

Nesta perspectiva o modelo de Nkrumah defende uma unificação federada, que por mérito de uma câmara representativa, permita superar as diferenças econômicas e políticas, na configuração de uma política conjunta, que pense os recursos cooperativamente, no marco de uma economia continental planificada.

[...] de um parlamento continental que ofereça uma câmara alta e baixa, que permita a discussão dos muitos problemas enfrentados pela África com uma representação baseada na população; por outro lado, garantindo a igualdade dos Estados associados, independentemente do tamanho e da população, com uma representação similar e limitada de cada um deles, para formular *uma política comum em todos os assuntos que afetem a segurança, defesa e desenvolvimento da África* (grifo nosso). Ele poderá, através de um comitê

---

comercio interafricano, y para la creación de una banca central y la formación de una política unida en todos los aspectos del control de exportación, y los acuerdos de tarifas y cuotas (NKRUMAH, 1966, p. 33)

<sup>383</sup> La unidad económica debe de estar acompañada de la unidad política para ser efectiva. Las dos son inseparables, cada una de ellas es necesaria para la futura grandeza de nuestro continente y el aprovechamiento completo de nuestros recursos (NKRUMAH, 1966, p.35)

selecionado para o propósito, examinar possíveis soluções para os problemas da união e redigir uma forma de constituição mais conclusiva que será aceitável para todos os Estados independentes (NKRUMAH, 1963a, p. 221, tradução nossa)<sup>384</sup>

Esse Estado é pensado como uma condensação regional, que recolhe as diferenças na direção do cumprimento de objetivos específicos como o desenvolvimento econômico, e na formação de uma força política conjunta que permita enfrentar as forças imperiais ‘exteriores’ e seus desdobramentos internos. Para isso Nkrumah propõe uma certa transição do nacional ao regional, que precisa de uma relativa consolidação interna da Nação no território que conquista a independência, como sua necessária unificação interna e seu desenvolvimento do aparelho político administrativo, acompanhado de um nível de autocontrole do desejo nacional, com vista ao futuro e final desenvolvimento de uma Nação regional (NKRUMAH, 1963a).

Neste ponto existe uma variedade de posições em torno a esta transição, de fato, como analisaremos mais tarde, este ponto constitui um paradoxo interno à proposição da superação do modelo moderno de Estado, que ao longo do *Pan-africanismo* constituiu uma temática recorrente e um eixo da imaginação da unidade. No centro do assunto jaz o questionamento do motivo e abrangência da unificação e como ela operará em um contexto nacional.

Existe uma tendência identificável nos *Pan-africanistas* de justificar e pender a necessidade da unidade de um argumento sobretudo econômico, a necessidade de uma planificação racional dos recursos e uma maior potencialidade econômica que passa pela unidade (NKRUMAH, 1963a; NYERERE, 1963; SENGHOR, 1965). Porém, na visão política persiste a necessidade da superação da Nação e do Nacionalismo como motor político, sendo este contraditoriamente o veículo da relação *intelligentsia-povo*.

Como já disse antes, o papel do nacionalismo africano é diferente, ou deve ser diferente do nacionalismo do passado. Devemos usar os Estados Nacionais africanos como instrumentos para a reunificação da África, e não permitir que nossos inimigos os usem como ferramentas para dividir a África. O nacionalismo africano não tem sentido, é anacrônico e é perigoso,

---

<sup>384</sup> It may be that concrete expression can be given to our present ideas within a continental parliament that would provide a lower and an upper house, the one to permit the discussion of the many problems facing Africa by a representation based on population; the other, ensuring the equality of the associated States, regardless of size and population, by a similar, limited representation from each of them, to formulate a common policy in all matters affecting the security, defence and development of Africa. It might, through a committee selected for the purpose, examine likely solutions to the problems of union and draft a more conclusive form of constitution that will be acceptable to all the independent States. (NKRUMAH, 1963a, p. 221)

se não for ao mesmo tempo Pan-africanista (NYERERE, 1963, p. 6, tradução nossa)<sup>385</sup>

Como um continente, surgimos na independência em uma época diferente, com o imperialismo fortalecendo-se, mais implacável, experimentado e perigoso em suas associações internacionais. Nosso progresso econômico exige o fim da dominação colonialista e neocolonialista na África.

Mas, assim como entendemos que a moldagem de nossos destinos nacionais exigiu a cada um de nós nossa independência política e dobrou todas as nossas forças para essa conquista, devemos reconhecer que a nossa independência econômica reside na nossa união africana e exige a mesma concentração para sua conquista política.

A união do nosso continente, não menos do que nossa independência separada, será adiada se, na verdade, não a perdemos com a aproximação do colonialismo. A unidade africana é, acima de tudo, um reino político que só pode ser obtido por meios políticos (NKRUMAH, 1973, p. 235, tradução nossa)<sup>386</sup>

Esta tensão é determinada intrinsecamente pela teoria da fragmentação, que é implícita e se estende à conceituação do nacionalismo e do chamado *tribalismo* como fenômenos do neocolonialismo e a balcanização. Segundo esta perspectiva, a constituição de identidades étnicas e regionais – no final políticas – participam da fragmentação nacional e continental, sendo controladas direta ou indiretamente pela dinâmica neocolonial em suas expressões (BASCUM, 1962; WALLERSTEIN, 1960). Kwame Nkrumah exemplifica este processo ao analisar a estruturação e unificação política do Gana na pós-independência, onde as heranças estruturais e exigências Britânicas acompanhavam os pedidos de autonomia da região Ashanti, o que significou um desafio para a unificação e a existência unificada do Gana (NKRUMAH, 1963a).

O nacionalismo e o *tribalismo* são tensões internas aos planos nacionais, que se projetam e transferem ao próprio projeto continental, eles caracterizam a fragmentação e a pressuposição de uma harmonia interna ao projeto nacional. Como já estudamos, essa harmonia implica a adoção de uma visão, identidade e identificação cooperativa africana

---

<sup>385</sup> As I have said before, the role of African nationalism is different-or should be different-from the nationalism of the past. We must use the African national states as instruments for the reunification of Africa, and not allow our enemies to use them as tools for dividing Africa. African nationalism is meaningless, is anachronistic, and is dangerous, if it is not at the same time Pan-Africanism. (NYERERE, 1963, p. 6)

<sup>386</sup> As a continent we have emerged into independence in a different age, with imperialism grown stronger, more ruthless and experienced, and more dangerous in its international associations. Our economic advancement demands the end of colonialist and neo-colonialist domination in Africa.

But just as we understood that the shaping of our national destinies required of each of us our political independence and bent all our strength to this attainment, so we must recognize that our economic independence resides in our African union and requires the same concentration upon the political achievement.

The unity of our continent, no less than our separate independence, will be delayed if, indeed, we do not lose it, by hobnobbing with colonialism. African Unity is, above all, a political kingdom which can only be gained by political means (NKRUMAH, 1973, p. 235)

interna aos processos políticos e a subsequente eliminação da categoria de classe e dos antagonismos sociais (NEUBERGER, 1971). A teoria da fragmentação hegemônica a própria definição do antagonismo, referendo-se ao neocolonialismo e a balcanização como suas explicações.

Fora disso, o contexto nacional é harmônico, uma pressuposição não problematizada, onde suas distorções são resolvidas no plano regional como a dimensão que pode superar seu motor: o neocolonialismo. Nesta hipótese persiste a visão diferencial da realidade africana, onde o antagonismo social não se coloca no centro da teorização, pois é pensado como um problema superável enquanto a independência completa seja alcançada e a estrutura socialista africana opere.

Os diversos estratos sociais, sobrepostos de acordo com uma hierarquia social e fundados sobre uma unidade social, dependendo de um determinado nível econômico, nunca foram antagônicos. Os costumes (hoje absurdos) que os dividem em castas nobres e castas inferiores não resultam de contradições sociais. Eles resultam das necessidades de uma sociedade que de repente se tornou estática, que teve que preservar sua ordem interior e manter sua organização e a harmonia de suas relações econômicas e sociais (TOURÉ, 1972, p. 4, tradução nossa)<sup>387</sup>

O superestado parte de uma premissa harmônica interna que ao longo do desenvolvimento político se desdobra em uma teoria política do partido único, como espaço unificador e resolutivo das diferenças e heterogeneidades, uma instituição homogeneizadora, que planifica e encarna ao povo (NKRUMAH, 1963a; NYERERE, 1968; TOURÉ, 1972).

O sistema de partido-único tinha como função a massificação da experiência nacional, enquanto promovia a cristalização das instituições políticas, unificando os grupos sociais em uma relação justificada pelos princípios da *africanidade*, para criar as condições da homogeneização e identificação, na configuração da cidadania e seu universo simbólico. Esse sistema era visto como um motor, que necessariamente devia cumprir os desafios da independência absoluta e do melhoramento social e econômico acelerado, que o nacionalismo prometeu ao longo da luta anticolonial (MUNANGA, 1986; NDLOVU-GATHSENI, 2013; NEUBERGER, 1971; WALLERSTEIN, 1961)

---

<sup>387</sup> The diverse social stratum, superimposed according to a social hierarchy and founded upon a social unity depending on a given economic level, have never been antagonistic. The customs (today absurd) that divide them into noble castes and inferior castes do not result from social contradictions. They result from the necessities of a society that had suddenly become static, that had to preserve its interior order and maintain its organization and the harmony of its economic and social relations (TOURÉ, 1972, p. 4)

O nacionalismo e o Estado-Nação são potências a ser superadas, que conformam uma contradição interna ao projeto unificador regional e da qual se faz referência prementemente de forma ambígua, recorrendo a um argumento harmônico interno. Sem ser mencionados explicitamente, esses elementos são transferidos à imaginação dos *Estados Unidos da África*, pelo menos na visão de Nkrumah, onde a marcante referência da planificação pressupõe uma centralização da decisão política, exemplificada pela proposição da reunião dos partidos políticos dos países independentes em um só organismo: “Entre os países independentes, um partido comum atuaria como uma força unificadora (NKRUMAH, 1963a, p. 53, tradução nossa)<sup>388</sup>”.

Em contraposição, Julius Nyerere e Léopold Sédar Senghor vislumbravam um futuro unificado mais gradual, que contara com afinidades culturais e as próprias dinâmicas de intercâmbio já existentes nas regiões do continente. Isto levou a Senghor (1961, 1965) a pensar em uma unidade futura, sobretudo cooperativa e sem defender uma unificação política como concretização das independências, enquanto Nyerere (1963) conceituou uma unidade em “diferentes velocidades” e de acordo às afinidades culturais, que a longo prazo consumariam a unidade continental política.

[...] é paradoxal que, no momento em que alguns dos estados africanos recém-independentes pretendam defender a unidade africana, discutem suas fronteiras e reclamam pedaços de territórios vizinhos, apoiam os emigrantes e os governos fantasmas em grande despesa, veja as Quintas Colunas em todos os lugares. Claro, não há lei contra a esperança de que certas retificações de fronteiras se tornem possíveis em breve com o consentimento das pessoas envolvidas. Mas no momento de alcançar a independência, dificilmente é um problema essencial (SENGHOR, 1961, 244, tradução nossa)<sup>389</sup>

[...] diferentes áreas podem avançar no caminho da unidade em diferentes velocidades, em que o método de avanço variará de acordo com as condições agora existentes, que são, em parte, resultado das táticas que tiveram que ser usadas na luta pela soberania nacional. Assim, acontecerá que, em algumas partes da África, uma associação fraca de Estados, com consultas sobre questões de interesse mútuo e constantes visitas, é tudo o que é possível na primeira etapa. Em outras áreas, um mercado comum e uma ação conjunta sobre certas questões econômicas podem ser alcançáveis, enquanto a associação política de qualquer tipo é rejeitada pelos povos. Ainda em outras combinações de países, uma associação política sem qualquer integração econômica real pode ser bem-vinda, e em alguns outros, a formação de

<sup>388</sup> Among independent countries the common party would act as a unifying force (NKRUMAH, 1963a, p. 53)

<sup>389</sup> [...] it is paradoxical that at the very time some of the newly independent African states pretend to champion African unity they quarrel about their frontiers and claim pieces of neighboring territories, support émigrés and phantom governments at great expense, see Fifth Columns everywhere. Of course, there is no law against hoping that certain frontier rectifications may become possible before long with the consent of the people concerned. But in the moment of achieving independence this is hardly an essential problem (SENGHOR, 1961, 244)

algun tipo de federación pode ser possível (NYERERE, 1963, p. 4, tradução nossa)<sup>390</sup>

Essas afinidades se complementam com outro elemento defendido ao longo do discurso, teorização e prática *Pan-africanista*, que se refere à proposição – já comentada – da redefinição das fronteiras cartográficas instauradas pelo colonialismo. Nela se teve como objetivo central a superação da divisão continental entre o Norte da África, árabe ou bereberé e a África Subsaariana ou África Negra, a superação desta fronteira, paralelamente, supôs a superação da raça como critério de uma identidade continental, e em efeito, constituiu um dos pontos densos da imaginação política (NKRUMAH, 1963a, 1970; SENGHOR, 1967).

A *Personalidade Africana*, conceituada por Nkrumah (1970), pensou-se nos termos de uma reunificação cultural, que seria a síntese entre culturas e religiões, na configuração de uma nova personalidade continental que digeriria as fontes Ocidentais e Islâmicas a partir da experiência *tradicional*, configurando um sentido redefinido da *África*. Seu projeto implicava um continentalismo unificador entre o chamado Pan-arabismo e o *Pan-africanismo* ou entre o Norte da África e a África Subsaariana, objetivo que, de fato, teve repercussão nos intercâmbios diplomáticos, na formação de instituições supranacionais e nos *Congressos Pan-africanos* de pós-independência<sup>391</sup>.

O *Pan-africanismo* teve como objetivo central a redefinição da cartografia colonial, e sua imaginação da *Unidade* implicava a desconstrução da diferença norte-sul no continente, o superestado de Kwame Nkrumah (1963a) era conceituado nesses termos e sua política se teorizou como a superação dos limites nacionais e culturais, uma questão seguida em termos diferentes pelo próprio Senghor.

Embora Senghor (1961) vislumbrou como uma problemática determinante esta diferenciação, que percebia como uma diferença civilizacional, seus esforços foram direcionados para justificar a complementariedade do Norte-Sul pela “dialética Negro-Árabe”

---

<sup>390</sup> [...] different areas may advance on the road to unity at different speeds, and that the method of advance will vary according to the conditions now existing -which are, in part, a result of the tactics which had to be used in the struggle for national sovereignty. Thus it will happen that in some parts of Africa a loose association of states, with consultation on matters of mutual interest and the constant exchange of visits, is all that is possible in the first stage. In other areas, a common market and joint action on certain economic questions may be attainable, while political association of any type is rejected by the people. In still other combinations of countries, a political association without any real economic integration may be welcomed, and in a few the formation of some sort of federation might be possible. (NYERERE, 1963, p. 4)

<sup>391</sup> Uns dois principais problemas que o *Pan-africanismo* teve na prática, foi precisamente a concretização desta relação e unificação, este se expressou mais como uma competência política entre o chamado *Pan-arabismo* e o *Pan-africanismo*, liderado o primeiro por Abder Nasser em Egito e o segundo por Kwame Nkrumah em Gana, expressando-se sobretudo na discordância sobre a questão Israelense e a posição *Africana* conjunta (AKINSANYA, 1976; DECRAENE, 1962).

(SENGHOR, 1967). Quer dizer que a imaginação política da unidade se pensava além da África subsaariana ou África Negra.

Finalmente, em termos políticos a imaginação *Pan-africana* e seu desdobramento em um futuro Estado federal ou centralizado, implicou um consenso interno que procurava uma maior força e presença global da África, que permitisse conquistar e consolidar as independências e superar as fronteiras coloniais herdadas nos distintos níveis da vida social, política e cultural africana. Como dissemos no início, esse consenso é interno e varia em suas operacionalizações, delas a teorização de Kwame Nkrumah é a mais particularizada e constitui o paradigma, *par excellence*, *Pan-africanista*.

Sob uma grande união política da África, pode surgir uma África unida, grande e poderosa, na qual as fronteiras territoriais, que são as relíquias do colonialismo, tornar-se-ão obsoletas e supérfluas, trabalhando para a mobilização completa e total da organização do planejamento econômico sob uma direção política unificada. As forças que nos unem são muito maiores do que as dificuldades que nos dividem no presente, e nosso objetivo deve ser o estabelecimento da dignidade, progresso e prosperidade da África (NKRUMAH, 1963a, p. 221, tradução nossa)<sup>392</sup>

#### 9.4. Economia da unidade, economia da centralização.

Ao longo do argumento da *Unidade Africana* emerge, permanentemente, uma dimensão econômica que estrutura a justificação da unidade, ela interpela ao princípio *Pan-africano* mais clássico, a ideia da unificação dos recursos para o bem comum (FOSU, 1999), um princípio transversal do *Pan-negrismo* e de seus desdobramentos comerciais, que em uma lógica estruturada pelas trocas de mercadorias, pretendia instituir uma solidariedade que fundamentasse e permitisse transformar o valor de troca em um valor alternativo e em benefício da identificação mútua, pela raça e cultura<sup>393</sup>.

A argumentação interna da unificação africana na Pós-independência não difere abismalmente deste princípio, ele é a base que incorpora novas formas de sentido da solidariedade pela *africanidade* e promoção do *Socialismo Africano*, como fundamentos da cooperação e da própria necessidade da unidade supranacional.

<sup>392</sup> Under a major political union of Africa there could emerge a United Africa, great and powerful, in which the territorial boundaries which are the relics of colonialism will become obsolete and superfluous, working for the complete and total mobilization of the economic planning organization under a unified political direction. The forces that unite us are far greater than the difficulties that divide us at present, and our goal must be the establishment of Africa's dignity, progress and prosperity (NKRUMAH

<sup>393</sup> Os exemplos *Pan-negristas* são vários, desde a motivação *comercial-solidaria* de Paul Cuffee e Chief Sam nos séculos XVIII e XIX, até os negócios comerciais *Garveyistas* no século XX.

Sua economia, além desse princípio geral, básico e referencial, é também um conteúdo vazio e ambíguo, que ao longo da concretização, procura uma estruturação acorde com as necessidades, situações e contextos herdados de uma situação colonial fragmentadora e sua lógica permanente de fragmentação e dependência.

O interessante desse vazio é que emerge permanentemente como estruturante, e se transforma progressivamente em um núcleo duro consensual, que acompanha e dirige o princípio da unidade ao longo de sua teoria política e cultural. Embora seja verdade que o *Socialismo Africano* é um norte explícito – ou pelos menos o horizonte – da configuração das relações sociais de intercâmbio internas e da própria solidariedade supranacional de forma hegemônica, no momento da operacionalização, proposição e imaginação política, sua configuração se transfere e adota às proposições da planificação, centralização, industrialização e desenvolvimento acelerado dos fatores econômicos.

O capital necessário para todos esses desenvolvimentos só pode ser acumulado pelo emprego de nossos recursos em uma *escala continental* (grifo nosso). Isso exige que uma organização central formule uma política econômica abrangente para a África, que abraçará o planejamento científico, metódico e econômico da nossa ascensão da pobreza presente à grandeza industrial (NKRUMAH, 1963a, p. 157, tradução nossa)<sup>394</sup>

Os contornos desta lógica interna variam ao longo das posições *Pan-africanas*, mas compartilham a necessidade de uma industrialização acelerada e uma aceitação da própria lógica econômica capitalista para definir os processos de unificação e de concretização das independências. As relações cooperativas, que implicavam o socialismo compartilhado ao longo da proposição unificadora subjetiva e objetivamente, são deixados de lado no desenho das próprias relações cooperativas, promovendo internamente uma estruturação da unidade pela necessidade de uma acumulação acelerada e pelo caminho da industrialização (AMIN, 1971; NKRUMAH, 1963a; OLA, 1979; RICHARDSON, 1968).

No plano nacional a adoção de programas socialistas implicou uma política de parceria dos setores públicos-privados com uma intervenção estatal nas áreas abandonadas pelos capitais privados, sobretudo relacionados a um setor internacional, que em algumas exceções requeriam a nacionalização. Ainda que a maior parte do investimento estatal se concentrara

---

<sup>394</sup> The necessary capital for all these developments can only be accumulated by the employment of our resources on a continental extension. This calls for a central organization to formulate a comprehensive economic policy for Africa which will embrace the scientific, methodical and economic planning of our ascent from present poverty into industrial greatness (NKRUMAH, 1963a, p. 157)



no desenvolvimento de infraestrutura, mais do que atividades produtivas (AMIN, 1971; OLA, 1979; RICHARDSON, 1968).

Nestas circunstâncias, a economia da unidade significava uma economia da conexão dos circuitos produtivo internos e uma especialização regional integrada, que acompanhara uma modernização da estrutura produtiva africana, desenvolvendo principalmente o parque industrial e estendendo os centros urbanos. Os problemas de modernização, desenvolvimento agrícola, industrialização e formação de capital eram determinados por uma estrutura produtiva voltada para o exterior, que isolava regiões inteiras e concentrava a maior parte da infraestrutura nos portos ou nos circuitos produtivos dependentes do capital estrangeiro monopolista, instalando uma situação desigual dentro da própria África, conformada por regiões e países mais integrados – portanto, mais ricos – em contraposição a países e regiões menos integradas – mais pobres –, uma estrutura herdada da colonização e que podemos conceptualizar como outras fronteiras da cartografia colonial (AMIN, 1973).

O colonialismo interrompeu o intercâmbio que existia antes de sua incursão, e posteriormente todas as formas de comunicação – estradas, ferrovias, portos – foram direcionadas para fora, os braços auxiliares necessários para o transporte das matérias-primas de suas fontes africanas para seus conversores europeus no exterior. Essas comunicações estão agora sendo inadequadas para atender as crescentes demandas que lhes são feitas pelo aumento da circulação, que a independência trouxe. Em toda a África, os portos, as ferrovias, estradas e aeroportos tornaram-se extremamente sobrecarregados nos últimos anos (NKRUMAH, 1963a, p. 154, tradução nossa)<sup>395</sup>

Essa estrutura produtiva, que operava a um nível continental e na forma de regiões especializadas, era dependente das necessidades mercantilistas e imperiais europeias, instauradas ao longo da incorporação do continente ao sistema capitalista. Elas se desdobravam na própria configuração política do continente e nas dinâmicas de fragmentação, pelas formas de neocolonialismo e balcanização (AMIN, 1971, 1973; NKRUMAH, 1966; RODNEY, 1982).

Em uma caracterização geral que nos permite compreender essa cartografia imperial e estruturante da dimensão econômica da unidade, Samir Amin identificou três grandes macrorregiões na África Subsaariana: a) África Ocidental: com sub-regiões litorais ricas, por

---

<sup>395</sup> Colonialism interrupted the interchange that existed before its incursion and subsequently all forms of communication – roads, railways, harbours – were pointed outwards, the necessary auxiliary arms for transporting raw materials from their African sources to their European convertors overseas. These communications are now proving inadequate to meet the increasing demands being made upon them by the expanding traffic that independence has brought. All over Africa, harbours, railways, roads and airports have become greatly overburdened in recent years (NKRUMAH, 1963a, p. 154)

sua conexão comercial com o mundo e um interior com reservas de força de trabalho que as alimentam; b) A região da bacia do rio Congo: caracterizada por companhias concessionárias de extração de minerais; c) África do Leste e Sul: que constituiu a África das reservas de força de trabalho (AMIN, 1973; 1974). Em termos gerais, uma África cartografada pela especialização dependente, como desconexão interna e desigualdade dentro das próprias regiões.

Seguindo o princípio geral da cooperação, o *Pan-africanismo* se colocou como um imperativo a superação desta regionalização econômica, mas não a partir de uma reconfiguração geral da própria estrutura, mas pensando esta especialização em uma sorte de incorporação em um sistema unificado e integrado. Uma economia da unidade significava uma economia da integração, que na imaginação política de Kwame Nkrumah, operava como uma articulação de todas as áreas e regiões em um processo de acumulação comum, em uma racionalização das capacidades produtivas continentais, em direção da superação das desigualdades produtivas e das necessidades de desenvolvimento internas.

Certamente se pode argumentar que qualquer integração econômica neste momento seria como uma agrupação da pobreza. Mas isso ignora o núcleo essencial da integração: que irá coordenar todos os recursos existentes, econômicos, agrícolas, minerais, financeiros e empregá-los metodicamente, de modo a melhorar o excedente global, para auxiliar um desenvolvimento de capital mais amplo. Além disso, um levantamento coordenado dos recursos continentais, reais e potenciais, humanos e materiais, permitirá o planejamento para eliminar o desequilíbrio atual, em formas idênticas, das economias comerciais primárias e prover o levantamento de um padrão de desenvolvimento complementar que dê maior oportunidade para a formação progressiva de capital (NKRUMAH, 1963a, p. 168-169, tradução nossa)<sup>396</sup>

Como terá sido notado o princípio de solidariedade e cooperação é latente na imaginação político-econômica, este se acompanhava de uma imperiosa necessidade de aceleração e velocidade do desenvolvimento interno e, portanto, do regional, que na pós-independência se instalou como uma das principais medidas de consolidação nacionais e como um requisito da legitimidade dos sistemas políticos adotados (AMIN, 1971; NDLOVU-GATHSENI, 2013). Neste período, no imaginário nacionalista a independência dependia do

---

<sup>396</sup> It may, of course, be argued that any economic integration at this time would be like a pooling of poverty. But this ignores the essential core of integration: that it will co-ordinate all the existing resources, economic, agricultural, mineral, financial, and employ them methodically so as to improve the over-all surplus, to assist a wider capital development. Further, a coordinated survey of the continental resources, actual and potential, human and material, will permit planning to eliminate the present imbalance in identical forms of primary trading economies and provide for the erection of a complementary pattern of development which will give the fullest opportunity for progressive capital formation (NKRUMAH, 1963a, p. 168-169)

desenvolvimento econômico, que não expressava os princípios gerais da política *Socialista Africana e Pan-africanista* na prática.

Na verdade, as respostas às necessidades econômicas foram encontradas teoricamente, na adoção de uma busca da acumulação interna de capital e em uma redistribuição do excedente do capital pelo Estado, procurando permanentemente, e podemos dizer desesperadamente, a formação de capitais internos aos contextos nacionais.

Os exemplos são diversos, mas o caso de Gana e Nkrumah é exemplar por seu significado, os planos de desenvolvimento adotados começam com o convite ao economista Arthur Lewis, que de 1957 a 1961, promove uma política econômica pública concentrada no exclusivo investimento em infraestrutura e no convite de capital estrangeiro para o desenvolvimento de indústrias e investimentos<sup>397</sup>. Depois da crise do modelo de Lewis em 1961, a política econômica de Nkrumah adotou um plano de sete anos inspirado pela U.R.S.S, que promoveu um maior investimento no desenvolvimento industrial e agrícola, reduzindo o nível de investimento público na construção de infraestrutura (AMIN, 1971; IKOKU, 1971; KOFI, 1980; PADOMORE, 1953)

Como terá sido notado, a própria política não correspondia a uma reconstituição das relações sociais econômicas tradicionais como o marco geral do *Socialismo Africano* propunha, ao longo de sua referência ao princípio comunitário, de fato, a maior parte das experiências socialista e *pan-africanistas* seguem uma linha similar, com variantes específicas como no caso Senegalês, onde Senghor defendeu uma cooperação marcada pela estreita relação comercial como o Mercado Comum europeu nascente.

Para completar esse quadro econômico geral, teríamos que ressaltar como uma característica marcante e estruturante desta estratégia, a concentração e quase obsessão pela industrialização como principal motor econômico do desenvolvimento africano, dele se alimentou a promoção nacional das indústrias modernas, procurando um desenvolvimento acelerado que permitisse rendimentos a menor tempo.

Na medida em que este quadro geral caracteriza um consenso econômico na África durante os primórdios das pós-independência, se pode afirmar que o *Pan-africanismo* é mais

---

<sup>397</sup> É interessante remarcar que durante a estada de Lewis na África Ocidental, uma de suas maiores teses para explicar as problemáticas políticas nessa região era que as “nações foram criadas sobre povos heterogêneos” (KOFI, 1980), recorrendo a mesma tese tensional que estrutura a *teoria da fragmentação implícita no Pan-africanismo*.

uma estratégia de acompanhamento às políticas econômicas de desenvolvimento, que em uma agenda paralela procurou a conformação política e econômica de relações e unificações a uma pequena escala, sempre dependente dos princípios econômicos nacionais.

De fato, uma de suas estratégias baseou-se na configuração de frentes sindicais supranacionais como a AATUF ou ATUC, que pretendia uma sorte de sindicalismo Pan-africano com representação autônoma, frente aos movimentos sindicais da WFTU e ICFTU, mas que no fundo terminaram polarizando-se e reproduzindo as ambiguidades das diferenças programáticas e da unidade econômica (DECRAENE, 1962; ZELEZA, 1986).

Em termos gerais, como vários analistas já ressaltaram ao longo do desenvolvimento das experiências socialistas africanas e seu *Pan-africanismo*, estes se caracterizaram pela defesa de uma unidade integradora, dependentes de uma política econômica desenvolvimentista e acompanhada de um matiz *tradicionalista*, sem reconstituir as relações comunitárias proposta em seu núcleo e recorrendo a programas econômicos que priorizaram a industrialização e a unidade em termos fracos, sem cumprir o próprio desenho planificador continental proposto por Nkrumah (AMIN, 1971, 1974; ARRIGHI, G; SAUL, J, 1968; KOFI, 1976; OLA, 1979; RICHARDSON, 1968; TSOMONDO, 1975). Segundo apontaram Giovanni Arrighi e John S. Saul em um artigo clássico sobre este vazio:

As declarações de política oscilaram de forma bastante errática entre os slogans abstratos do “neocolonialismo” – um instrumento útil para forjar a unidade nacional por trás dos líderes – e uma aceitação “forçada” da “necessidade” de incentivar o investimento estrangeiro para obter habilidades e capital (ARRIGHI, G; SAUL, J, 1968, tradução nossa)<sup>398</sup>

Como discutimos anteriormente, o aparelho conceitual marxista e sua variante teórica do imperialismo foi adaptada a uma teoria geral Pan-africana, que colocou no centro uma visão harmônica e *tradicional* do socialismo como motor, onde a unidade africana se referiu a um princípio comunitário, esta não se operacionalizou na configuração e redefinição da estrutura econômica colonial herdada e se converteu em uma referência discursiva ou em uma política de acompanhamento, de uma visão hegemonicamente desenvolvimentista.

De fato, como já estudamos ao longo desta pesquisa, o *Pan-africanismo* nunca se identificou como uma teoria da ruptura com a própria lógica capitalista, se identificou como um desdobramento crítico e alternativo, tanto em sua crítica como em suas expressões

---

<sup>398</sup> Policy statements thus oscillate rather erratically between the abstract slogans of 'neo-colonialism'-a useful instrument with which to forge national unity behind the leaders-and a 'forced' acceptance of the 'necessity' of encouraging foreign investment in order to obtain skills and capital (ARRIGHI, G; SAUL, J, 1968)

contraditórias, baseados em uma matriz de identificação variante que acoplou seletivamente elementos teóricos diversos, sem por isso definir-se exclusivamente por eles, como explicitou George Padmore (1971): ela era uma *terceira via*.

No contexto das pós-independências e em sua dimensão econômica isso não mudou, realmente o *Pan-africanismo* incorporou vários modelos econômicos sem desenvolver uma alternativa teórica às relações sociais capitalistas, sua alternativa se centrou em uma facilitação da integração, que não alcançou uma redefinição das relações sociais comerciais internas ao continente e que não desenvolveu uma estratégia para a superação regional das desigualdades, recorrendo permanentemente a uma justificativa harmônica como saída da fragmentação identificada.

Em conclusão, uma alternativa teórico-econômica não acompanhou a teorização política e sua interpelação cultural, ainda que o exame da situação estrutural herdada levou a uma meta-teoria da fragmentação, que basicamente permitia os fundamentos para uma estratégia de maior alcance, a escolha permaneceu na própria lógica da acumulação, inscrita ao capitalismo como modelo de desenvolvimento.

A integração teve seus alcances, nas experiências do Mercado do Leste africano entre Quênia, Tanganyika e Uganda, ou na própria criação da OUA, que no fundo respeitaram os termos gerais dos Estado-Nação conformados e de uma cooperação na chave do desenvolvimento, sem propor uma ruptura com os termos neocoloniais antes assinalados, ou sem edificar formas cooperativas alternativas (DEPELCHIN, 1977; M'BOKOLO, 2011)

A configuração de uma teoria econômica *Pan-africana* teria seus esforços plasmados no clássico dos pesquisadores Reginald H. Green e Ann Seidman, *Unity or Poverty?: The Economics of Pan-Africanism* de 1968, que dariam uma conceptualização da integração continental e regional, seguindo os princípios básicos da fragmentação como limitação para o desenvolvimento econômico africano, e a unidade como a saída da estagnação e como veículo para resolver as falências dos fatores econômicos de uma planejada industrialização (OLA, 1979). Por outro lado, autores como Tetteh A. Kofi apontaram a necessidade da reconfiguração das relações econômicas em relações socialistas, que libertarem e emanciparem a cooperação econômica das condições capitalista: “[...] a solução reside, com toda probabilidade, no confronto do poder econômico com o capitalismo monopolista sob

uma África Socialista Unida, em vez de uma cooperação sob o capitalismo (KOFI, 1976, p. 226, tradução nossa)<sup>399</sup>.

A economia *Pan-africana* destes primórdios se caracterizará por estas contradições internas, um chamado a unidade econômica nos termos de uma acumulação interna e de um provisório excedente de capital para a redistribuição regional ou para a extensão do processo de acumulação, sem elaborar uma estratégia de integração da cartografia econômica colonial e sem combater a própria fragmentação e especialização dos recursos, ou seja, as próprias condições identificadas por sua veia política não foram transferidas a sua prática econômica.

Frantz Fanon que no *Condenados da Terra*, é um dos críticos mais radicais as atitudes posteriores dos movimentos das independências, diria que essa distância da concretização tinha abandonado aos camponeses e com isso a um programa econômico que transformaria as próprias condições do colonialismo

A economia nacional do período da independência não é reorientada. Trata-se sempre da colheita de amendoim, da colheita de cacau, da colheita de azeitonas. Da mesma forma nenhuma modificação se opera no comércio dos produtos de base. Nenhuma indústria se instala no país. Prossegue a exportação de matérias primas, prossegue o trabalho de pequenos agricultores da Europa, de especialistas de produtos brutos (FANON, 1968, p. 126)

---

<sup>399</sup> Thus the solution lies, in all probability, in economic power confrontation with monopoly capitalism under a United Socialist Africa rather than cooperation under capitalism (KOFI, 1976, p. 226).

## 10. O Paradoxo da Africanidade: Crítica do Pan-africanismo das independências.

O núcleo do *Pan-africanismo* jaz na suposta reconstituição de uma unidade *tradicional*, histórica, pré-colonial, que heroicamente sobreviveu à expansão de uma lógica fragmentaria e dissociativa, onde a homogeneização baseou-se na constituição de um equivalente geral mercantil. Este núcleo pensou-se desde o início como uma matriz, em alguns casos ontológica, na qual a cooperação supunha-se como a característica essencial dos sujeitos, do *Ser africano*. Nela a base do projeto sustentava-se em uma extensão individual do complexo social, que se reconhecia em uma *sociedade negro-africana* de círculos concêntricos (SENGHOR, 1956) ou em uma extensão do *tradicional* para um sentido implícito da *consciência africana*, uma filosofia seletiva: o *Consciencismo* que permitia acoplar as diferenças a uma matriz material cooperativa (NKRUMAH, 1970).

Na base, o *Pan-africanismo* sempre partiu de uma imaginação da unidade e da unificação, que percebia no *africano* um *Ser* radicalmente diferente ao ser viciado pela modernidade contraditória, mas também, no movimento da conceptualização desta diferença esqueceu sua procedência, seus métodos, sua metodologia e suas próprias eleições imaginativas.

Há uma lógica interna de fuga no *Pan-africanismo*, herdada de seu próprio nascimento histórico, que estrutura a formação de uma teoria do conhecimento ou do autoconhecimento, que se registra em um horizonte do aperfeiçoamento da modernidade mais do que sua superação ou renúncia. A fuga no sentido de fugir, escapar da situação social opressiva para um outro lugar de emancipação, mas também a fuga em um sentido musical, uma polifonia, imitativa, onde o expressado é um desdobramento da própria situação por conhecer e da qual se pretende afastar, mas expressando-se como um conjunto harmônico.

Sua matriz, seus horizontes, seus temas têm um movimento interno e uma intenção, eles transitam permanentemente da definição antropológica e teológica do *Ser africano*, seja por raça ou cultura, para uma definição do todo social, que se pretende harmônico e até planejado. Do internacionalismo negro na França até a política da unificação do mercado interno, o *Pan-africanismo* passa pela definição da essência e pela formação de sua legitimidade, na procura da superação das formas que a modernidade projeta sobre África. E é precisamente por isto que ela projeta uma tensão progressiva entre uma metafísica da

diferença e um alto grau de economicismo, em sua materialização institucional e na busca da consciência de sua unidade.

O esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia adquirir integralmente sua própria subjetividade, tornar-se consciente de si mesmo, sem ter que prestar contas a ninguém, cedo encontrou duas formas de historicismo que o liquidaram: primeiro, o “economicismo”, com sua bagagem de instrumentalismo e oportunismo político; segundo, o fardo da metafísica da diferença. A primeira corrente de pensamento – que gosta de se apresentar como “democrática, ‘radical’ e progressista” – utiliza categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário da cultura e da política, no qual a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso “africano” autêntico. A segunda corrente se desenvolveu a partir da ênfase na “condição nativa”. Ela promove a idéia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra. (MBEMBE, 2001a, p. 173-174)

A armadilha desses elementos apontados por Mbembe, tem um sentido histórico transversal no *Pan-africanismo*, que proferem sua força argumentativa e sua potência social, a maior parte das vezes inscrita em uma *intelligentsia* imaginada como unida, que poucas vezes ao longo de sua história, é mostrada extensiva a uma identificação massificada.

A capacidade *Pan-africana* é encontrada em sua maior contradição: a procura de um conteúdo da unidade. Uma crença, ideia e teorização que leva a procurar os elementos mais profundos da identificação subjetiva e das identificações sócio-históricas, além das dinâmicas de exploração, que terminam na intercessão da irredutibilidade das próprias diferenças internas ao complexo da desterritorialização, e a concretização da economia da solidariedade. Tudo na permanente procura de um ponto médio que sirva como conexão entre as homogeneidades e as heterogeneidades dos sujeitos espalhados pela *Pan-Africa*.

Du Bois duvidava sobre o reconhecimento recíproco, reconhecia nos questionamentos que Blaise Diagne lhe fazia, as marcadas diferenças de suas visões, problemas e desejos. Não desejava cair no encontro da raça como a exclusiva forma de identificação e compartilhamento com aqueles que questionavam sua procedência e mesmo, sua visão da África, ele interrogou permanentemente esse conteúdo, sobre sua transição ao complexo unificador imaginado, mas isto não eliminava o desejo e até a fé nele:

É claro que o impulso à união veio e vem principalmente do exterior, pela cristalização quase unânime da opinião do mundo público branco, por suas próprias negativas. A Pan-África é um grande impulso em direção à unidade. Na realidade, esses africanos eram estranhos mútuos. Alguma herança comum de sangue Negra e antiga estava ali, é claro, mas o que é sangue em meio a linguagem, costume, história, terra e paisagem? Nós fomos estranhos



encontrando-se lá com apenas um vínculo: opressão, idade longa, e um certo escurecimento da pele e crispamento dos cabelos de infinita variedade. Perguntamos aos estranhos: “Eu não entendo – disse o deputado Diagne do Senegal repetidamente – Você viaja em carro separado, lá na América? *Você?*” “Que conexões você tem com os nativos Nigerianos?”. Nós perguntamos aos Serra-leoneses Negros: “Realmente não há oficiais Negros no exército inglês?” [...]. Menos orgânicos de todos os Pan-africanos são esses nativos do interior das grandes possessões europeias (DU BOIS, 1921, p. 4-5, tradução nossa)<sup>400</sup>

Como Du Bois, todos os *Pan-africanos* questionaram a pertença, questionaram a unidade, questionaram sua capacidade, mas também acreditaram nela e é precisamente essa a substância da argumentação da existência de um espaço-comunidade desterritorializado, que ao longo da história encontra nas perguntas feitas por Diagne a Du Bois, os conteúdos de solidariedade e de participação transcontinental, que definem as fronteiras moveis de espaços transitórios, contrários aos espaços-políticos de uma suposta colonização que se pensava desde Europa como atributos fixos e a-históricos. Contrariamente podemos pensar o *Pan-africanismo* como uma modernidade, em seus contornos e antinomias, adotando a definição de modernidade que Bolívar Echeverría dá a seu fundamento e a seu segundo nível de presença no real:

[...] a modernidade pode ser vista como uma *configuração histórica* efetiva; como tal, a modernidade deixa de ser uma realidade de uma ordem ideal e imprecisa: é apresentada de forma plural em uma série de projetos e tentativas históricas de atualização, que se sucedendo uns aos outros ou coexistindo uns com os outros em conflito pela predominância, dotam sua existência concreta de formas particulares variadas (ECHEVERRÍA, 2011, p. 115, tradução nossa)<sup>401</sup>

E, que mais moderno que o *Pan-africanismo*? Ele encarna todos os contornos de uma modernidade à africana, ou, que se pretende seja “à africana”, em suas reconfigurações esse é seu objetivo, sua inspiração. Sua mais profunda capacidade de solidariedade se baseia na utopia da constituição de um espaço emancipador em um espaço territorializado que

---

<sup>400</sup> The impulse to union came and comes chiefly, of course, from without – the well nigh unanimous crystalizing of white public world opinion dew by its very negations Pan-Africa into a great urge toward unity. In reality these Africans were mutual strangers. Some common heritage of dark and ancient blood was there of course, but what is blood amid language, custom, history, land and landscape? We were strangers meeting there with but one bond – oppression, age long, and a certain darkening of skin and crinkling of hair of infinite variety. We asked the question of strangers: “I do not understand” said Deputy Diagne of Senegal repeatedly – “You ride in separate cars, there in America? *You?*” “What connections have you with the Nigerian natives?” We asked of the black Sierra Leonean and “Where there really no Negro officers in the English army [...] Least organic of all Pan-Africa are these natives in the hinterland of the great European possessions (DU BOIS, 1921, p. 4-5)

<sup>401</sup> [...] la modernidad puede ser vista como *configuración histórica* efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas (ECHEVERRÍA, 2011, p. 115)

referência como aquele que cumpre as promessas feitas ao longo de sua expansão, citemos de novo as teses da modernidade de Echeverría para ler nelas este argumento:

O “espírito da utopia” não nasceu com a modernidade, mas alcançou com ela sua figura independente, sua própria consistência terrestre. Ele se virou desde o início em torno do processo de modernização, atraído pela oportunidade que isso parecia trazer com ele, com seu progressismo, para remover o categórico do “não” que está implícito na palavra “utopia” e compreendê-lo como um “ainda não” promissor (ECHEVERRÍA, 2011, p. 110, tradução nossa)<sup>402</sup>

O *Pan-africanismo* é uma expressão política do desdobramento extensivo da modernidade, que na procura de alcançar e constituir uma particularidade diferencial ao processo europeu, constitui um sentido diferencial na *Africanidade*, como identificação cultural e mítica compartilhada, que se projeta como a utopia promissória e o passado idílico.

É neste ponto que seu desdobramento é complexo, pois sua projeção parte de uma atmosfera epistêmica ocidental, que no fundo reproduz uma imagem ocidental da África, como substância desse sentido diferencial (MUDIMBE, 1988). Neste desdobramento a *Africanidade* compartilhada também tem consistência ideológica, no em tanto que ela procura romper com a imagem colonial projetada da fragmentação africana, argumentando uma unidade intrínseca à uma personalidade social e cultural ou a uma série de traços, valores e relações sociais que demonstram uma unidade continental.

Este é o núcleo do *Pan-africanismo*, a longo de sua história a substância de sua unidade é dada por esta *Africanidade* transversal, que luta contra a visão e dinâmica fragmentadora colonial e que é o conteúdo da unidade. Seu desenvolvimento conceitual obedece a uma necessidade política e social de uma frente unificada dos sujeitos que são praticamente fragmentados, em seus territórios, deslocamentos, assimilações e segregações.

A *Africanidade* é o núcleo e o ponto crítico do *Pan-africanismo*, no fundo ela reproduz os elementos básicos de uma modernização ocidental, inscrevendo sua configuração diferencial aos próprios circuitos que o fragmentam. No contexto *Pan-negrista* se pensa a *Africanidade* como necessária de uma regulamentação e participação na modernidade-capitalista, pensa-se ela como uma forma de redenção da modernidade, mais do que da África e, portanto, como uma forma de redenção da raça.

---

<sup>402</sup> El “espíritu de la utopía” no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró desde el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo –con su progresismo– de quitarle lo categórico al “no” que está implícito en la palabra “utopía” y entenderlo como un “aún no” prometedor (ECHEVERRÍA, 2011, p. 110)

No contexto *Pan-africano* esse sentido não é transformado radicalmente, só que sua substância se procura africanizar, buscando insistentemente um sentido endógeno da unidade, que no final reproduz a gnose, da qual o *Pan-negrismo* não conseguiu separar-se nem no próprio esforço de Edward W. Blyden. Recorre-se ao socialismo, ao marxismo e a *tradição* para dar maior consistência ao argumento da *Africanidade* e para interromper o processo progressivo de fragmentação. Embora, termina-se reproduzindo as condições básicas da ideologia colonial projetada para o continente, em seus termos e necessidades, as necessidades da modernização e de sua forma particular de homogeneização.

[...] a imagem africana de sua própria indivisibilidade é um reflexo da imagem da África, que o mundo exterior tendeu a manter desde os dias em que os africanos foram classificados como “todos atrasados” ou “todos primitivos”, com pouca consideração pelas enormes variações do desenvolvimento social e político em diferentes partes do continente. É significativo que a reflexão tenha se tornado mais real do que original ante o espelho do tempo, e as generalizações europeias vazias como “Todos eles são africanos” estão ficando menos vazias, pois os próprios africanos, em comunhão, afirmam que, de fato, todos são (MAZRUI, 1963, p. 93, tradução nossa)<sup>403</sup>

Estas condições são expressas na reprodução da *razão Negra* como característica intrínseca a teoria e discurso *Pan-africano*, que se expressa em sua recorrente referência como princípio orientador do núcleo da unidade. Homogeneizar pela raça, ainda que seja transfigurado seu conteúdo à cultura e não a uma suposta diferença biológica, leva ao *Pan-africanismo* a viver em uma permanente necessidade de definir-se a partir de um princípio homogêneo, que funcione como um impulso de solidariedade e cooperação e que apresenta as características de uma comunidade étnica.

No *Pan-africanismo* não se supera o pensamento classificador, se tenta superar, mas fica fechado na condição de uma abstração generalizante, ou em termos hegelianos de um universal abstrato, suposto como compartilhado e projetado sobre o conjunto, sem reconhecer as interações e culturas dos grupos particulares. Em grande medida, isto é, devido a que seu objetivo é a construção de um Estado-Nação moderno, ainda que em suas interpretações tente-se superar, isto implica uma reprodução interna da identificação abstrata pela raça:

---

<sup>403</sup> [...] the African image of their own indivisibility is a reflection of the image of Africa that the outside world has tended to hold-going back to the days when Africans were classified together as “all backward” or “all primitive,” with little regard for the enormous variations of social and political development in different parts of the continent. It is significant that the reflection has become more real than the original before the mirror of time-and empty European generalizations like “They are all Africans” are becoming less empty as the Africans themselves, in fellowship, affirm that so they are indeed (MAZRUI, 1963, p. 93)

O pan-africanismo define de facto o nativo e o cidadão, identificando-os com o Negro. O Negro torna-se cidadão, porque é um ser humano dotado, como todos os outros, de razão; mas a isso acresce o duplo facto da sua cor e do privilégio de ser autóctone. Autenticidade racial e territorialidade misturam-se e, nestas circunstâncias, África passa a ser o país dos Negros. De súbito, tudo o que não é negro não ocorre e não pode, conseqüentemente, reclamar qualquer africanidade. Corpo espacial, corpo racial e corpo cívico são uma e a mesma coisa (MBEMBE, 2014a, p. 160-161)

Como Achille Mbembe aponta ao longo seu detalhado estudo da *razão Negra*, esta é uma condição subjacente à relação histórica entre *África* e *Negro*, que alcança seu desdobramento no *Pan-africanismo* e no *Pan-negrismo*, ao longo de sua história estes não escapam do efeito ideológico e paradoxo que pensa a emancipação nos termos de sua própria fragmentação, os horizontes nos termos de seu passado e a Nação nos termos de uma homogeneidade abstrata, sem de fato reconhecer a possibilidade de heterogeneidades africanas, culturais e políticas.

Para consagrar a sua africanidade, foi proposto que eles regressassem pura e simplesmente a África, pois o espaço geográfico africano constituiria o lar natural dos Negros, que viviam em uma condição de exílio, sobretudo aqueles que a escravatura teria afastado de África. Em larga medida, o horizonte de um eventual regresso (o *back to Africa movement*) atravessa o movimento pan-africanista. O pan-africanismo, fundamentalmente, desenvolver-se-á de acordo com um paradigma racista, do qual o século XIX europeu representou o momento triunfal. Discurso de inversão, trará ao de cima categorias fundamentais nos mitos aos quais pretende opor-se e reproduzirá as suas dicotomias (diferença racial entre Negro e Branco, confronto cultural entre civilizados e selvagens, oposição religiosa entre cristãos e pagãos, convicção de que a raça está na origem da nação, e vice-versa). Inscreve-se em uma genealogia intelectual fundada na *territorialização da identidade*, por um lado, e na *racialização da geografia*, por outro, em que o mito de uma cidade (*polis*) racial faz esquecer que, na origem do exílio, é certo que está a rapacidade do capitalismo, mas também está o assassinio de familiares fraticidas (MBEMBE, 2014a, p.161-162)

De fato, a maioria de críticos ao *Pan-africanismo* apontam nesta linha e reforçam a hipótese levantada ao longo de nossa análise, vislumbrando um desdobramento ideológico contraditório, que no mesmo momento em que uma política *Pan-negrista* emergente se articula como acompanhamento e contra-resposta à própria expansão colonial, essa é estruturada por uma reprodução interna dos *ideologemas* e das condições ideológicas que acompanham a expansão capitalista, a fragmentação cultural das *Áfricas* e sua homogeneização em termos raciais e culturais (IRELE, 1965b; P.E.A, 2014; MAFEJE, 1990; MUDIMBE, 1988; MBEMBE, 2014a).

Archie Mafeje (1990) aponta que as bases das concepções *Pan-africanas* obedecem ao critério cultural e somático colonial e não as condições internas, processuais e próprias das diversidades africanas. Nesse sentido, seja como *Africanidade*, *herança Africanista* ou *ideologia africana*, o ponto de partida é uma ontologia que se inscreve na experiência de ser negro no mundo branco, o que produz grandes tradições teóricas, que em contextos com o Brasil, Caribe, EUA, Europa ou América Central contém uma força massificada e criativa, mas que no caso africano, não conseguiram transcender de uma dinâmica transmissora da *intelligentsia* ao povo, sem uma dialética social capaz de constituir um movimento massificado que concretizara o projeto da unificação territorial.

Apesar das diferenças de interpretação ou ênfase, a visão original da “Personalidade Africana” e da “Negritude” representou uma ontologia do ser *Negro* em um mundo dominado por brancos. Ele expressou a situação dos homens do mundo colonizado, atraídos e repelidos pela civilização branca e valores (MAFEJE, 1990, p. 162, tradução nossa)<sup>404</sup>

Mafeje como o grande crítico que é, deu a explicação mais convincente ao identificar este elemento ontológico transversal e conectá-lo com sua base social, a *intelligentsia* ou *elite* política da Pós-independência, que experimentavam a teoria como uma abstração projetada para o povo e para suas contradições, no sentido teorizado nos *Congressos Pan-africanos*, de uma *intelligentsia* que conduz a unidade; e poderíamos dizer também, no sentido do *garveyismo*, pois nele há uma noção de direção e condução da massa.

Sobre a questão cultural, afirmações vagas e pretensiosas foram feitas em nome da cultura africana dentro do ponto de vista “africanista”, sem dizer visivelmente se existe ou não uma cultura pan-africanista penetrante e, em caso afirmativo, quem são seus sujeitos autênticos. Embora seja verdade que todo pensamento ocorre em contextos culturais e sócio-históricos específicos, não se pode negar o fato de que a relação dialética entre discurso e seu ambiente social imediato é crucial. Embora os líderes africanos durante a luta pela independência se referissem frequentemente à cultura *africana*, depois de muitos anos no exílio ou em *entrepôts* estrangeiros em seus próprios países, essa era provavelmente uma ilusão, uma miragem de seu passado, onde eles mesmos não contribuíram nada com a cultura africana. Até mesmo Senghor, o poeta, poderia ter conseguido não contribuir tanto com a cultura africana, retratada romanticamente em seus escritos, como com a literatura francesa negra. Isso também pode aplicar-se aos intelectuais africanos modernos que, por frustração e alienação sob dominação imperialista, invocam a cultura africana, sem se refletir em seu próprio status social na sociedade africana. A cultura é criada apenas em virtude da sua *pertença orgânica*. Isto é válido para artistas e intelectuais ou líderes

---

<sup>404</sup> Despite differences in interpretation or emphasis, the primeval view of the "African personality" and "negritude" represented an ontology of being black in a white-dominated world. It expressed the predicament of men from the colonized world who had been attracted and repelled by white civilization and values (MAFEJE, 1990, p. 162)

criativos. Todos manipulam símbolos culturais. Mas a questão é: símbolos de quem? (MAFEJE, 1990, 168, tradução nossa)<sup>405</sup>

A resposta é explícita, símbolos exteriores. Como caracterizaria Elugu P. E. A (2014) em sua análise da *Négritude* e do *Pan-africanismo*, o conteúdo e substância são o produto de uma busca ideológica que forneça consistência à totalidade, mas esta busca se dá no exterior e é isto que projeta uma visão abstrata do todo social africano, que na materialização institucional política se torna em uma dinâmica de controle da totalidade, pensando a totalidade como uma forma final e não processual.

Nesta perspectiva podemos compreender melhor a progressiva necessidade de uma planificação e controle nos governos autodenominados *Pan-africanos* e Socialistas, no plano político, econômico e cultural, pelo fato de criar um protótipo do horizonte, onde o complexo político imaginado deve calçar na realidade diversa, para conquistar o projeto emancipatório da unidade.

O problema deste quadro complexo é que no plano epistemológico o *Pan-africanismo* criou uma teoria da desterritorialização, que teoriza a Nação, o Estado e os conjuntos socioculturais e comunitários nesses termos, sem ter em conta as identidades e as organizações sociais territorializadas no continente africano, o que cria um efeito reprodutor da matriz ideológica de sentido colonial, que dá a base da teoria do cambio social *Pan-africana*, é em termos epistêmicos, a proposição de uma unidade abstrata.

A forma social do *Pan-africanismo* é a forma da *intelligentsia*, que pensa a África desde a experiência modernizadora, mas que nesse percurso teorizou como transformar a própria experiência em um sentido *africanizado*. Esta relação tem um arraigo social, mas nos círculos políticos e intelectuais, em contraposição aos estamentos burocráticos e camponeses africanos. Seu efeito é uma permanente necessidade da regulamentação do todo e do

---

<sup>405</sup> On the cultural question, vague and pretentious claims have been made in the name of African culture within the "Africanist" view, without saying clearly whether or not there is a pervading pan-Africanist culture and, if so, who its authentic subjects are. While it is true that all thinking occurs in particular cultural and socio-historical contexts, there is no denying the fact that the dialectical relationship between discourse and its immediate social environment is crucial. Although African leaders during the struggle for independence frequently referred to *African culture*, after many years in exile or in foreign *entrepôts* in their own countries this was probably an illusion, a mirage of their past, and that they themselves contributed nothing to African culture. Even Senghor, the poet, might have succeeded in making a contribution not so much to African culture as romantically depicted in his writings but more to black French literature. This might also apply to those modern African intellectuals who, out of frustration and alienation under imperialist domination, invoke African culture, without reflecting on their own social status in African society. Culture is created only by virtue of *belonging organically*. This holds for artists as well as creative intellectuals or leaders. All manipulate cultural symbols. But the question is: whose symbols? (MAFEJE, 1990, 168)

particular, na necessidade de estruturar a unidade, pensada desde as *intelligentsias* e suas experiências.

Esta estrutura geral do *pensamento Pan-africano* tem suas extensões ao longo das Pós-independências, em diversos frentes e nos planos disciplinares, da história, arqueologia, antropologia e sociologia etc., em grande medida, o esforço por constituir uma estrutura científica e teórica geral que permitisse concretizar a unidade, nos termos abertos pelo *Pan-africanismo*, se desdobra em uma escola diversa de pensamento, que tenta reconstituir os princípios de unidade, solidariedade, cooperação e reconhecimento mútuo na história (BARRY, 2000; COOPER, 1994; DIOUF, 2000; FURTADO, 2016).

Nela podemos identificar a Cheikh Anta Diop (1974, 1982, 1987) como um de seus maiores expoentes, que cria uma fecunda tradição de pesquisa sobre a unidade histórica africana e a relação somática, conceitual e política entre a *identidade negra* e a unidade da *civilização continental africana*.

Em conclusão, o berço do sul confinado ao continente africano em particular, caracteriza-se pela família matriarcal, a criação do *Estado territorial* (grifo nosso), em oposição à Cidade-Estado ariano, a emancipação das mulheres na vida doméstica, a xenofilia, cosmopolitismo, uma espécie de coletivismo social como corolário a tranquilidade até o descuido do amanhã, uma solidariedade material da lei para cada indivíduo, o que dificulta a miséria material ou moral até hoje. Há pessoas pobres, mas ninguém se sente sozinho, ninguém fica sozinho. No domínio moral, um ideal de paz, justiça, gentileza, otimismo que elimina qualquer noção de culpa ou pecado original em concepções religiosas e metafísicas (DIOP, C. A, 1982, p. 185, tradução nossa)<sup>406</sup>

O princípio de unidade, com sua força política e teórica se estende em derivados, ao desenvolvimento das escolas de história africanas, que no esforço pela superação da falsificação colonial se concentram na compreensão da historicidade da unidade, em uma relação hegemônica que implicou aos intelectuais, lideranças políticas e as imaginações das independências, com seus projetos políticos de nação (BARRY, 2000; COOPER, 1994; DIOUF, 2000; FURTADO, 2016; NGODI, 2006)

---

<sup>406</sup> En conclusion, le berceau meridional confiné au continent africain en particulier est caractérisé par la famille matriarcale, la création de l'État territorial, par opposition à l'Etat-Cité aryen, l'emancipation de la femme dans la vie domestique, la xénophilie, le cosmopolitisme, une sorte de collectivisme social ayant comme corollaire la quiétude allant jusqu'à l'insouciance du lendemain, une solidarité matérielle de droit pour chaque individu, qui fait que la misère matérielle ou morale est inconnue jusqu'à nos jours ; il y a des gens pauvres, mais personne ne se sent seul, perosnne n'est agoissé. Dans le domaine moral, un idéal de paix, de justice, de bonté, un optimisme qui élimine toute notion de culpabilité ou de péché original dans les créations religieuses et métaphysiques. Le genre littéraire de prédilection es le roman, le conte, la fable e la comédie (DIOP, C. A, 1982, p. 185)

Redefinir os contornos geográficos, culturais e políticos herdados, foi neste sentido, redefinir os contornos coloniais e imperiais, hegemonzados pela ideia de unidade como corolário epistêmico, que o *Pan-africanismo* tinha instalado no debate. Este princípio estruturou a constituição das memórias nacionais, que ao longo de suas tensões incorporaram o princípio de uma geografia política unificada, ou pelo menos, sua possibilidade.

Neste percurso a *africanidade* é um conceito derivado também, desenvolvido para designar os princípios da unidade, transversais aos esforços *Pan-africanos*, as suas complexidades históricas e aos paradoxos das articulações mais heterogêneas, tanto históricas, sociais, políticas e culturalmente. Em um texto quase esquecido atualmente, o antropólogo Jacques Maquet colocava a *Négritude* e ao *Pan-africanismo* como ondas de uma *Africanidade* compartilhada ao longo do continente:

A Africanidade não é uma “essência” misteriosa, nem um corpo de conhecimento esotérico, nem uma configuração de características; é a totalidade das características culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana. Tentamos mostrar que esse todo comum se baseia em uma semelhança de experiências existenciais, da luta paciente do cultivador para ganhar a vida de uma forma bastante desfavorável, às reações à dominação colonial, e nas muitas trocas culturais que ocorreram no interior do continente (MAQUET, 1972, p. 54, tradução nossa)<sup>407</sup>

A intuição total da realidade da vida africana, a análise de artefatos e instituições, as reivindicações da negritude, a ação política do Pan-africanismo, convergem no mesmo ponto: a África subsaariana é culturalmente uma unidade. Essa unidade cultural é a Africanidade. É a configuração africana especial de vários recursos que podem ser encontrados separadamente em outro lugar. Todos os rostos humanos são constituídos pelos mesmos elementos: nariz, olhos, boca, etc., um ou outro desses elementos pode ser idêntico em vários rostos, mas a combinação dessas características forma um rosto único. A Africanidade é esse rosto cultural único que a África apresenta ao mundo (MAQUET, 1972, p. 8, tradução nossa)<sup>408</sup>

Sem discutir precisamente a existência ou não de uma unidade cultural, social, histórica africana, pois existem pesquisas mais qualificadas para isso e não pertence ao foco

---

<sup>407</sup> Africanity is not a mysterious “essence”, not an esoteric body of knowledge, not a configuration of characteristics; it is the totality of cultural features common to the hundreds of societies of sub-Saharan Africa. We have tried to show that this common whole is based on a similarity of existential experiences –from the cultivator’s patient struggle to make a living from a rather unfavorable to reactions to colonial domination– and on the many cultural exchanges that took place in the interior of the continent (MAQUET, 1972, p. 54)

<sup>408</sup> The total intuition of the reality of African life, the analysis of artifacts and institutions, the claims of negritude, the political action of Pan-Africanism converge on the same point: sub-Saharan Africa is culturally a unity. This cultural unity is Africanity. It is the special African configuration of various features that may be found separately elsewhere. All human faces are made up of the same elements: nose, eyes, mouth, etc.; one or another of these elements may be identical in form in several faces, but the combination of these elements may be identical in form in several faces, but the combination of these features forms one unique face. Africanity is this unique cultural face that Africa presents to the world (MAQUET, 1972, p. 8)



desta pesquisa, temos que debater com Maquet. O *Pan-africanismo* e a *Négritude* são expressões críticas da dinâmica dialética de fragmentação-homogeneização-diferenciação, que se projeta sobre África, não emerge exclusivamente de suas relações sociais – tradicionais –, emerge de uma experiência específica, da divisão experimentada pela experiência da modernidade e, de fato, é uma resposta a ela, assim, são eles os que criam teoricamente a *africanidade*.

É o *Pan-africanismo* que projeta uma forma de unidade, ancorada em uma longa tradição que define a *africanidade* em seus termos e que, em grande medida, tenta encaixar a essa abstração uma realidade social diversa e complexa. Apontamos a que, o problema da existência ou não dos elementos culturais e históricos para uma unidade *africana* não é o tema *Pan-africano*, o tema é a adoção de uma unidade nos termos imaginados pelo ocidente (MUDIMBE, 1988, 2013), esse é o paradoxo transversal ao *Pan-africanismo*, expresso em seus derivados e complexos relacionais, *Négritude*, *Socialismo Africano*, *Pan-negrismo*.

Neste ponto radica a crítica e poderíamos afirmar também, a base de um certo fracasso do *Pan-africanismo*, um que levou para a frustração da constituição de um complexo unificado político nas pós-independência, um *Estados Unidos da África* e uma alternativa à forma dependente, homogeneizadora e repressiva que implicava o Estado-Nação. O melhoramento, o aperfeiçoamento e a constituição de uma organização política africana, que superasse as dinâmicas sofridas ao longo da experiência da cidadania marginal e segregada que os Estados da modernidade implicavam, derivou no fortalecimento do Estado-Nação como forma organizativa e reprodutora das contradições implícitas a sua constituição (MBEMBE, 2001b, 2014b)

O exame que o *Pan-africanismo* desenvolveu das condições da modernidade, sua extensão, suas potencialidades e sua capacidade de relação como uma suposta amalgama africana, não é errônea, sua consciência sempre dirigiu à superação das antinomias de seu projeto, mas no momento em que a possibilidade de concretização se assenta no horizonte, a força do argumento da unidade sofre uma progressiva abstração, pelo fato de que sua própria hipótese pensou-se a partir das condições coloniais/imperiais e não além delas, esse é o efeito da *africanidade* como conceito.

A adoção do Estado-Nação como forma organizativa era um passo obrigatório nesta tendência, não há nada mais abstrato e ideológico que sua configuração e adoção na modernidade, ele encobre as antinomias e contradições no manto dos símbolos, adotando as

formas camaleônicas do poder, além da conexão com a lógica da fragmentação e dependência que sua adoção implicava. A Nação na modernidade cumpre a função de uma identificação política e comunitária, mas também implica processos aos quais o *Pan-africanismo* queria superar (AHMAD, 2008; ECHEVERRÍA, 2011).

[...] a demanda da comunidade para se afirmar e se reconhecer em uma figura real e concreta é silenciada pela construção de um substituto para a concretude puramente operativa, a figura artificial da Nação. Entidade de consistência derivada, que responde à necessidade da empresa estatal de marcar ante o mercado mundial, a especificidade das condições físicas e humanas que monopolizou a acumulação de um certo conglomerado de capitais, a Nação da modernidade capitalista repousa sobre a confiança, entre ingênua e autoritária, de que essa identidade concreta será gerada espontaneamente, dos restos da “nação natural”, que ela própria nega e ignora, em virtude da mera aglomeração ou renomeação dos indivíduos abstratos, perfeitamente livres (= desvinculados), como parceiros da empresa estatal, de compatriotas ou nacionais (*volksgenosse*) (ECHEVERRÍA, 2011, p. 125, tradução nossa)<sup>409</sup>

Alguns autores críticos como Tiyambe Zeleza (1986) apontaram que nos projetos *Pan-africanistas* existia uma tendência nacionalista interna forte, que no final conquistou a hegemonia do argumento da unidade. O próprio Kwame Nkrumah (1963a) teorizou esta tendência como um passo unificador interno ao território-nação independente, que daria lugar a uma unidade regional, mas em ambos os casos se desconhece que essa não era uma tendência política em competição com uma outra regional ou unificadora-continental, de fato, ela sempre foi a guia e o modelo da construção da unidade-continental. Não quebrou com os elementos e requisitos modernos de uma nação.

Pode ser argumentado que as estruturas ideológicas e organizacionais do Pan-africanismo não eram apenas complexas, mas contraditórias; de fato, essas contradições às vezes se revelaram na mesma pessoa ou organização. Isto é essencialmente porque o Pan-africanismo teve origens diversas e exibiu uma notável heterogeneidade organizacional e ideológica em seu desenvolvimento. E a independência, longe de consumir a unidade Pan-africana, fez um curto-circuito nela, no momento que a descolonização liberou forças centrífugas de chauvinismo nacional e desconfiança. Ironicamente o nacionalismo, nutrido e encorajado pelo próprio movimento

---

<sup>409</sup> [...] la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación. Entidad de consistencia derivada, que responde a la necesidad de la empresa estatal de marcar ante el mercado mundial la especificidad de las condiciones físicas y humanas que ha monopolizado para la acumulación de un cierto conglomerado de capitales, la Nación de la modernidad capitalista descansa en la confianza, entre ingenua y autoritaria, de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente, a partir de los restos de la “nación natural” que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos abstractos, perfectamente libres (=desligados), en calidad de socios de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales (*volksgenosse*) (ECHEVERRÍA, 2011, p. 125)

pan-africanista, viria assombrar seu benfeitor (ZELEZA, 1986, p. 165, tradução nossa)<sup>410</sup>

Este argumento toma força com a permanente necessidade de controle, cultural e político, expresso pelas lideranças *Pan-africanas* das independências, a lógica do filtro das experiências – analisada em capítulos anteriores – é um mecanismo de configuração do universo simbólico nacional e uma reação contraditória a própria lógica interna de conexão, homogeneização e configuração de consensos na formação de uma Nação. Como expressou Archie Mafeje (1990) isso criou uma tendência de controle da cultura, no suposto de africanizá-la, bloqueando seu caráter autonômico.

A dedicação interpretativa e política da teoria harmônica endógena, que explicava o contexto africano como um espaço sem classes, diferenciações ou hierarquias sociais, e que tinha determinado o horizonte interpretativo do projeto da unidade africana, se expressa nestes termos de controle cultural, como uma frustração mais da africanização, que pretendia a superação das bases do Estado-Nação.

O Estado-Nação reproduz a estruturação do social pela determinação das dinâmicas capitalistas. Nele, como apontam alguns críticos (AMIN, 1971, 1980; ARRIGHI, G; SAUL, J, 1968; DEPELCHIN, 1977; FANON, 1968; ZELEZA, 1986), se reproduz a clássica função de sua configuração, a partir do controle de uma burguesia africana. A principal forma de organização neocolonial, o Estado-Nação, não se constituiu como um passo, mas como em um fim, tanto na teorização e projeção da unidade, nas fronteiras herdadas pelo colonialismo, em sua própria imaginação do estado regional-continental.

A unidade africana, fórmula vaga mas à qual os homens e as mulheres da África estavam passionalmente ligados e cujo valor operativo consistia em pressionar terrivelmente o colonialismo, desvenda sua verdadeira fisionomia e esmigalha-se em regionalismo no interior de uma mesma realidade nacional. A burguesia nacional, por estar crispada em seus interesses imediatos, por não enxergar além da ponta das unhas, revela-se incapaz de realizar a simples unidade nacional, incapaz de edificar a nação em bases sólidas e fecundas. A frente nacional que fizera recuar o colonialismo desmancha-se e consome sua derrota (FANON, 1968, p. 132)

---

<sup>410</sup> It will be argued that the ideological and organizational structures of Pan Africanism were not only complex, but contradictory; indeed, these contradictions sometimes revealed themselves in the same person or organization. This is essentially because Pan-Africanism had diverse origins and exhibited remarkable organizational and ideological heterogeneity in its development. And independence, far from consummating Pan-African unity, shortcircuited it as decolonisation released centrifugal forces of national chauvinism and suspicion. Ironically, therefore, nationalism, nurtured and encouraged by the Pan-Africanist movement itself, would come to haunt its benefactor (ZELEZA, 1986, p. 165)

As expressões do neocolonialismo e da expansão do capitalismo no contexto social, parecem no final, apropriar-se da própria forma imaginada do Estado Continental, ao reproduzir no núcleo da proposição continental a dependência e a estrutura social, que persistentemente os *Pan-africanos* e *Socialistas africanos* defendiam como inexistentes no complexo harmônico das relações sociais, e a qual pretendiam evitar. A identificação solidaria era produtiva no plano das *intelligentsias* ou de algumas *intelligentsias*, modernistas ou modernizadora, que ao projetar um conjunto harmônico sobre África produziram um efeito contraditório, progressivamente transformado em controle. Nesse sentido citemos um argumento impressionante do próprio Nkrumah, que em grande medida sintetiza a fina linha do argumento do Estado.

O capitalismo é um sistema muito complicado para uma nação que acabou de ganhar sua independência. Daí a necessidade de uma sociedade socialista. Mas mesmo um sistema baseado na justiça social e em uma constituição democrática, pode precisar do apoio, durante o período após a independência, de medidas de emergência totalitárias. Sem disciplina, a verdadeira liberdade não pode sobreviver. Em qualquer caso, a base deve ser uma burocracia leal, honesta, trabalhadora e responsável, na qual o partido no poder possa confiar (NKRUMAH, 1962b, p. 15, tradução nossa)<sup>411</sup>

No *Pan-africanismo* a proposição de um horizonte resolutivo e sua projeção da unidade para um complexo imaginado e pensado nos termos do Estado-Nação, bloquearam os próprios diagnósticos da situação fragmentadora. O próprio fundamento e princípio de uma necessária desnacionalização progressiva, de uma reconfiguração da cidadania e da cooperação como fundamento da macrounidade como potência, foi abandonada paulatinamente até aceitar o Estado-Nação como unidade básica da unidade continental na criação da OUA em 1963.

Isto fez ao Pan-africanismo abandonar sua grande tese e sua grande teoria da superação do Estado-Nação, alinhando-se e adotando a defesa de uma Nação, que como aponta Aijaz Ahmad, é o próprio motor de sua dominação imperial:

Pessoas muito afluentes podem chegar a acreditar que se libertaram do imperialismo através de atos de leitura, escrita, palestras, e assim por diante. Para as coletividades humanas nas zonas atrasadas de capital, no entanto, todas as relações com o imperialismo passam por seus próprios Estados-

---

<sup>411</sup> El capitalismo es un sistema demasiado complicado para una nación que acaba de obtener su independencia. De ahí la necesidad de una sociedad socialista. Pero inclusive un sistema basado en la justicia social y en una constitución democrática puede necesitar el apoyo, durante el periodo que sigue a la independencia, de medidas de emergencia de tipo totalitario. Sin disciplina, la verdadera libertad no puede sobrevivir. En todo caso, la base debe ser una burocracia leal, honesta, trabajadora y responsable en la que pueda confiar el partido en el poder (NKRUMAH, 1962b, p. 15)

Nação, e simplesmente não há como sair desse domínio imperial sem lutar por diferentes tipos de projetos nacionais e para uma reestruturação revolucionária do próprio Estado-Nação (AHMAD, 2008, p. 11, tradução nossa)<sup>412</sup>

Neste ponto radica a crítica ideológica ao *Pan-africanismo*, sua concretização foi dirigida pelos próprios princípios que mistificaram África, em uma incorporação das próprias estruturas de dependência e organização, que as dinâmicas de troca desigual e de incorporação ao capitalismo exigiam, em uma sorte de funcionalizar a unidade em favor da própria lógica do capital.

O conceito de unidade africana é vazio no que diz respeito às classes trabalhadoras e camponeses do continente. Seu único significado foi uma opressão contínua. Se alguma unidade foi forjada ou promovida, tem sido a unidade das classes dominantes de cada uma das neocolônias. Quando surgiram antagonismos, eles foram reduzidos a um conflito entre regimes “progressivos”, “moderados” e “reacionários”, ou pior, entre os “amigos” e os “inimigos” da África. (DEPELCHIN, 1977, p. 52, tradução nossa)<sup>413</sup>

Além da crítica da base e função social, na perspectiva de sua tensão de classe, a *Unidade Africana* e o *Pan-africanismo* podem ser estudados como um paradoxo teórico e ideológico, especificado a grosso modo no primeiro capítulo desta pesquisa. O paradoxo ideológico é estruturante das proposições da *africanidade*, *Socialismo Africano* e *Nacionalismo*, e consiste na configuração de um consenso comum ao longo da história *Pan-africana*, de que a unidade é necessária para a superação do capitalismo, da modernidade, colonização e imperialismo, mas conduzem a adoção dos próprios modelos políticos e culturais instaurados pelos fenômenos a superar, reproduzindo sua armadilha ideológica.

São estruturados pela mediação ideológica de uma África harmônica, racializada e homogeneizante, todos elementos da *gnose*, que ao longo da pesquisa analisamos, seja pela mediação da *razão Negra* ou pelas formas ideológica coloniais, o *Pan-africanismo* e sua *Unidade Africana* não conseguem romper a força da representação da África e as próprias formas de organização moderna, política e sociais.

---

<sup>412</sup> Very affluent people may come to believe that they have broken free of imperialism through acts of reading, writing, lecturing, and so forth. For human collectivities in the backward zones of capital, however, all relationships with imperialism pass through their own nation-states, and there is simply no way of breaking out of that imperial dominance without struggling for different kinds of national projects and for a revolutionary restructuring of one's own nation-state (AHMAD, 2008, p. 11).

<sup>413</sup> The concept of African unity is an empty one as far as the working classes and peasants of the continent are concerned. Its only meaning has been one of continued oppression. If any unity has been forged or furthered, it has been the unity of the ruling classes of each of the neo-colonies. When antagonisms emerged they were reduced to a conflict between « progressive », « moderate » and « reactionary » regimes, or — worse — between the « friends » and « enemies » of Africa. (DEPELCHIN, 1977, p. 52)

O aparelho simbólico que medeia e produz a realidade sob a dominação permanece, e em alguns momentos são criadas rupturas e reveladas suas contradições pelo *Pan-africanismo*, mas seu movimento não consegue reconfigurar seus elementos, em uma totalidade que de conta da complexidade africana, sem ter que passar pela experiência da modernidade, ou mais especificamente de suas antinomias, nessa contradição encontramos a insuficiência teórica e sua tendência interna.

Em grande medida esse paradoxo tem sua explicação em que as proposições fundamentais dos momentos teóricos de ruptura não conseguiram alcançar uma substância social, e, portanto, ficaram presos na unidade abstrata e na procura de ferramentas, na própria estrutura lógica que criticaram.

Certo que existem rompimentos, como já mostramos ao longo desta pesquisa, pois como muito bem especificou Valentín K. Volóshinov (2014), a palavra é o campo de luta, estendido do plano da linguagem ao social, o *Pan-africanismo* só se pode compreender nessa luta e nessa tensão, mas o peso ideológico conquista os elementos mais radicais e interessantes de sua experiência, em prol de seu funcionamento, daqui a incapacidade teórica para conceptualizar a heterogeneidade, a diferença, as hierarquias e a exploração nos contextos africanos, que lhe permitisse constituir uma teoria da unidade mais concreta.

As críticas da *Négritude* vão nesta linha (ADOTEVI, 1998; CAMARA, 2005; DEPESTRE, 1996; IRELE, 1965B; LE BARO, 1966; MAFEJE, 1990; MUNANGA, 1986), na identificação da reprodução e até aprofundamento interno, do próprio olhar Ocidental sob África, exótico, essencialista, mistificador, homogeneizante e abstrato, na configuração de uma metafísica da diferença, e nos termos antes expostos, em uma recusa à assimilação nos termos ideológicos determinados por suas mediações categóricas.

Todos concordam que, se a reação do negro contra o racismo colonial branco foi historicamente justa e legítima, ela não encontrou respostas adequadas dentro da *teoria da negritude*. Criou falsos problemas e deu respostas tendenciosas. Formação mitológica como seu precedente, a negritude não foi capaz de romper o discurso legitimador do colonizador do qual tomou seus métodos. Foram deixados de lado os problemas fundamentais do negro, históricos e sócio-econômicos. (Munanga, 1986, p. 70-71)

No substrato há uma lógica interna de homogeneização, com implicações epistêmicas e políticas na África, que obedecem a uma incapacidade teórica, pelas circunstâncias sociais e históricas e que tornam a *Unidade Africana* em uma unidade necessariamente homogênea, com a justificativa harmônica e cooperativa, esta é a tendência que produz o paradoxo. Nele é

eliminada progressivamente a capacidade de constituir um projeto além do princípio de Estado-Nação determinado pelo capitalismo, e que poderia articular as diferenças em um complexo unificado das heterogeneidades na África.

## Considerações finais.

As multifacetadas expressões do *Pan-africanismo* e de seu estruturante conceito de unidade, apresentam ao longo de sua história continuidades e eixos transversais. O primeiro deles é a pressuposição de uma solidariedade e cooperação africana transhistórica, que se identifica primeiro como *raça* e depois com *africanidade*. Esta pressuposição impulsiona e impulsará os conteúdos e projetos de institucionalização do *Pan-africanismo*, assim como o objeto de sua teorização.

Esse processo podemos identificá-lo como o desdobramento alternativo dos conceitos homogeneizadores da modernidade expansiva. No primeiro momento a pressuposição busca construir a solidariedade e a identificação na África pela expansão de uma missão civilizadora alternativa, que no espírito de uma competição, esperava-se superasse o devir ocidental da África.

No segundo, os paradigmas de transição constroem a solidariedade racial questionando sua capacidade e sua concreticidade, propondo formas alternativas e identificando a *africanidade* como um conceito chave para constituir uma teoria cultural e política própria, e nela se pode observar como característica, a desconstrução das identidades assignadas e a busca de uma forma de solidariedade política que permita a configuração de uma consciência *Pan-africana*, procurando uma condensação da unidade em instituições ou figuras políticas, congressos, associações, ligas, movimento, etc.

No terceiro momento a unidade passa por uma presunção comunitária ou *comunalista* intrínseca à África, que se perfila na formação de um projeto político africano, unificado, como o horizonte que superará os limites e as cartografias coloniais, assim como sua forma de administração político-territorial. Em todas as formas, os conteúdos pretendem redefinir as relações sociais instauradas pela desterritorialização, deslocamentos e a expansão do capitalismo, alcançando níveis de autonomia progressiva, sem romper com as relações instauradas.

Isso nos leva a enunciar as outras duas continuidades históricas e eixos transversais que caracterizam ao *Pan-africanismo*: uma teoria e teorização do *africano* e da *África* e uma relação tensionada e ambivalente com a modernidade que se propõe uma modernidade alternativa.



A teorização do *africano* e da *África* estrutura o próprio conteúdo da política da solidariedade e cooperação; ela é uma meta-teoria que pretende definir a forma, substância e contornos de uma região geográfica e humana definida pela *Razão Negra* e pela reconfiguração do mundo como espaço inscrito em formações sociais fragmentadas e dependentes. O *Pan-africanismo* tem como objetivo central redefinir a *ideia de África* em sua política, cultura, sociedade e experiência existencial.

Nesse percurso articula diversas experiências, desenvolvendo uma ontologia do *ser africano* e uma epistemologia da configuração singular do *africano*. Ela pode ser estudada como uma busca, como já fizeram diversos autores, mas para nós ela é uma construção, um material onipresente, que tenta permanentemente romper como a ideologia e a *gnose* que a definem. O importante desse processo é que devemos compreender que o conceito *África* e sua organização social não pertencem exclusivamente a uma definição colonial: é o produto de um processo de luta que conforma, de forma dialética, seus particulares e universais.

O último elemento que apontaremos tem a ver com uma relação ambivalente com a modernidade ao longo de sua história. Nela podemos afirmar um arraigado e transversal projeto de transformação da modernidade, como objetivo estruturante. Nesse caso, como apontamos no último capítulo, o *Pan-africanismo* é eminentemente moderno, no sentido de que contém uma profunda crença na superação das antinomias da modernidade sem renunciar a ela.

*Pan-Africa* é um projeto desenhado como uma modernidade alternativa, simbiótica com uma suposta matriz endógena, mas projetada e organizada em sua vida social e política com todos os elementos de uma utopia moderna, que aceita um projeto inacabado por suas antinomias e que ostenta uma marcada obsessão pela totalização cultural de sua experiência.

Alguns traços que caracterizam a dimensão de sua experiência se definem pela busca de mudanças aceleradas, como saída emancipatória e como objetivo teleológico que, se desdobra na porposição da competência e o desenvolvimentismo como objetivos centrais da *Unidade Africana*. Também, a necessidade de uma homogeneização da experiência política, social, econômica e cultural, como saídas unilaterais da situação colonial e a construção de uma unificação africana.

Essa modernidade alternativa se construiu sobre o pressuposto de uma experimentação das antinomias da modernidade, que dava às *intelligentsias* o suposto conhecimento para seu

controle. A partir desta lógica, a conclusão *Pan-africanista* foi que o próprio processo civilizatório e a modernidade em sua totalidade precisavam de uma reforma profunda. Essa razão tem como resultado a constituição de um projeto político de Nação com as características da modernidade, mas determinado por um suposto caráter especial e diferencial africano.

*Pan-Africa* é um espaço em permanente construção; um espaço eminentemente político que reconhece a potencialidade da unidade como motor emancipador, e que tem seu caráter marcado pela constituição de um horizonte obrigatório, a necessária emancipação absoluta do continente africano: sem ela não existe emancipação nem territorialidade.

Ao longo da tese se mostrou seu arcabouço conceitual interno, tentando superar com isto as abordagens que interpretam seu pensamento como residual; como uma simples recolecção das correntes teórico-políticas europeias; sem crítica ou reflexão interna. Pelo contrário, o *Pan-africanismo* não é simplesmente uma “ideia”; é uma teorização política, social e econômica das condições de emancipação necessárias para África e suas diásporas. A complexidade de seus níveis de análise levou seus pensadores a refletir sobre o próprio núcleo conceitual assignado a esse complexo territorial identificado como África, e a seu grande complexo humano identificado como *africano* e *negro*.

Sua conclusão foi a unificação em um complexo político administrativo e cultural, o que em grande medida produz uma reprodução interna das próprias lógica tensionais de homogeneização-fragmentação, tendo como produto a proposição de projetos políticos centralizados e contornados por uma lógica interna da homogeneização e supressão das próprias múltiplas e diferentes culturas africanas. Em seu projeto *África* converteu-se em um ente reduzido à experiência da planificação e da centralização, sem romper com os próprios limites das antinomias modernas.

Embora seja assim, o *Pan-africanismo* parece-nos um grande paradoxo, impactante e transformador dos próprios contornos da modernidade e da história. O fato de imaginar a configuração de uma unificação política dos territórios antes divididos pelo colonialismo é, em toda sua potência, uma ideia revolucionária. Seu devir cooperativo e diplomático, nos contornos da própria lógica desenvolvimentista e dependente da OUA e da UA seguiram a linha reformista que sua própria hipótese *comunalista* já havia anunciado; um preceito dado que não precisava de uma massificada transformação do complexo social, que progressivamente se transformava sem sua permissão.

No plano político fica aberta a pergunta: é possível um Pan-africanismo massificado sem uma comunidade política estruturada pela Nação? Para os *Pan-africanistas* das primeiras etapas das pós-independências a pergunta foi impossível de formular pois em seu imaginário todo processo passava pela Nação, pelo apego nacional e pela centralidade da *intelligentsia* como seu *sujeito histórico*, e nessa contradição pode encontrar-se seu produto.

Como conclusão, temos obrigatoriamente que perguntar: pode atualmente o *Pan-africanismo* reestruturar-se na África? Na força de suas visões críticas e de seus argumentos emancipadores, dando o passo radical que precisava para propor a reconfiguração das próprias relações sociais dentro do continente africano, pode teorizar esse passo? E mais importante, institucionaliza-lo? Se for assim terá que superar suas próprias formas de identificação hegemônicas, seu *nativismo* e sua tendência à homogeneização, para constituir formas de unidade que contemplem as diferenças e as condições fragmentadoras de uma globalização capitalista que aprofunda mais o sistema de dependência e segregação.

Para pensar essas transformações e restaurar o lugar *Pan-africano* e do *Pan-africanismo* na própria configuração das realidades mais distantes, teríamos que citar Eduardo Grüner, quando lembrando a grande revolução da modernidade – a Revolução Haitiana – apontaria que: “Os povos, as sociedades, as culturas colonizadas, a partir de 1492, não são mais uma exterioridade em relação à modernidade ocidental: pelo contrário, a própria modernidade é construída através de sua incorporação violenta e genocida / etnocida” (Grüner, 2010, p. 82, tradução nossa)<sup>414</sup>.

---

<sup>414</sup> Los pueblos, las sociedades, las culturas colonizadas, a partir de 1492 no son más una exterioridad respecto de la modernidad occidental: todo lo contrario, la modernidad misma se construye mediante su incorporación violenta y genocida/etnocida (Grüner, 2010, p. 82)

## FONTES

**I. Arquivo W. E. B. DU BOIS: W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries.**

**AFRICA SPEAKS: In Manchester, Pan-African delegates from British colonies demand reforms,** ca. October. 1945. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b109-i072>> Acesso em: 14 Sept. 2016.

**ALL-AFRICAN PEOPLE'S CONFERENCE. All African People's Conference pamphlet,** 1958. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b148-i017>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**BUFFALO EXPRESS (Buffalo, N.Y.). Sees future for Negro race in African culture: Argument of Marcus Garvey, who denies styling himself an emperor, February 1,** 1923. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b168-i091>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**CANDACE, Gratien, Le deuxième Congrès de la Race Noire,** 1921. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i042>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELATIONS. About Pan-African Congresses bulletin 1,** 1927a. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b040-i363>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**CIRCLE FOR PEACE AND FOREIGN RELATIONS. About Pan-African Congresses bulletin 2,** 1927, 1927b Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b040-i364>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**DIAGNE, Blaise. Discours inaugural de M. Diagne au Congrès Pan-Africain des 19-20-21 février 1919,** ca. February 1919, 1919. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b015-i003>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**DU BOIS, W. E. B. The American Negro at Paris,** 1900, 1900. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b215-i231>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**DU BOIS, W. E. B. Memorandum from W. E. B. Du Bois a M. Diagne and autres sur un Congrès Pan-African qui doit etre tenu a Paris en Fevrier 1919, ca. January 1,** 1919. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b015-i044>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**DU BOIS, W. E. B. News from Pan-Africa, ca.** 1921. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b212-i055>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**DU BOIS, W. E. B. Memorandum to Messrs Diagne, Candace and their friends on the future of the Pan African Congress [fragment],** ca. December 1923. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b022-i416>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

**DU BOIS, W. E. B. The Third Pan African Congress,** 1923. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b020-i438>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Africa, its place in modern history, ca. 1930.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b218-i033>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Africa, its geography, people and products, ca. 1930b.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b218-i024>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **The American Negro and Liberia, ca. 1934.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b213-i022>>. Acesso em: Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Pan Africa, 1945.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b229-i067>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Report on the Fifth Pan-African Congress, October 16, 1945.** <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b107-i459>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Pan Africa, 1946.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b229-i069>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **The new Africa, ca. 1948.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b214-i003>>. Acesso em: Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **The African roots of peace, ca. 1948.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b214-i007>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **The African roots of peace, ca. 1948.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b214-i004>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Letter from W. E. B. Du Bois to George Padmore, December 10, 1954.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b142-i352>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Unidentified speech fragmente on South Africa, 1955?.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b207-i120>>. Acesso em: Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **The saga of Nkrumah, 1956.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b217-i021>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Nkrumah and Ghana, ca. 1957.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b214-i072>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Qui est le Dr. N'Krumah, 1957.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b216-i015>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **The early beginnings of the Pan-African movement, June 20, 1958a.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b206-i013>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Address by W. E. B. Du Bois delivered at All African Peoples' Conference, Accra, Ghana, December 9, 1958b.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b285-i148>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **Africa**, January 22, 1958c. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b206-i038>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **To the conference of African peoples at Tunis**, ca. January 25, 1960. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b206-i040>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

DU BOIS, W. E. B. **A la conference des peuples africains, ca.** January 25, 1960. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b206-i041>>. Acesso em: Acesso em: 14 Sept. 2016.

EXPOSITION DES NÈGRES D'AMÉRIQUE, Exposition Universelle, Paris 1900, 1900. 1 fotografia, p&b. 24 x 18 cm. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0397>>. Acesso em: Acesso em: 14 Sept. 2016.

GEORGE PADMORE, ca. 1950. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b129-i191>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

HYMAN, Lillian. **Letter from Lillian Murphy to Polish Embassy, July 19, 1950.** Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b129-i279>>. Acesso em: 21 de janeiro, 2017.

Le Congrès Pan-Noir, September 6, 1921. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i023>>. Acesso em: 21 de janeiro, 2017.

Mémoire pour la Réunion préparatoire à l'organisation du Congrès Pan-Africain pour la protection des Indigènes d'Afrique & les peuples d'origine Africaine., 1919. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b015-i041>>. Acesso em: 21 de janeiro, 2017.

Memorandum to Circle for Peace and Foreign Relations, June 9, 1927. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b037-i434>>. Acesso em: 21 de janeiro, 2017.

NADAR, Paul. W. E. B. Du Bois, identification card for Exposition Universelle, 1900, 1900. 1 fotografia, p&b. 11 x 6.5 cm. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0395>>. Acesso em: 21 de janeiro, 2017.

OTLET, Paul, **Proposition de Mr. Otlet**, ca. 1921. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b019-i041>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

OTLET, Paul. **Un Congrès des Noirs: son origine -- ses buts**, 1921?. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i162>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN-AFRICAN ASSOCIATION. **Report of the Pan-African Conference, ca.** 1900a. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b004-i320>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN-AFRICAN ASSOCIATION. **Report of the Pan-African Congress, ca.** August, 1900b. <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b289-i003>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN ASSOCIATION. **The Pan-African Association**, 1921a. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i227>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN ASSOCIATION. **The Pan-African Association Statuts**, December 8, 1921b. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i230>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN ASSOCIATION. **The Second Pan-African Congress**, 1921c. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i233> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN ASSOCIATION. **Third Pan African Congress under the auspices of the Pan African Association**, 1923. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b022-i464>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN CONFERENCE. **Congres Pan-Africain bureau**, ca. 1919a. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b015-i040> >. Acesso em: 14 Sept. 2016

PAN AFRICAN CONFERENCE. **Resolutions votees par le Congres Pan-Africain, ca. February 21**, 1919b. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b015-i359>>. Acesso em: 14 Sept. 2016

PAN AFRICAN CONFERENCE. **The Pan African Congress, ca. March.1919c**. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b015-i049>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN CONGRESS. **Notes from the 1919 Pan African Congress [fragment], ca. 1919, 1919a**. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b015-i013>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN-AFRICAN CONGRESS, Belgium, 1921. 1921a. 1 fotografia, p&b. 13 x 18 cm. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0438>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN CONGRESS, Belgium, 1921. 1921b. 1 fotografia, p&b. 13 x 18 cm. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0426>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN-AFRICAN CONGRESS, Belgium, 1921. 1921c. 1 fotografia, p&b. 13 x 18. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0437>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN-AFRICAN CONGRESS. **Letter from Pan-African Congress to League of Nations**, ca. September, 1921d. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b017-i345> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN CONGRESS. **Executive Committee. Resolutions of the Executive Committee of the Third Pan African Congress.**, ca. December 1923a. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b022-i417> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN CONGRESS. **For the future organization of Pan African Congresses and co-operative effort between groups of African descent**, ca. 1923b. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b022-i413> > 2016.



PAN AFRICAN CONGRESS. **Third biennial session of the Pan African Congress**, ca. December. 1923c. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b022-i415> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN CONGRESS. **Pan African Congress membership list**, 1927?. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b040-i371> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

PAN AFRICAN CONGRESS. **Pan African Congress membership list**, 1927a. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b040-i373> >

PAN AFRICAN CONGRESS. **Official Program of the Fourth Pan-African Congress**, ca. Augus, 1927b. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b040-i358> >. Acesso em: 14 Sept. 2016

PADMORE, George, **Letter from George Padmore to W. E. B. Du Bois, December 3, 1954**. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b142-i351>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

Resolutions du deuxieme Congres Pan-Africain: au monde, 1921. Disponível em: < <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i093> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

Shirley Graham Du Bois and Kwame Nkrumah at the state funeral for W. E. B. Du Bois, August 1963, August 1963. 1 fotografia 1, p&b, 16 x 21.5 cm. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0783>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE. Editorial, 1960. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b152-i164>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

Un ennemi des blancs, ca. 1921. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b018-i134>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

W. E. B. Du Bois at Paris International Exposition, 1900. 1 fotografia, p&b, 20.5 x 22.5 cm Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0396> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

W. E. B. Du Bois on his 95th birthday toasting Kwame Nkrumah and Madame Nkrumah, 95th Birthday celebration, Accra, Ghana, February 23, 1963. 1 fotografia, p&b. 17 x 21.5 cm. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-i0750>>. Acesso em: 14 Sept. 2016.

## II. Bibliothèque nationale de France – Gallica.

LA DÉPÊCHE AFRICAINE: grand organe républicain indépendant de correspondance entre les Noirs : et d'études des questions politiques et économiques coloniales / directeur fondateur rédacteur en chef Maurice Satineau. Paris, outubro.1928. Disponível em: < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12031354?rk=21459;2> >. Acesso em: 14 Septo. 2016

LA FRATERNITÉ: journal hebdomadaire : organe des intérêts d'Haïti et de la race noire, Paris: Benito Sylvain Éditeur, 02 septo.1890. Disponível em: < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5570401x.r=benito%20sylvain?rk=85837;2> >. Acesso em: 14 Septo. 2016



LA FRATERNITÉ: journal hebdomadaire : organe des intérêts d'Haïti et de la race noire, Paris: Benito Sylvain Éditeur, 16 sept.1890 Disponible em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5570403r.r=benito%20sylvain?rk=236052;4> >. Acesso em: 14 Septo. 2016

LA FRATERNITÉ: journal hebdomadaire : organe des intérêts d'Haïti et de la race noire, Paris: Benito Sylvain Éditeur, 05 nov.1890. Disponible em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5570410w.r=benito%20sylvain?rk=150215;2> >. Acesso em: 14 Septo. 2016

LA REVUE DU MONDE NOIR , Paris : Éditions de la Revue mondiale, 1931-1932 .Disponible em: < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v?rk=21459;2> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

L'ÉTUDIANT NOIR: journal de l'Association des étudiants martiniquais en France Éditeur : Association des étudiants martiniquais en France (Paris) Date d'édition, 1935. Disponible em: < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9785762s/fl.image> >. Acesso em: 14 Sept. 2016.

LÉGITIME DÉFENSE [Reproduction en fac-similé], Contributeur : Ménil, René. Paris : J.-M. Place, 1932 Disponible em: < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k326310/f6.image.r=1%C3%A9gitime%20defense.langFR> >. Acesso em: 14 Septo. 2016

### III. Artstore

(1884-85). European colonies and African states on the eve of the Berlin Conference. University of California, San Diego. Disponible em: <[http://library.artstor.org.ezproxy.sibdi.ucr.ac.cr:2048/asset/ARTSTOR\\_103\\_41822000525616](http://library.artstor.org.ezproxy.sibdi.ucr.ac.cr:2048/asset/ARTSTOR_103_41822000525616) >. Acesso em: 14 Septo. 2016

### IV. La Bibliothèque Kandinsky, centre de documentation et de recherche du Musée National d'art Moderne – Centre Pompidou

LÉRO, ETIENNE. Légitime défense M5050\_X0031\_DES\_P03251932001\_001 Fonds Destribats P 325. Paris: Mention Edition, 1932. Disponible em: <<http://bibliothequekandinsky.centrepompidou.fr/cataloguedoc/fondsphoto/cgi-bin/image.asp?ind=R200500316&no=FondsDestribatsP325&id=R200500316>>. Acesso em: 14 Sept. 2016

### V. Library of Congress, Washington D. C

- The Law Library of Congress. United States Treaties and International Agreements: 1776-1949.

TREATY of peace with Germany (Treaty of Versailles, 1919), 1919. Disponible em: < <https://www.loc.gov/law/help/us-treaties/bevans.php> >. Acesso em: 10 janeiro 2017.

### VI. Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library.

- Jean Blackwell Hutson Research and Reference Division:

A Boporo man visiting government house, Monrovia, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dd-d890-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 14 Out. 2017.

“Bishop Henry M. Turner.”, 1902. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dd-c913-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 14 Out. 2017

Dr. E. W. Blyden in 1894, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-93f7-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 14 Out. 2017.

*Front page of Negro World; Volume 8, Em umber 24, July 31, 1920.* Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-a074-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

Fura Bay road, Freetown (Sierra Leone), 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dd-d886-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

General map of the Republic of Liberia, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-92d2-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Group of experts sent by the UNIA to Liberia, June 1924, to prepare the way for colonists; The group was deported by Liberian authorities immediately upon arrival; The Negro World; James N. Walcott, Ship carpenter and builder; James c. Roberts, electrical engineer; Reginald Hurley, carpenter and builder [new in Africa]; William W. Strange, supervising and directing civil and mining engineer; J. Nicholls, mechanical engineer; Rupert Christian, executive secretary and paymaster, 1917-1933. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-a075-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Independence Day, July 26 th, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dd-d904-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

J. W. C. Pennington, 1921. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-a0b0-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Mandingos from Boporo, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dd-d8a0-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Methodist church, Harper, Cape Palmas.; Protestant Episcopal church at Harper, Cape Palmas, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-952e-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Methodist church, Monrovia, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-9499-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Monrovia district, 1906. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-fd1e-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Rev. R. L. Stewart; The Training and Industrial Mission School, Monrovia, Liberia, West Coast of Africa, Founded December, 1892, 1909. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-a278-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Sketch map of west Africa : to show distribution of language families in west Africa, 1906. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dd-d957-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Sketch map of West Africa, 1906. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-93e3-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Teaching staff and some of the students of Liberia College (1900), 1906. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-951e-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

The Shield, Emblems, and Motto of Liberia as established in 1847, 1906. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-92e8-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

Unfinished Masonic lodge, Monrovia, 1906. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-952f-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

*What 'Back to Africa' Means [title for Marcus Garvey's letter appearing in the January 30, 1926 issue of the Negro World], 1926.* Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/8eab5ce5-8b54-7264-e040-e00a18067efa>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

- Manuscripts, Archives and Rare Books Division:

A View of Sierra-Leone River, from St. George's Hill, where the free Black settlement was made in the year 1787, 1791. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47da-6fba-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

A View of Sierra-Leone River, from St. George's Hill, where the free Black settlement was made in the year 1787, 1791. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47da-6fba-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

Bethel A.M.E. Church, the first Colored Methodist Church in Philadelphia, established in 1787, 1910. Disponível em: < <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-9d9d-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

Bishop H. M. Turner receiving James M. Dwane, of South Africa - Bishop H. M. Turner, H. B. Parks, J. M. Dwane, J. S. Flipper, 1900. Disponível em: <

<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47da-7423-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

Liberia College at Monrovia. 1st-91st/93rd; 1818-1908/10, 1863. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47da-7507-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

Plan of the Town of Monrovia, 1832. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-fd2c-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

- Photographs and Prints Division

Iacobus Elisa Ioannes Capitien; ein Africanischer Mohr. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-fc77-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

*Marcus Garvey's wedding photograph, Christmas 1919; Founder and President General of the Universal Negro Improvement Association; First Provisional President of Africa.* Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-8856-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

*Marcus Mosiah Garvey.* Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/8e0981a2-4ade-a10a-e040-e00a18063089>>. Acesso em: 22 Jul. 2017.

## REFERÊNCIAS

LA CONSTITUTION de l'État de Ghana. *Présence Africaine*, Nouvelle série, No. 12, 48-57, 1957.

ABIDOGUM, J. Pan-African Theory's Impact on the Development of Afrocentric Education in Jamaica. In: FALOLA T; ESSIEN, K. **Pan-Africanism, and the politics of African citizenship and identity**. New York: Routledge, 2014. Cap. 1, p. 13-27

ADDO, H. African Political Institutions: Their Cultural Bases and Future Prospects. **PRAXIS International**, v. 2, p. 148-167, 1982

ADELEKE, T. **UnAfrican Americans: Nineteenth-century Black Nationalists and the Civilizing Mission**. Lexington, Kentucky: University Press of Kentucky, 1998.

ADI, H; SHERWOOD, M. **Pan-African History: Political figures from Africa and the Diaspora since 1787**. London: Routledge, 2003.

ADOTEVI, S. S. **Nègritude et Négrologues**. Paris: Le Castor Astral, 1998.

AFRICANUS B. HORTON, J. **West African Countries and People British and Native**. With the requirements necessary for establishing that self government recommended by the Committee of The House of Commons 1865. London: W. J. Johnson, 1868.

AGUESSY, H. La phase de la négritude. **Présence Africaine**: Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique Noire / Special Number: Reflections on the First Decade of Negro-African Independence, Paris, n. 80, p. 33-48, 1971.

AGYEMAN, O. Kwame Nkrumah and Tom Mboya: Non-Alignment and Pan-African Trade Unionism. **Présence Africaine**, Nouvelle série, no. 103, p. 59-85, 1977.

\_\_\_\_\_. The Supermarxists and Pan-Africanism. **Journal of Black Studies**, v. 8, n. 4, p. 489-510, jun. 1978.

AHLUWALIA, P. **Politics and post-colonial theory**: African inflections. London: Routledge, 2001.

AHMAD, A. **In Theory**: Nations, Classes, Literatures. New York: Verso, 2008.

AJAYI, J. F. A. Nineteenth Century Origins of Nigerian Nationalism. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, v. 2, n. 2, p. 196-210, dez. 1961a.

\_\_\_\_\_. The Place of African History and Culture in the Process of Nation-Building in Africa South of the Sahara. **The Journal of Negro Education**, v. 30, n. 3, p. 206-213, 1961b.

\_\_\_\_\_. **Christian missions in Nigeria 1841 -1891**: the making of a new elite. London, UK: Longmans, 1965.

\_\_\_\_\_. Resilience of African traditional institutions and cultures. In: ALI, Z. S; ASIWAJU, A; OLORUNTIMEHIN, B. O. **African unity: the cultural foundations**. Lagos: Centre for Black and African Arts and Civilization, 2009. p. 13-20.

\_\_\_\_\_. África no início do século XIX: problemas e perspectivas. In: AJAYI, J (Coord.). **História geral da África VI**: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 1, p. 1-26.

AKE, C. Pan-Africanism and African Governments. **The Review of Politics**, v. 27, n. 4, p. 532-542, out. 1965.

AKINA AINA, T. The limitations and prospects of culture as a basis for international co-operation in the west African sub-region. In: ALI, Z. S; ASIWAJU, A; OLORUNTIMEHIN, B. O. **African unity: the cultural foundations**. Lagos: Centre for Black and African Arts and Civilization, 2009. p. 31-45.

AKINSANYA, A. The Afro-Arab Alliance: Dream or Reality. **African Affairs**, Londres, v. 75, n. 301, p. 511-529, Out. 1976.

AKPAN, M. B. Liberia and the Universal Negro Improvement Association: The Background to the Abortion of Garvey's Scheme for African Colonization. **The Journal of African History**, London, v. 14, n. 1, p. 105-127, 1973.

ALTHUSSER, L. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: ŽIŽEK, S (Coord.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. cap 5, p. 105-152.

AMIN, S. **Neo-Colonialism in West Africa**. New York: Monthly Review Press, 1971.

\_\_\_\_\_. Underdevelopment and Dependence in Black Africa – Their historical origins and contemporary forms. **Social and Economic Studies**, Kingston, v. 22, n. 1, p. 177-196, 1973.

\_\_\_\_\_. **El Desarrollo Desigual. Ensayo sobre las formaciones Sociales del capitalismo periférico**. Barcelona: Editorial Fontanella, 1974.

\_\_\_\_\_. **Class and Nation**. Historically and in the Current Crisis. London: Monthly Review Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Eurocentrism**. Modernity, Religion, and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism. New York: Monthly Review Press, 2009.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ADRAIN, C. The Pan-African Movement: The Search for Organization and Community. **Phylon**, Atlanta, v. 23, n. 1, p. 5-17, 1962

ANISE, L. The African Redefined: The Problems of Collective Black Identity. **A Journal of Opinion**, New York, v. 4, n. 4, p. 26-32, 1974.

ANTHONY, E. Pan-African Socialism. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 3, n. 2, p. 40-45, 1971.

APPIAH, K. A. The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 12, n. 1, p. 21-37, 1985.

\_\_\_\_\_. Alexander Crummell and the Invention of Africa. **The Massachusetts Review**, Amherst, v. 31, n. 3, p. 385-406, 1990.

\_\_\_\_\_. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARMAB, A. African Socialism: Utopian or Scientific? **Présence Africaine**, Paris, n. 64, p. 6-30, 1967.

ARNOLD, A. J. Aimé Césaire et la Négritude, 1935-1939. **Les Temps Modernes**, Paris, n. 676, p. 244-245, 2013. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2013-5-page-244.htm> > Acesso em: 14 nov. 2017.

ARRIGHI, G; SAUL, J. Socialism and Economic Development in Tropical Africa. **The Journal of Modern African Studies**, New York, v. 6, n. 2, p. 141-169, aug. 1968.

ARTHUR, P. **Unfinished Projects**. Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre. London: Verso, 2010.

AZIKIWE, N. L'Avenir du Pan-africanisme. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 40, p. 5-31, 1962.

\_\_\_\_\_. Essentials for Nigerian Survival. **Foreign Affairs**, New York, v. 43, n. 3, p. 447-461, apr. 1965.

BABAWALE, T; ALAO, A; ONWUMAH, T. **Pan-Africanism, and the integration of continental Africa and diaspora Africa**. Lagos: Concept Publications, 2011.

BALANDIER, G. Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique. **Cahiers internationaux de sociologie**, Paris, v. 33, p. 85-96. juillet-décembre, 1962.

BANKIE, B; MCHOMBU, K. **Pan-Africanism/African nationalism: strengthening the unity of Africa**. Trenton, Asmara: The Red Sea Press, 2008.

BARAKA, A. From Aimé Césaire. **Callaloo**, Baltimore, v. 31, n. 4, p. 981-982, fall, 2008.

BAROT, R; BIRD, J. Racialization: the genealogy and critique of a concept. **Ethnic and Racial Studies**, v. 24, n. 4, p. 601-618, 2001.

BARTOLOVICH, Crystal. Introduction: Marxism, modernity and postcolonial studies. In: BARTOLOVICH, Crystal; Lazarus, Neil Marxism (Coord.). **Modernity and postcolonial studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. introdução, p. 1-17.

BARRY, B. **Senegâmbia: O Desafio da História Regional**. Amsterdam/Rio de Janeiro: SEPHIS–Centro de Estudos Afro-Asiáticos Universidade Candido Mendes, 2000.

BASCOM, W. Tribalism, Nationalism, and Pan-Africanism. **Annals of the American Academy of Political and Social Science: American Foreign Policy Challenged**, Philadelphia, v. 342, p. 21-29, jul. 1962.

BASTIDE, R. Variations sur la négritude. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 36, p. 7-17, 1961.

BAY, M. The Historical Origins of Afrocentrism. **Amerikastudien / American Studies: Time and the African-American Experience**, Mainz, v. 45, n. 4, p. 501-512, 2000.

BAYART, J-F. **Les études postcoloniales, un carnaval académique**. Paris: Éditions KARTHALA, 2010.

BENNETT, G. Pan-Africanism. **International Journal**, Toronto, v. 18, n. 1, p. 91-96. Winter, 1962-1963.

BENTAHAR, Z. Continental Drift: The Disjunction of North and Sub-Saharan Africa. **Research in African Literatures**, Columbus, v. 42, n. 1, p. 1-13, spring. 2011.

BERMAN, M. Tudo o que é sólido desmancha no ar. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNABÉ, J; CHAMOISEAU, P; CONFIANT, R. **Éloge de la Créolite**. Paris: Gallimard, 1989.

BETTS, R. **Decolonization**. London: Routledge, 1998.

BHABHA, H. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2011.

BIAKOLO, E. Categories of cross-cultural cognition and the African condition In: COETZEE, P; ROUX, A. **The African Philosophy Reader**. 2. Ed. London: Routledge, 2003. cap. 1, p. 9-21

BINEY, A. **The political and social thought of Kwame Nkrumah**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

BJERK, P. Sovereignty and Socialism in Tanzania: The Historiography of an African State. **History in Africa**, Piscataway, NJ, v. 37, p. 275-319, 2010.

BLACKBURN, R. **The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848**. New York: Verso, 1996.

BLACKETT, R. Martin R. Delany and Robert Campbell: Black Americans in Search of an African Colony. **The Journal of Negro History**, Washington D.C, v. 62, n. 1, p. 1-25, jan. 1977.

BLYDEN, E. W. **Liberia, The Land of Promise to Free Colored Man**. Washington: B. S. Bowen, 1861.

\_\_\_\_\_. **Liberia's Offering**: being Addresses, Sermons, etc. New York: John A. Gray Printer, 1862.

\_\_\_\_\_. The Negro in Ancient History. In: BLYDEN, E. W. **The People of Africa**. Series of Papers on their character, condition, and future prospects. New York: Anson D. F. Randolph & Co, 1871. cap. 1, p 1-34.

\_\_\_\_\_. Report on the Expedition to Falaba, January to March 1872. (With an Appendix Respecting Dr. Livingstone). **Proceedings of the Royal Geographical Society of London**, London, v. 17, v. 2, p. 117-133, 1872-1873.

\_\_\_\_\_. **From West Africa to Palestine**. Freetown, Sierra Leone: T. J. Sawyer Publisher, 1873.

\_\_\_\_\_. **The Aims and Methods of a Liberal Education for Africans**. Inagural Address. Cambridge, USA: John Wilson and Son. University Press, 1882.



\_\_\_\_\_. **The Origins and Purpose of African Colonization being The Annual Discourse delivered at the sixty-sixth anniversary of the American Colonization Society.** Washington D.C: American Colonization Society, 1883.

\_\_\_\_\_. **The African Problem and The Method of its Solution.** Washington: Gibson bros, Printers and Bookbinders, 1890.

\_\_\_\_\_. **The elements of Permanente Influence.** Washington: R. L. Pendleton Printer, 1890.

\_\_\_\_\_. **The Return of the Exiles and The West African Church.** London: W. B. Whittingham & Co, 1891.

\_\_\_\_\_. The African Problem. **The North American Review**, Boston, v. 161, n. 466, p. 327-339, sep. 1895.

\_\_\_\_\_. The Koran in Africa. **Journal of the Royal African Society**, London, v. 4, n. 14, p. 157-171, jan. 1905.

\_\_\_\_\_. **West Africa before Europe and other Addresses**, delivered in England in 1901 and 1903. London: C. M. Phillips, 1905.

\_\_\_\_\_. **The Significance of Liberia.** Liverpool: John Richardson and Sons Printers, 1907.

\_\_\_\_\_. **African Life and Customs.** Baltimore: Black Classic Press, 1994a.

\_\_\_\_\_. **Christianity, Islam and the Negro Race.** Baltimore: Black Classic Press, 1994b.

BLYDEN, E. W; HENNESSY, J. **The West African University.** Correspondence between Edward W. Blyden, M.A., and his excellency J. Pope Hennessy, C.M.G., Administrator in Chief of The West African Settlements. Freetown: "Negro" Printing Office, 1872.

BOADI, K. The Ontology of Kwame Nkrumah's Consciencism and the Democratic Theory and Praticce in Africa: A Diopian Perspective. **Journal of Black Studies**, Philadelphia, v. 30, n. 4, p. 475-501, mar. 2000.

BOAHEN, A. A. Tendências e processos novos na África do século XIX. In: AJAYI, J. **História geral da África VI: África do século XIX à década de 1880.** Brasília: UNESCO, 2010. Cap. 3, p. 47-76

BOESEN, J; STORGAARD MADSEN, B; MOODY, T. **Ujamaa - Socialism from Above.** Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1977.

BONI, T. Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire. **Rue Descartes**, v. 4, n. 83, p. 62-76, 2014. Disponível em: < <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-femmes-en-negritude-paulette-nardal-et-suzanne-cesaire/1/> > Acesso em: 14 nov. 2017.

BOUKARI-YABARA, A. **Africa Unite! Une histoire du panafricanisme**. Paris: Éditions La Découverte, 2014.

BRAGANÇA, A; WALLESTEIN, I. **The African liberation reader, Vol. 1: The anatomy of colonialism**. London: Zed Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **The African liberation reader, Vol.2: The national liberation movements**. London: Zed Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **The African liberation reader, Vol.3: The strategy of liberation**. London: Zed Press, 1982.

BRANTLINGER, P. Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 12, n. 1, p. 166-203, autumn, 1985.

BREWER, A. **Marxist Theories of Imperialism**. A Critical Survey. London: Routledge, 1990.

BROOKS, R. **Integration or separation?: a strategy for racial equality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

BUCK-MORSS, S. Hegel and Haiti. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 26, n. 4, p. 821-865, summer, 2000.

BURKETT, R. K. **Garveyism as a Religious Movement: The Institutionalization of a Black Civil Religion**. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1978.

CABRAL, A. **Return to the Source**. Selected Speeches by Amilcar Cabral. New York and London: Monthly Review Press, 1973.

\_\_\_\_\_. **Unity and Struggle**. Speeches and Writings. New York: Monthly Review Press, 1979.

CAMARA, B. The Falsity of Hegel's Theses on Africa. **Journal of Black Studies**, Philadelphia, v. 36, n. 1, p. 82-96, sep. 2005.

CAMPBELL, C. Sculpting a Pan-African Culture in the Art of Negritude: A Model for African Artist. *The Journal of Pan African Studies*, v.1, n. 6, p. 28-42, december, 2006. Disponível em: <[http://www.jpanafrican.org/archive\\_issues/2006dec\\_vol1no6.htm](http://www.jpanafrican.org/archive_issues/2006dec_vol1no6.htm)> Acesso em: 14 nov. 2017.

CAMPBELL, H. Pan African Renewal in The 21st Century. **African Journal of Political Science / Revue Africaine de Science Politique**, Harare, Zimbabwe, v. 1, n. 1, p. 84-98, june, 1996.

CAMPBELL, J. T. **Songs of Zion: the African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa**. New York: Oxford University Press, 1995.

CASTIANO, J. **Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação**. Kadimah; Cape Town: Editorial Ndjira, 2010.

CÉSAIRE, A. **Cahier d'un retour au pays natal**. Paris: Présence Africaine, 1956.

\_\_\_\_\_. Décolonisation pour les Antilles. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 7, p. 7-12, 1956.

\_\_\_\_\_. **Ferrements: poèmes**. Paris: Seuil, 1960.

\_\_\_\_\_. La pensée politique de Sékou Touré. **Présence Africaine**, Guinée Indépendante!, Nouvelle série, Paris, n. 29, p. 65-73, 1960.

\_\_\_\_\_. **La Tragédie du roi Christophe**. Paris: Présence Africaine, 1970.

\_\_\_\_\_. **Discourse on Colonialism**. New York: Monthly Review Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas. In: CÉSAIRE, A. **Discurso sobre el Colonialismo**. 1. Ed. Madrid: Akal, 2006. P. 85-91.

\_\_\_\_\_. Nègreries: Jeunesse Noire et Assimilation. **Les Temps Modernes**, Paris, n. 676, p. 246-248, 2013b. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2013-5-page-246.htm> > Acesso em: 14 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. Nègreries: conscience raciale et révolution sociale. **Les Temps Modernes**, Paris, n. 676, p. 249-251, 2013b. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2013-5-page-249.htm> > Acesso em: 14 nov. 2017.

CHADAREVIAN, Pedro Caldas. Os precursores da interpretação marxista do problema racial. **Crítica Marxista**, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.24, 2007, p.73-92.

CHALK, F. Du Bois and Garvey Confront Liberia: Two Incidents of the Coolidge Years. **Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines**, Montreal, v. 1, n. 2, p. 135-142, Nov. 1967,

CHIBBER, V. **Postcolonial Theory and The Specter of Capital**. New York: Verso, 2013.

CHIPKIN, I. The Sublime Object of Blackness (Le sublime objet de la "négritude"). **Cahiers d'Études Africaines**, Paris, v. 42, Cahier 167, p. 569-583, 2002.

CLIFFORD, J. **Dilemas de la Cultura**. Antropología, literatura y arte en la perspectiva moderna. Barcelona: Gedisa, 1995.

COBB, JR, W. Out of Africa: The Dilemmas of Afrocentricity. **The Journal of Negro History**, Atlanta, v. 82, n. 1, p. 122-132, winter, 1997.

COLE, L. Légitime défense. From Communism and Surrealism to Caribbean Self-Definition. **Journal of Surrealism and the Americas**. Tempe, v. 4, n. 1, p. 15-30, 2010

COLE, R. Sixteenth-Century Travel Books as a Source of European Attitudes toward Non-White and Non-Western Culture. **Proceedings of the American Philosophical Society**, Philadelphia, v. 116, n. 1, p. 59-67, Feb. 1972.

COLEMAN, J. S. Nationalism in Tropical Africa. **The American Political Science Review**, Washington D. C. v. 48, n. 2, p. 404-426, Jun. 1954.

COMBE, D. « Le Noir et le langage » Fanon et Césaire. **Rue Descartes**, v.4, n. 83, p. 11-21, 2014. Disponível em: < <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-le-noir-et-le-langage-fanon-et-cesaire/1/> > Acesso em: 14 nov. 2017.

CONTEE, C. (1972). Du Bois, the NAACP, and the Pan-African Congress of 1919. **The Journal of Negro History**, Atlanta, v. 57, n. 1, p. 13-28, Jan, 1972.

CONTEH, J. Culture and National Development. **Présence Africaine**, n. 107, p. 202-206, 1978.

COOPER, F. Elevating the Race: The Social Thought of Black Leaders, 1827-50. **American Quarterly**, Philadelphia, v. 24, n. 5, p. 604-625, Dec. 1972.

\_\_\_\_\_. Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. **The American Historical Review**, Washington D. C, v. 99, n. 5, p. 1516-1545, Dec. 1994.

\_\_\_\_\_. **Colonialism in Question**. Theory, Knowledge, History. Berkeley: University of California Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Possibility and Constraint: African Independence in Historical Perspective. **The Journal of African History**, Danvers, v. 49, n. 2, p. 167-196, 2008.

\_\_\_\_\_. **Africa in the World: Capitalism, Empire, Nation-State**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

COULTHARD, G. The French West Indian Background of "Négritude". **Caribbean Quarterly**, Port-of-Spain, v. 7, n. 3, p. 128-136, December, 1961.

\_\_\_\_\_. Parallelisms and Divergencies between "Négritude" and "Indigenismo". **Caribbean Studies**, Rio Piedras, v. 8, v. 1, p. 31-55, Apr. 1968.

\_\_\_\_\_. Négritude – Reality and Mystification. **Caribbean Studies**, Rio Piedras, v. 10, n. 1, p. 42-51, Apr. 1970.

CRONON, E. **Black Moses**. The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969.

CRUMMELL, A. **The Future of Africa being Addressses, Sermons, Etc., Et**. New York: Charles Scribner, 1862.

CRUSE, H. **Rebellion or revolution?** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

CUGOANO, O. **Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Salvery and Comerece of the Humn Species, Hymbly submitted to the Inhabitants of Great-Britain.** London, 1787.

CULLEN RATH, R. Echo and Narcissus: The Afrocentric Pragmatism of W. E. B. Du Bois. **The Journal of American History**, Montpelier, Vermont, v. 84, n. 2, p. 461-495, sep. 1997.

CURTIN, P. Nationalism in Africa, 1945-1965. **The Review of Politics**, Notre Dame, Indiana, v. 28, n. 2, p. 143-153, Apr. 1966.

D. G. KELLY, R. A poetics of Anticolonialism. In: CÉSAIRE, A. **Discourse on Colonialism.** New York: Monthly Review Press. 2000. p. 7-28.

DAVE, N. Une Nouvelle Révolution Permanente: The making of African Modernity in Sékou Touré's Guinea. **Forum for Modern Language Studies**, St Andrews, v. 45 n. 4, p. 455-471, Oct. 2009

DAWAHARE, A. **Nationalism, Marxism, and African American Literature between the Wars.** Jackson: University Press of Mississippi, 2002.

DECRAENE, P. **O Pan-Africanismo.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

\_\_\_\_\_. Panafricanisme et grandes puissances. **Civilisations**, Bruxelles, v. 13, n. 4, p. 445-462, 1963.

\_\_\_\_\_. Aimé Césaire: Black Rebel. **Callaloo**, Kentucky, n. 17, 63-69, Feb. 1983.

DELAFOSSÉ, Maurice. **Les noirs de l'Afrique.** Paris: Payot, 1922. 160 p.

DELANY, M. **Official Report of The Niger Valley.** Exploring Party. New York: Thomas Hamilton, 1861.

DELANY, M; LEVINE, R. **Martin R. Delany: a documentary reader.** Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.

DEPELCHIN, J. African history and the ideological reproduction of exploitative relations of production. **Africa Development / Afrique et Développement**, v. 2, n. 1, p. 43-61, Fevereiro, 1977.

DEPESTRE, R. Jean Price-Mars et le mythe de l'Orphée noir ou les aventures de la négritude. **L'Homme et la société**, n. 7, p. 171-181, 1968.

\_\_\_\_\_. Saludo y despedida de la negritude. In; MORENO FRAGINALS, M (Coord.). **África en América Latina.** 3. Ed. México: Siglo XXI-UNESCO, 1996. cap. 14. P. 337-362.

\_\_\_\_\_. An interview with Aimé Césaire. In: CÉSAIRE, A. **Discourse on Colonialism.** New York: Monthly Review Press, 2000. p. 94-95.

DERRICOURT, R. **Inventing Africa: History, Archaeology and Ideas**. London: Pluto Press, 2011.

DEVÉS-VALDÉS, E. **O Pensamento Africano Subsaariano**. Conexões e paralelos como o pensamento Latino-Americano e o Asiático. Ríó de Janeiro: CLACSO. EDUCAM, 2008.

\_\_\_\_\_. **Pensamiento periférico**. Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global. CLACSO: Buenos Aires, 2014.

DIAGNE, S. B. La Négritude comme mouvement et comme devenir. **Rue Descartes**, v.4, n. 83, p. 11-21, 2014. Disponível em: <<http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-la-negritude-comme-mouvement-et-comme-devenir/1/>> Acesso em: 14 nov. 2017.

DIAKHATÉ, L. Le Processus d'acculturation en Afrique Noire et ses rapports avec la Négritude. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 56, p. 68-81, 1965.

DIOP, A. Niam n'goura: ou les raisons d'être de Présence Africaine. **Présence Africaine**, Paris, n. 1, p. 7-14, 1947.

\_\_\_\_\_. Colonialisme et nationalisme culturels. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 4, p. 5-15, 1955.

\_\_\_\_\_. Le sens de ce Congrès (Discours d'ouverture). **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 24/25, Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, p. 40-48, feb, 1959.

\_\_\_\_\_. Pour une politique de la civilisation noire. **Présence Africaine**, Nouvelle série, no. 85, Hommage à Kwame Nkrumah / Homageto Kwame Nkrumah, p. 231-235, 1973.

DIOP, C. A. **The African Origin of Civilization. Myth or Reality**. New York: Lawrence Hill and Company, 1974.

\_\_\_\_\_. **L'unité culturelle de L'Afrique Noire**. Domaines du patriarcat et du matriarcat das l'antiquité classique. Paris: Présence Africaine, 1982.

\_\_\_\_\_. **Precolonial Black Africa**. A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, from Antiquity to the Formation of Modern States. Westport, Connecticut: Lawrence Hill and Company, 1987.

DIOUF, M. Des Historiens et des histoires, pour quoi faire? L'Histoire africaine entre l'état et les communautés. **Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines**, Montréal, v. 34, n. 2, p. 337-374, 2000.

DOHERTY, J. Tanzania: twenty years of African socialism 1967-1987. **Geography**, Sheffield, v. 72, n. 4, p. 344-348, Oct, 1987

DOMPERE, K. **African Union: Pan African Analytical Foundations**. London: GBR: Adonis & Abbey Publishers Ltd, 2006.

DOUGLASS, F. **The Anti-Slavery Movement**. A Lecture. Rochester: Press of Lee, Mann & Co, 1855.

DOW, JR, T. The Role of Charisma in Modern African Development. **Social Forces**, Chapel Hill, v. 46, n. 3, p. 328-338, Mar.1968

DRAKE, St. C. Pan Africanism: What Is It?. **Africa Today**, New York, v. 6, n. 1, p. 6-10, February. 1959

\_\_\_\_\_. The American Negro's Relation to Africa. **Africa Today**, Denver, v. 14, n. 6, p. 12-15, Dec. 1967.

\_\_\_\_\_. Hide My Face? On Pan-Africanism and Negritude. In: HILL, H (Coord.). **Soon, one morning**. New Writing by American Negroes 1940-1962. New York: Alfred. A. Knopf, 1972. p. 78-105.

\_\_\_\_\_. Détruire le mythe chamitique, devoir des hommes cultivés. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 24/25, Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, p. 215-230, feb. 1959

DU BOIS, W. E. B. Africa and the American Negro intelligentsia. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 5, p. 34-51, 1956.

\_\_\_\_\_. The Pan-African Movement. In: KEDOURIE, E. **Nationalism in Asia and Africa**. Londo: Frank Cass, 1974. cap. 15, p. 372-387.

\_\_\_\_\_. **Writings**. New York: Literary Classics, 1986.

\_\_\_\_\_. Black Reconstruction in America, 1860-1880. In: CASHMORE, E; JENNINGS. **Racism: Essential Readings**. London: SAGE Publications, 2001. p. 27-34.

\_\_\_\_\_. **The Souls of Black Folk**. New York: Oxford University Press, 2007a.

\_\_\_\_\_. The Talented Tenth. In: DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. New York: Oxford University Press, 2007b. Apêndice II, p. 189-205.

DU BOIS, W. E. B; FONER, P. **W. E. B. Du Bois Speaks**. Speeches and Addresses 1890-1919. New York: Pathfinder Press, 1970.

DURET, J. Analyse marxiste du sous-développement. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 21, p. 5-13, 1958.

EASTON, H. **A treatise on the intelectual character, and civil and political condition of The Colores People of The United States:** and the prejudice exercersed towards them: with a Sermon on the Duty of the Church to Them. Boston: Isaac Knapp, 1837.

ECHEVERRÍA, B. Modernidad y capitalismo (15 tesis). In: ECHEVERRÍA, B. **Ensayos Políticos**. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011, p. 109-158.

ECKERT, A. Afrikanische Intellektuelle und Aktivisten in Europa und die Dekolonisation Afrikas. **Geschichte und Gesellschaft**, Berlin, v. 37. N. 2, p. 244-274, April. 2011.

EDMONDSON, L. Aimé Césaire (1913-2008). Architect of Négritude. **Nka: Journal of Contemporary African Art**. Ithaca, v. 24, n.1, p. 92-97, 2009.

EGONU, I. Les Continents and the Francophone Pan-Negro Movement. **Phylon**, v. 42, n. 3 p. 245-254, 1981.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELLIS, G. **Negro Culture in West Africa**. New York: The Neale Publishing Company, 1914.

EMERSON, R. Pan-Africanism. **International Organization**, Boston, v. 16, n. 2, p. 275-290, Spring, 1962.

EQUIANO, O. **The interesting narrative of The Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, The African**. Written By Himself. London, 1794.

ERNEST, J. **Liberation historiography: African American writers and the challenge of history, 1794–1861**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004.

ESEDEBE, P. O. Origins and Meaning of Pan-Africanism. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 73, p. 109-127, 1970.

\_\_\_\_\_. **Pan-Africanism. The Idea and Movement, 1776-1991**. Washington D.C: Howard University Press, 1994.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social**. Lisboa, PO: Edições 70, 1972. 210 p.

FAIRHEAD, J; GEYSBEEK, T; HOLSOE, S; LEACH, M. **African-American exploration in West Africa: four nineteenth-century diaries**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

FALOLA, T; ESSIEN, K. Introduction. In: FALOLA, T; ESSIEN, K. **Pan-Africanism, and the politics of African citizenship and identity**. 1. Ed. New York: Routledge, 2014. introduction, p. 1-10.

FANON, F. Antillais et Africains. **Esprit**, Nouvelle série, Paris, n. 223, v. 2, p. 261-269, Février. 1955.

\_\_\_\_\_. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

FARIAS, P. F. M. Afrocentrismo: Entre contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 29/30, p. 317-343, 2003. Disponível em: < <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21061/13658> > Acesso em: 14 nov. 2017.



FIELDS, K; FIELDS, B. **RACECRAFT**. The Soul of Inequality in American Life. New York: Verso, 2012.

FIRMIN, A. **De l'égalité des races humaines**: anthropologie positive. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

FOSU, A. K. An economic theory of Pan-Africanism. **The Review of Black Political Economy**, v. 27, n. 2, p. 7-12, December, 1999.

FOUCAULT, M. **Les Mots et les choses**. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

FRANCIS, E. The Ethnic Factor in Nation-Building. **Social Forces**, Chapel Hill, v. 46, n. 3, p. 338-346, Mar. 1968.

FREDRICKSON, G. **White Supremacy**: A Comparative Study of American and South African History. Cary, NC: Oxford University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. **Black Liberation**: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa. Cary, NC, USA: Oxford University Press, 1996.

FRENKEL, M. Edward Blyden and the Concept of African Personality. **African Affairs**, London, v. 73, n. 292, p. 277-289, Jul. 1974.

FRIOUX-SALGAS, S; LÓPE SANZ, H; MONTERO SÁNCHEZ, E. Présence Africaine: la invención de una revista necesaria. **Pasajes**, Valencia, n. 34, p. 42-59, 2010-2011

FROBENIUS, Leo. Early African Culture as an Indication of Present Negro Potentialities, **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 140, p. 153-165, Nov. 1928,

\_\_\_\_\_. **Histoire de la civilisation africaine**. 3. ed. Paris: Gallimard, 1952. 370 p.

GARRAWAY, D. "What Is Mine": Césairean Negritude between the Particular and the Universal. **Research in African Literatures**, Columbus, v. 41, n. 1, p. 71-86, Spring, 2010.

GARVEY, M; BLAISDELL, B. **Slected Writings and Speeches of Marcus Garvey**. New York: Dover, 2004.

GARVEY, M; JACQUES-GARVEY, A. **Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Volumes I**. New York: Atheneum, 1971a.

\_\_\_\_\_. **Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Volumes II**. New York: Atheneum, 1971b.

GEBREKIDAN, F. In Defense of Ethiopia: A Comparative Assessment of Caribbean and African American Anti-Fascist Protests, 1935-1941. **Northeast African Studies**, East Lansing, Michigan New Series, v. 2, n. 1, p. 145-173, 1995.

GEISS, I. Notes on the development of Pan-Africanism. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, Ibadan, v. 3, n. 4, p. 719-740, June. 1967

\_\_\_\_\_. Pan-Africanism. **Journal of Contemporary History**, v. 4, n. 1, p. 187-200, Jan. 1969.

\_\_\_\_\_. **The Pan-African Movement**. A History of Pan-Africanism in America, Europe and Africa. New York: Africana Publishing Co, 1974.

GEORGE, K. The Civilized West Looks at Primitive Africa: 1400-1800 a Study in Ethnocentrism. **Isis**, Cambridge, Massachusetts, v. 49, n. 1, p. 62-72, mar. 1958.

GILROY, P. Black Fascism. **Transition**, n. 81/82, p. 70-91, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes Centro de Estudos Afro-Asiáticos; Editora 34, 2001.

GLICKSBERG, C. Negro Americans and the African Dream. **Phylon**, Atlanta, v. 8, n. 4, p. 323-330, 1947.

GOBINEAU, J. **Essai sur l'inégalité des races humaines**. Paris: Librairie de Firmin-Didot Et C, 1884.

GODELIER, M. **The Mental and The Material**. Thought Economy and Society. Thetford, Norfolk: Verso, 1986.

GORDON, L. R. **Existencia Africana: understanding Africana existential thought**. New York: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. **An Introduction to Africana Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2008.

GRAHAM, J. Political Ideologies in Contemporary Africa. **The Centennial Review**, East Lansing, Michigan, v. 16, n. 1, p. 23-40, winter, 1972.

GRIAULE, M. **Dieu D'Eau**, entriens avec Ogotemmêli. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1975, 224 p.

GRUNDY, K. The 'Class Struggle' in Africa: An Examination of Conflicting Theories. **Journal of Modern African Studies**, v. 2, n. 3, p. 379-393, Nov. 1964.

GRÜNER, E. **El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. In: BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. **La teoría marxista hoy**. Problemas y perspectivas. 1. Ed. Buenos Aires: CLACSO, 2006. cap. 4 p. 105-147

\_\_\_\_\_. La "otra" modernidad. La revolución haitiana: una rebelión (también) "filosófica". **Espacios**, n. 43, p. 76-87, 2010a.

\_\_\_\_\_. **La oscuridad y las luces.** Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Edhasa, 2010b.

\_\_\_\_\_. Negro sobre Blanco. Genealogías Críticas Anticoloniales en el Triángulo Atlántico: el Concepto de Negritud en la Literatura. In: BIDA SECA, K (Coord.). **Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente.** 1. Ed. Buenos Aires: CLACSO, 2016. cap. 10, p. 217-262.

HALE, D. S. **Races on display:** French representations of colonized peoples during the Third Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

HALL, S. G. **A faithful account of the race:** African American historical writing in nineteenth-century America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.

HARRIS, P. Racial Identity and the Civilizing Mission: Double-Consciousness at the 1895 Congress on Africa. **Religion and American Culture: A Journal of Interpretation**, Berkeley, v. 18, n. 2, p. 145-176. Summer. 2008.

HAYFORD, J. E. C. **Ethiopia Unbound:** Studies in Race Emancipation. London: C. M. Phillips, 1911.

HAZARD, J. Negritude, Socialism and the Law. **Columbia Law Review**, v. 65, n. 5, p. 778-809, May, 1965.

HENRY, P.-M. Pan-Africanism: A Dream Come True. **Foreign Affairs**, New York, v. 37, n. 3, p. 443-452, Apr. 1959.

HENRY, Paget. **Caliban's reason:** introducing Afro-Caribbean philosophy. New York: Routledge, 2000.

HIGHLAND GARNET, H. **The Past and Present of The Colored Race:** A discourse delivered at the fifteenth anniversary of the Female Benevolent Society of Troy, N. Y., Feb. 14, 1848. New York: Steam Press of J. C. Kneeland and Co, 1848.

HØGSBJERG, C. The Black International as Social Movement Wave: C.L.R. James's History of Pan-African Revolt. In: BARKER, C. et al. **Marxism and social movements.** Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 317-335.

HOLM, C. **Black Radicals and Marxist Internationalism:** From the IWMA to the Fourth International, 1864-1948. Tese – Departamento de Historia, University of Nebraska, Lincoln, Nebraska, 2014.

HOOKE, J. The Pan-African Conference 1900. **Transition**, n. 46, p. 20-24, 1974

HOUNTONDJI, P; RACEVSKIS, R. From the Ethnoscience to Ethnophilosophy: Kwame Nkrumah's Thesis Project. **Research in African Literatures**, Columbus, v. 28, n. 4, p. 112-120, Winter, 1997.

HOUNTONDI, P. **African Philosophy, Myth and Reality**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1983.

HOWE, R. W. Did Nkrumah Favour Pan-Africanism? **Transition**, n. 27, p. 13-15, 1966.

HOWE, S. **Afrocentrism: Mythical Past and Imagines Homes**. London: Verso, 1999.

HOWLETT, J. Presence Africaine 1947-1958. **The Journal of Negro History**, v. 43, n. 2, p. 140-150, Apr. 1958.

IBHAWOH, B; DIBUA, J. Deconstructing Ujamaa: The Legacy of Julius Nyerere in the Quest for Social and Economic Development in Africa. **African Journal of Political Science**, Pretoria, v. 8, n. 1, p. 59-8, June. 2003

IGWE, A. 'Zik of Africa'- An Appraisal of the contributions of Dr. Nnmadi Azikiwe to African Socio-Political and Economic Growth in the Twentieth Century. **Global Journal of Arts Humanities and Social Sciences**, v.3, n. 4, p. 14-27, 2015.

IJERE, M. O. W.E.B. Du Bois and Marcus Garvey as Pan-Africanists: A Study in Contrast. **Présence Africaine**, n. 89, p. 188-206, 1974.

IJERE, M. Economics and African Nationalism. **Civilisations**, Bruxelles, v. 22, n. 4, p. 547-563, 1972.

IKOKU, S. **Le Ghana de Nkrumah. Autopsie de la I République (1957-1966)**. Paris: François Maspero, 1971.

IRELE, A. A defence of Negritude. **Transition**, n. 13, p. 9-11, 1964.

\_\_\_\_\_. Negritude or Black Cultural Nationalism. **The Journal of Modern African Studies**, v. 3, n. 3, 321-348, October. 1965a.

\_\_\_\_\_. Negritude-Literature and Ideology. **The Journal of Modern African Studies**, v. 3, n. 4, p. 499-526, December. 1965b.

\_\_\_\_\_. Dimensions of African Discourse. **Collerge Literature**, v. 19/29, n.3/1, p. 45-59, Oct. 1992, February. 1993.

\_\_\_\_\_. Narrative, History, and the African Imagination. **Narrative**, Columbus, v. 1, n. 2, 156-172, May. 1993.

\_\_\_\_\_. **The african imagination**. Literature in Africa and the Black diaspora. New York: Oxford University Press, 2001.

ISAACS, H. The American Negro and Africa: Some Notes. **The Phylon Quarterly**, Atlanta, v. 20, n. 3, p. 219-233, 1959.

ITZIGSOHN, J; BROWN, K. Sociology and the Theory of Double Consciousness. W. E. B. Du Bois's Phenomenology of Racialized. **Du Bois Review: Social Science Research on Race**, New York, v.12, n. 2, p. 231-248, 2015. Disponível em:<

<https://www.cambridge.org/core/journals/du-bois-review-social-science-research-on-race/article/sociology-and-the-theory-of-double-consciousness/CA9531F7AD06CED567EE93DEE8DCF21C> > Acesso em: 14 nov. 2017.

JACK, B. **Négritude and literary criticism: the history and theory of “Negro-African” literature in French.** Westport: Contributions in Afro-American and African Studies, 1996.

JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos Negros.** Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.

\_\_\_\_\_. **History of Pan-African Revolt.** Oakland: PM Press, 2012.

JAMESON, F. The Ideology of The Text. **Salmagundi**, Saratoga Springs, n. 31/32, p. 204-246, winter. 1976.

\_\_\_\_\_. Marxism and Historicism. **New Literary History**, Baltimore, v. 11, n. 1, p. 41-73, autum, 1979.

\_\_\_\_\_. **The Politica Unconscious.** Narrative as a socially symbolic act. London and New York: Routledge, 1981.

JANMOHAMED, A. World-Without-World, Homelessness-as-Home: Towards a Definition of the Spectacular Border Intellectual. In: SPRINKER, M. **Edward Said: A Critical Reader.** Oxford: Blackwell, 1992. p. 218-241.

JAROSZ, L. Constructing the Dark Continent: Metaphor as Geographic Representation of Africa. **Geografiska Annaler. Series B, Human Geography**, Göteborg, v. 74, n. 2, p. 105-115, 1992

JEANPIERRE, W. La « Négritude », vue par un Afro-Américain. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 39, p. 102-117, 1961.

JINADU, L. Some African Theorists of Culture and Modernization: Fanon, Cabral and Some Others. **African Studies Review**, Syracuse, v. 21, n. 1, p. 121-138, Apr. 1978.

JOHNSON, J. Revolution and the Negro. **New International**, New York, v. 5, p. 339-343. December 1939. Disponível em: <  
[https://www.marxists.org/history/etol/newspape/ni/issue.htm#ni39\\_12](https://www.marxists.org/history/etol/newspape/ni/issue.htm#ni39_12) > Acesso em: 14 nov. 2017.

JONES, D. **Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism, and Modernity.** New York: Columbia University Press, 2010.

JONES, J. E. **In Search of Brightest Africa Reimagining the Dark Continent in American Culture, 1884-1936.** Athens, GA, USA: University of Georgia Press, 2010.

JORGE, E. La ideología Panafricanista y sus bases de sustentación. **Foro internacional**, México D. F. v. 7, n. 3 (27), p. 211-232, enero-marzo, 1967. Disponível em: <

<http://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/315/305> > Acesso em: 14 nov. 2017.

JULES-ROSETTE, B. Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude: Race, self, and society. **Theory and Society**, v. 36, n. 3, p. 265-285, June, 2007.

JULY, R. Nineteenth-Century Negritude: Edward W. Blyden. **The Journal of African History**, London, v. 5, n. 1, p. 73-86, 1964.

KASENDE, L. A. Littérature négro-africaine, idéologie et (sous-)développement. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 37, n. 147, p. 537-553.

KENYATTA, J. **Facing Mount Kenya: The Tribal Life of The Gikuyo**. London: Mercury Books. 3. Ed, 1965.

KESTELOOT, L. **Aimé Césaire**. Paris: Pierre Seghers, 1963.

\_\_\_\_\_. **Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature**. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie, 1963.

\_\_\_\_\_. Myth, Epic, and African History. In: MUDIMBE, V. Y. **The Surreptitious speech: Présence africaine and the politics of otherness, 1947-1987**. 1. Ed. Chicago: The Chicago University Press, 1992. cap. 7. p. 136-147.

KING, K. J. African Students in Negro American Colleges: Notes on the Good African. **Phylon**, Atlanta, v. 31, n. 1, p. 16-30, 1970.

KISUDIKI, N. Y. Le « missionnaire désespéré » Ou de la différence africaine en philosophie. **Rue Descartes**, n. 83, p. 77-96, 2014. Disponível em: <  
<http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-le-missionnaire-desespere-ou-de-la-difference-africaine-en-philosophie/> > Acesso em: 14 nov. 2017.

KOFI, T. Arthur Lewis and West African Economic Development. **Social and Economic Studies**, Mona v. 29, n. 4, p. 202-227, December, 1980.

\_\_\_\_\_. The need for and principles of a Pan-African economic ideology. **Civilisations**, Bruxelles, v. 26, n. 3/4, p. 205-231, 1976.

KOSÍK, K. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KRAUS, J. Pan-Africanism in Perspective. **World Affairs**, Washigton D. C. v. 125, n. 4, p. 225-231, 1962.

KUPER, L. Plural Societies Perspectives and Problemas. In: KUPER, L; SMITH, M. **Pluralism in Africa**. 1. Ed. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969. cap. 1. p. 7-26.

LAHOUEL, B. Ethiopianism and African Nationalism in South Africa before 1937. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 26, n. 104, p. 681-688, 1986.

LAKE, O. Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana. **Anthropological Quarterly**, Washington D. C. v. 68, n. 1, p. 21-36, Jan. 1995.

LAMBERT, M. From Citizenship to Negritude: "Making a Difference" in Elite Ideologies of Colonized Francophone West Africa. **Comparative Studies in Society and History**, Ann Arbor, v. 35, n. 2, p. 239-262, Apr. 1993.

LANGELY, J. Pan-Africanism in Paris, 1924-36. **The Journal of Modern African Studies**, v. 7, n. 1, p. 69-94, Apr, 1969.

\_\_\_\_\_. Chief Sam's African Movement and Race Consciousness in West Africa. **Phylon**, Atlanta, v. 32, n. 2, p. 164-178, 1971.

\_\_\_\_\_. **Pan-Africanism and Nationalism in West Africa (1900-1945)**. Oxford: Clarendo Press, 1973.

LAQUEUR, W. Communism and Nationalism in Tropical Africa. **Foreign Affairs**, New York, v. 39, n. 4, p. 610-621, Jul. 1961.

LARA, O. **La naissance du panafricanisme: les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIXe siècle**. Paris, FR: Maisonneuve & Larose, 2000. Paris: Maisonneuve & Larose, 2000.

LAZARUS, N. The fetish of "the West" in postcolonial theory. In: BARTOLOVICH, C; LAZARUS, N. **Marxism, Modernity and Postcolonial Studies**. 1. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. cap. 3. p. 43-64.

\_\_\_\_\_; VARMA, R. Marxism and Postcolonial Studies. In: BIDET, J; KOUVELAKIS, S. **Crítical Companion to Contemporary Marxism**. 1. Ed. Leiden: Brill, 2008. Cap. 17, p. 309-332.

LE BARON, B. Négritude: A Pan-African Ideal? **Ethics**, Chicago, v. 76, n. 4, p. 267-276, Jul. 1966.

LE CALLENNEC, S. Os Caminhos da Emancipação. In: M'BOKOLO, E. **África Negra. História e Civilizações**. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). 1. Ed. Salvador: EDUFBA; Casa das Áfricas, 2011. cap 6, p. 523-625.

LEGUM, C. Pan-Africanism, the Communists and the West. **African Affairs**, London, v. 63, n. 252, 186-196, Jul. 1964.

\_\_\_\_\_. **Pan-Africanism**. A short political guide. New York: Frederick A. Praeger, 1965.

LEMELLE, W. A Return to Senghor's Theme on African Socialism. **Phylon**, Atlanta, v. 26, n. 4, p. 330-343, 1965

LENIN, V. I. **O imperialismo: fase superior do capitalismo**. 4.ed. São Paulo, SP: Centauro, 2008.

LESLIE, J. **George Padmore and decolonization from below: pan-Africanism, the Cold War, and the end of empire.** London: Palgrave Macmillan, 2015.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **La mentalité primitive.** 9. ed. Paris, FR: Félix Alcan, 1922. 543 p.

LEWIS, M; WIGEN, K. **The Myth of Continents.** A Critique of Metageography. Berkeley, California: University of California Press, 1997.

LEWIS, R. B. **Light and Truth;** collected from The Bible and Ancient and Modern History, containing the Universal History of the Colored and the Indian Race, from the creation of the world to the present time. Boston: Benjamin F. Roberts, Printer, 1844.

LINTON, N. Nyerere's Road to Socialism. **Canadian Journal of African Studies**, Montreal, v. 2, n. 1, p. 1-6, Spring, 1968.

LIVINGSTON, G. **America's Backyard: The United States and Latin America from the Monroe Doctrine to the War on Terror.** London: Zed Books, 2009.

LIVINGSTON, T. The Exportation of American Higher Education to West Africa: Liberia College, 1850-1900. **The Journal of Negro Education**, Washington D.C, v. 45, n. 3, p. 246-262, Summer. 1976.

LUTZ, C. Addie W. Hunton: Crusader for Pan-Africanism and Peace. In: MJAGKIJ, N. **Portraits of African American life since 1865.** Scholarly Resources Inc: Wilmington, DE, 2003.

LYNCH, H. R. **Edward Wilmot Blyden.** Pan-Negro Patriot 1832-1912. London: Oxford University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. **Selected Letters of Edward Wilmot Blyden.** Millwood, New York: KTO press, 1978.

\_\_\_\_\_. The Native Pastorate Controversy and Cultural Ethno-Centrism in Sierra Leone 1871-1874. **The Journal of African History**, London, v. 5, n. 3, p. 395-413, 1964.

\_\_\_\_\_. Edward W. Blyden: Pioneer West African Nationalist. **The Journal of African History**, London v. 6, n. 3, p. 373-388, 1965a.

\_\_\_\_\_. The attitude of Edward W. Blyden to European imperialism in Africa. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, Ibadan, v. 3, n. 2, 249-259, December. 1965b.

MACKERNZIE, A; JAMES, C. L. R. Radical Pan-Africanism in the 1930s: A Discussion with C.L.R James. **Radical History Review**, New York, v. 24, p. 68-75, 1980.

MAFEJE, A. The "Africanist" Heritage and its Antinomies. **Africa Development / Afrique et Développement**, Dakar, v. 15, n. 3/4, p. 159-183, 1990.

MAFEJE, A. The Anthropology and Ethnophilosophy of African Literature. **Alif: Journal of Comparative Poetics**, Cairo, n. 17, p. 6-21, 1997.



MANNING, P. Diasporic Streams in Pan-Africanism, Capitalism, and Marxism: The Social Sources of Black Ideology. In: LITTLE, W. et al. **The Borders in All of Us: New Approaches to Global Diasporic Societies**. 1. Ed. Northridge, California: New World African Press, 2006. cap. 9, p. 182-200.

MAQUET, J. **Africanity: the cultural unity of Black Africa**. New York: Oxford University Press, 1972.

MARABLE, M. The Meaning of Faith in the Black Mind in Slavery. **Rocky Mountain Review of Language and Literature**, Salt Lake City, v. 30, n. 4, 248-264, autumn. 1976.

\_\_\_\_\_. The Third Reconstruction: Black Nationalism and Race in a Revolutionary America. **Social Text**, Madison, n. 4, p. 3-27, autumn. 1981.

MARAN, R; COOK, W. Negroes in France: Past and Present. **Phylon**, Atlanta, v. 1, n. 1, p. 28-31, 1940.

MARAN, R. **Batouala**. Véritable Roman Nègre. Paris: Albin Michel Editeur, 1921.

MARCUM, J. Many Roads to Pan-Africanism. **Africa Today**, New York, v. 10, n. 1, p. 6-9, January. 1963.

MARGARIDO, A. **Negritude e Humanismo**. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, 1964.

MARKLE, S. "Book Publishers for a Pan-African World": Drum and Spear Press and Tanzania's "Ujamaa" Ideology. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 37, n. 4, p. 16-26, winter, 2008.

MARTIN, G. Africa and the Ideology of Eurafica: Neo-Colonialism or Pan-Africanism? **The Journal of Modern African Studies**, Zomba, v. 20, n. 2, p. 221-238, June. 1982.

MARTIN, T. **Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association**. Dover, Massachusetts: The Majority Press, 1986.

MARTIN, T. **The Pan-African Connection**. From Slavery to Garvey and Beyond. Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Company, 1983.

MASOLO, D. A. An Archaeology of African Knowledge: A Discussion of V. Y. Mudimbe. **Callaloo**, v. 14, n. 4, p. 998-1011, autumn. 1991.

MASOLO, D. A. **Self and community in a changing world**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2010.

MAZRUI, A. On the Concept of "We Are All Africans". **The American Political Science Review**, New York, v. 57, n. 1, p. 88-97, March, 1963.

\_\_\_\_\_. Negritude and Negrology. **Africa Today**, New York, v. 16, n. 3, p. 11-12, 1969.

\_\_\_\_\_. Pluralism and National Integration. In: KUPER, L; SMITH, M. **Pluralism in Africa**. 1. Ed. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969. cap. 10, p. 333-350.

\_\_\_\_\_. The Re-Invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and beyond. **Research in African Literatures**, Columbus, v. 36, n. 3, p. 68-82, autumn, 2005.

\_\_\_\_\_. **African Thought in Comparative Perspective**. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars, 2014.

M'BAYE, B. **Trickster Comes West**. Jackson: University Press of Mississippi, 2009.

M'BAYO, T. E. W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, and Pan-Africanism in Liberia, 1919–1924. **The Historian**, v. 66, n. 1, p. 19-44, March. 2004.

MBEMBE, A. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 23, n. 1, 171-209, 2001a. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000100007&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000100007&script=sci_abstract&tlng=pt) > Acesso em: 14 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. **On the Postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Negra**. Portugal: Antígona, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Sair da Grande Noite**. Ensaio sobre a África Descolonizada. Portugal: Edições Pedagogo, 2014b.

M'BOKOLO, E. **África negra: história e civilizações – Tomo II (até o século XVIII)**. Salvador - São Paulo: EDUFBA - Casa das Áfricas, 2011.

MBOYA, T. African Socialism. **Transition**, n. 8, p. 17-19, March. 1976.

MCCAIN, J. Attitudes toward Socialism, Policy, and Leadership in Ghana. **African Studies Review**, Syracuse, v. 22, n. 1, p. 149-169, April. 1979.

MCCORMACK, D. Stokely Carmichael and Pan-Africanism: Back to Black Power. **The Journal of Politics**, Gainesville, v. 35, n. 2, p. 386-409, May. 1973

MCCAIN, J. Ideology in Africa: Some Perceptual Types. **African Studies Review**, Syracuse, v. 18, n. 1, p. 61-87, April. 1975.

MEJER, J. Marxist and Neo-Marxist Interpretations of Ethnicity. **Sociological Focus**, Kent, v. 20, n. 4, p. 251-264, October. 1987.

MÉNIL, R. **Traceés**. Identité, négritude, esthétique aux Antilles. Paris: Éditions Robert Laffont, 1981.

METZ, S. In Lieu of Orthodoxy: The Socialist Theories of Nkrumah and Nyerere. **The Journal of Modern African Studies**, Zomba, v. 20, n. 3, p. 377-392, September. 1982.

MIDDLETON, W. Pan-Africanism: A historical analysis and critique. **The Black Scholar**, San Francisco v. 1, n. 3/4, p. 58-64, January-February, 1970.

MILLER, C. L. Theories of Africans: The Question of Literary Anthropology. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 13, n. 1, p. 120-139, autumn, 1986.

\_\_\_\_\_. Nationalism as Resistance and Resistance to Nationalism in the Literature of Francophone Africa. **Yale French Studies**, New Heaven, n. 82, v. 1, p. 62-100, 1993.

\_\_\_\_\_. Hallucinations of France and Africa in the Colonial Exhibition of 1931 and Ousmane Socé's "Mirages de Paris". **Paragraph**, Edinburgh, v. 18, n. 1, p. 39-63, 1995.

\_\_\_\_\_. **Nationalists and Nomads**. Essays on francophone african literature and culture. Chicago and London: The University of Chicago Press, March. 1998.

\_\_\_\_\_. Forget Haiti: Baron Roger and the New Africa. **Yale French Studies**, New Heaven, n. 107, p. 39-69, 2005.

\_\_\_\_\_. (2010). The (Revised) Birth of Negritude: Communist Revolution and "the Immanent Negro" in 1935. **PMLA**, New York, v. 125, n. 3, p. 743-749, May, 2010.

\_\_\_\_\_. **Theories of Africans**. Francophone Literature and Anthropology in Africa. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

MNGUNI, H. M. African Intellectuals and the Development of African Political Thought in The Twentieth Century. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 143, p. 113-121, 1987.

MOHAMED, D. **In the land of the Pharaohs**. A short history of Egypt from the fall of Ismail to the assassination of Boutros Pasha. London: Stanley Paul & Co, 1911.

MOHIDDIN, A. Ujamaa: A Commentary on President Nyerere's Vision of Tanzanian Society. **African Affairs**, London, v. 67, n. 267, p. 130-143, April. 1968.

\_\_\_\_\_. The basic unit of African ideal society in Nyerere's thought. **Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente**, Roma, v. 25, n. 1, p. 3-24, março, 1970.

MOHOME, P. M. Négritude: Evaluation and Elaboration. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 68, p. 122-140, 1968.

\_\_\_\_\_. The First Decade of Africa's Independence: A Balance-Sheet. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 98, p. 175-186, 1976.

MOMOH, A. Does Pan-Africanism Have a Future in Africa? In Search of the Ideational Basis of Afro-Pessimism. **African Journal of Political Science**, Pretoria, v. 8, n. 1, p. 31-57, June. 2003.

MOSES, W. J. Civilizing Missionary: A Study of Alexander Crummell. **The Journal of Negro History**, Washington D. C, v. 60, n. 2, p. 229-251, April. 1975a.

\_\_\_\_\_. The Poetics of Ethiopianism: W.E.B. Du Bois and Literary Black Nationalism. **American Literature**, Durham, v. 47, n. 3, p. 411-426, November, 1975b.

\_\_\_\_\_. **Alexander Crummell**. A story of Civilization and Discontent. New York: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Afrotopia**: the roots of African American popular history. New York: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Creative Conflict in African American Thought**. Frederick Douglass, Alexander Crummell, Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois, and Marcus Garvey. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MUHIE, M; LUKHELE-OLORUNJU, P; AKPOR, O. Beyond State and Geography. Building the African Union with the African People to Realise the African Renaissance. In: MUHIE, M; LUKHELE-OLORUNJU, P; AKPOR, O. **African Union Ten Years After**. 1. Ed. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2013. Conclusão, p. 517-521.

MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa**. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. **Parables and Fables**. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Surreptitious Speech**. Présence Africaine and the politics of Otherness 1947-1987. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **A Ideia de África**. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

\_\_\_\_\_. « À la naissance de Présence Africaine : La nuit de foi pourtant » Lettre à Éric Van Grasdorff. **Rue Descartes**, n. 83, p. 117-13, 2014. Disponível em: < <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-a-la-naissance-de-span-style-font-style-italic-presence-africaine-span-la-nuit-de-foi-pourtant-lettre-a-eric-van-grasdorff/> > Acesso em: 14 nov. 2017.

MUNANGA, K. **Négritude**. Usos e Sentidos. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MURITHI, T. Pan-Africanism and the Crises of Postcoloniality: From the Organization of African Unity to the African Union. In: OMEJE, K. **The Crises of Postcoloniality in Africa**. 1. Ed. Dakar: CODESRIA, 2015. cap. 12, p. 217-234.

MUSHKAT, M. Problems of Political and Organizational Unity in Africa. **African Studies Review**, East Lansing, v. 13, n. 2, p. 265-290, September. 1970.

NANTAMBU, K. Pan-Africanism Versus Pan-African Nationalism: An Afrocentric Analysis. **Journal of Black Studies**, Philadelphia, v. 28, n. 5, p. 561-574, May. 1998.

NAVILLE, P. « Présence africaine ». **Présence Africaine**, n. 1, p. 44-46, 1947.

NARDAL, J. Black Internationalism. In: SHARPLEY-WHITING, T. D. **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002a. p. 105-107.

NARDAL, J. Exotic Puppets. In: SHARPLEY-WHITING, T. D. **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002b. p. 108-113.

NARDAL, P. Acts of Grace. In: SHARPLEY-WHITING, T. D. **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002a. p. 114-115.

NARDAL, P. In Exile. In: SHARPLEY-WHITING, T. D. **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002b. p. 116-119.

NARDAL, P. The Awakening of Race Consciousness among Black Students. In: SHARPLEY-WHITING, T. D. **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002c. p. 119-124.

NDLOVU-GATHSENI, S. **Coloniality of Power in Postcolonial Africa**. Myths of Decolonization. Dakar: CODESRIA, 2013

\_\_\_\_\_. **Empire, global coloniality and African subjectivity**. New York: Berghahn Books, 2013.

\_\_\_\_\_. Genealogías y linajes de la colonialidad en África desde los encuentros coloniales hasta la colonialidad de los mercados. In: BIDASECA, K (Coord.). **Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente**. 1. Ed. Buenos Aires: CLACSO, 2016. cap. 8, p. 217-262.

NEUBERGER, B. Classless Society and One-Party State Ideology in Africa. **African Studies Review**, East Lansing, v. 14, n. 2, p. 287-292, September. 1971.

\_\_\_\_\_. The African Concept of Balkanisation. **The Journal of Modern African Studies**, v. 14, n. 3, 523-529, September, 1976.

NGODI, E. Intellectuels, panafricanisme et démocratie en Afrique: bilan et perspectives. In: ADANDÉ, A. **Integration Régionale, Démocratie et Panafricanisme**. Paradigmes Anciens, Nouveaux Défis. 1. Ed. Dakar: CODESRIA, 2006. cap. 4, p. 55-79

NIMAKO, K. Nkrumah, African Awakening and Neo-colonialism: How Black America Awakened Nkrumah and Nkrumah Awakened Black America. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 40, n. 2, p. 54-70, Summer, 2010.

NKRUMAH, K. La naissance de mon parti et son programme d'action positive. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 12, p. 11-26, 1957.

\_\_\_\_\_. De l'Histoire culturelle du Ghana. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 41, p. 5-12, 1962a.

\_\_\_\_\_. **Kwame Nkrumah: Un líder y un pueblo**. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1962b.

\_\_\_\_\_. **Towards Colonial Freedom.** Africa in the Struggle against world imperialism. London: Heinemann, 1962c.

\_\_\_\_\_. **Africa Must Unite.** New York: Frederick A. Praeger, Publisher, 1963a.

\_\_\_\_\_. Africanisme et Culture. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 45, p. 5-18, 1963b.

\_\_\_\_\_. Le « Consciencisme ». **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 49, p. 8-34, 1964.

\_\_\_\_\_. **Neocolonialismo, la última etapa del imperialismo.** México D. F: Siglo XXI, 1966.

\_\_\_\_\_. **Axioms of Kwame Nkrumah.** Freedom Fighters Edition. London: Panaf Books, 1967.

\_\_\_\_\_. **Consciencism.** Philosophy and Ideology for De-Colonization. New York: Monthly Review Press, 1970.

\_\_\_\_\_. **Class Struggle in Africa.** New York: International Publishers, 1972.

\_\_\_\_\_. **Revolutionary Path.** Londres: PANAF, 1973.

NXASANA, T. The Journey of the African as Missionary: The Journal and Selected Writings of the Reverend Tiyo Soga. **English in Africa**, Grahamstown, v. 38, n. 2, p. 61-76, August. 2011.

NYERERE, J. K. A United States of Africa. **The Journal of Modern African Studies**, v. 1, n. 1, p. 1-6, March. 1963.

\_\_\_\_\_. Freedom and Unity. **Transition**, Kampala, n. 14, p. 40-45, 1964.

\_\_\_\_\_. **Ujamaa.** Essays on Socialism. London: Oxford University Press, 1968.

\_\_\_\_\_. African Socialism: Ujamaa in practice. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 2, n. 6, p. 2-7, February, 1971,

\_\_\_\_\_. The Role of an African University. **The Journal of Modern African Studies**, Cambridge v. 9, n. 1, p. 107-114, May, 1971.

\_\_\_\_\_. From Uhuru to Ujamaa. **Africa Today**, v. 21, n. 3, p. 3-8, Summer, 1974a.

\_\_\_\_\_. Nyerere's speech to the congress. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 5, n. 10, p. 16-22, July-August. 1974b.

\_\_\_\_\_. The Economic Challenge--Dialogue or Confrontation. **African Affairs**, London, v. 75, n. 299, p. 242-249, April. 1976.

\_\_\_\_\_. Le Choix Rationnel. **Africa Development / Afrique et Développement**, Dakar, v. 2, n. 4, p. 29-41, October-December, 1977.

\_\_\_\_\_. ABROAD: Unity for a New Order. **Challenge**, White Palms, N.Y, v. 22, n. 2, p. 62-65, May – June, 1979.

\_\_\_\_\_. Unity for a new order. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 11, n. 5, p. 55-63, May – June, 1980.

\_\_\_\_\_. Third World Lecture 1982 South-South Option. **Africa Development / Afrique et Développement**, Dakar, v. 7, n. 4, p. 96-104, October – December, 1982.

\_\_\_\_\_. Africa and the Debt Crisis. **African Affairs**, London, v. 84, n. 337, p. 489-497, October. 1985.

\_\_\_\_\_. Tanzania, Africa and North-South: The Oneness of our world. **Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente**, v. 50, n. 2, p. 241-248, 1995.

\_\_\_\_\_. Are universal social standards possible? **Development in Practice**, Germantown, N.Y, v. 9, n. 5, p. 583-587, November, 1999.

OLA, O. Pan-Africanism: An Ideology of Development. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 112, p. 66-95, 1979.

OLORUNTIMEHIN, B. O. A política e o nacionalismo africanos, 1919-1935. In: BOAHEN, A. A (Coord.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

OMEJE, K. Debating Postcoloniality in Africa. In: OMEJE, K. (Coord.). **The Crises of Postcoloniality in Africa**. Dakar: CODESRIA, 2015, p. 1-27.

\_\_\_\_\_. Interrogating Discursive Constructions of African Political History: From the Precolonial to the Postcolonial. In: OMEJE, K. (Coord.). **The Crises of Postcoloniality in Africa**. Dakar: CODESRIA, 2015, p. 29-44.

OMEJE, K., & CHRIS, M. A, K. Exploring the Conflicts between Traditionalism and Modernity in Postcolonial Africa. In: OMEJE, K. (Coord.). **The Crises of Postcoloniality in Africa**. Dakar: CODESRIA, 2015, p. 83-101.

ORMEROD, B; GLISSANT, É. Beyond "Négritude": Some Aspects of the work of Édouard Glissant. **Contemporary Literature**, Madison, v. 15, n. 3, p. 360-369, Summer. 1974.

OSEI-NYAME, K. Pan-Africanist Ideology and the African Historical Novel of Self-Discovery: The Examples of Kobina Sekyi and J. E. Casely Hayford. **Journal of African Cultural Studies**, London, v. 12, n. 2, p. 137-153, December. 1999.

OTUNNU, O. Mwalimu Julius Kambarage Nyerere's philosophy, contribution, and legacies. **African Identities**, v. 13, n. 1, p. 18-33, 2015.

P. E. A, Elugu. **O Despertar Filosófico em África**. Portugal: Edições Pedagogo, 2014.

PADMORE, P. (Coord.). **Colonial and Coloured Unity**: History of the Pan-African Congress. London: The Hammersmith Bookshop, 1947.

PADMORE, P. The Negro Liberation Movement and the International Conference. **The Negro Worker**: Bulletin of the International Trade Union Committee of Negro Workers of the R.I.L.U., n. 1-2, v. 3, p. 3-7, January-February.1939.

\_\_\_\_\_. **The Gold Coast Revolution**. The struggle of an African People from Slavery to Freedom. London: Dennis Dobson, 1953.

\_\_\_\_\_. Ghana — L'Autobiographie de Kwame Nkrumah. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 12, p. 27-31, 1957.

\_\_\_\_\_. **Pan-Africanism or Communism?** The Coming Struggle for Africa. London: Doubleday, 1971.

PANIKKAR, K. **Revolution in Africa**. Bombay: Asia Publishing House, 1961.

PATRI, A. Deux poètes noirs en langue française. **Présence Africaine**, Paris, n. 3, p. 378-387, 1948.

PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, V. The African Personality or the dilemma of the other and the Self in the philosophy of Edward W. Blyden, 1832-1912. **Asian and African Studies**, v. 7, n. 2, p. 162-175, 1998.

PÊCHEUX, M. **Sêmantica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

PENNINGTON, J. W. C. **A Text Book of the Origin and History &c. &c. Of the Colored People**. Hartford: L. Skinner, Printer, 1841.

PINKNEY, A. **Red, Black and Green**. Black Nationalism in the United States. New York: Cambridge University Press, 1978.

POSNOCK, R. How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the "Impossible Life" of the Black Intellectual. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 23, n. 2, p. 323-349, Winter, 1997.

POST, C. **The American Road to Capitalism**. Studies in Class-Structure, Economic Development and Political Conflict, 1620–1877. Leiden and Boston: BRILL, 2011.

PRÉSENCE AFRICAINE, The Policy of our Culture. **Présence Africaine**, Paris, n. 24-25, p. 3-5, 1959.

PRICE-MARS, J. **Ainsi parla l'Oncle**. Essais d'ethnographie. New York: Parapsychology Foundation Inc, 1928.



- RABAKA, R. **Africana Critical Theory**. Reconstructing the Black Radical Tradition, from W. E. B Du Bois and C. L. R James to Franz Fanon and Amilcar Cabral. Lanham: Lexington Books, 2009.
- RAMOSE, M. The struggle for reason in Africa. In: condition. In: COETZEE, P; ROUX, A. **The African Philosophy Reader**. 2. Ed. London: Routledge, 2003. cap. 1, p. 1-9.
- RANJAN SAHA, S. Pan-Africanism — An Appraisal. **The Indian Journal of Political Science**, Calcutta, v. 28, n. 4, p. 229-235, October-December. 1967.
- REHMANN, J. **Theories of Ideology**. The Powers of Alienation and Subjection. Leiden: BRILL, 2013.
- RENAULT, M. Des inventeurs d'âmes — Fanon, lecteur de Césaire. **Rue Descartes**, n. 83, p. 22-35, 2014. Disponível em: < <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-des-inventeurs-d-ames-fanon-lecteur-de-cesaire/1/> > Acesso em: 14 nov. 2017.
- RICHARDSON, M. W. **The Myths and Realities of African Socialism**. 1968. 138 F. Dissertação (Mestrado) – Texas Technological College, 1968.
- RICHARDSON, M (Coord.). **Refusal of the Shadow**. Surrealism and the Caribbean. London: Verso, 1996.
- RIESZ, J. Negritude, Francofonia e Cultura Africana. Léopold Sédar Senghor como paradigma. **Africana Studia**, Porto, n. 4, p. 149-162, 2001.
- ROBINSON, C. **Black Marxism**. The making of the black radical tradition. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.
- RODNEY, W. **How Europe Underdeveloped Africa**. Washington, D.C: Howard University Press, 1982.
- ROMERO, P. W.E.B. Du Bois, Pan-Africanists, and Africa 1963-1973. **Journal of Black Studies**, Philadelphia, v. 6, n. 4, p. 321-336, June. 1976.
- ROSENGARTEN, F. **Urbane revolutionary**: C. L. R James and the struggle for a new society. Jackson: University Press of Mississippi, 2008.
- RUBIO GARCÍA, L. El Discurrir del Panafricanismo en un mundo de Estados Africanos Independientes. **Revista de Política Internacional**, n. 120, p. 47-70, 1972.
- RUCKER, W. "A Negro Nation Within the Nation": W.E.B. Du Bois and the Creation of a Revolutionary Pan-Africanist Tradition, 1903-1947. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 32, n. 3/4, p. 37-46, winter, 2002.
- SAID, E. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. (2011). **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Copanhia das letras, 2011.

SANCHO, I. **Letters of the late Ignatius Sancho, An African**. London: J. Nichols, 1782.

SANTIAGO TORRES, F. Suzanne Césaire: un legado intelectual de vanguardia. **Caribbean Studies**, San Juan, v. 41, n. 2, p. 227-243, July – December. 2013.

SARTRE, J. P; MACCOMBIE, J. Black Orpheus. **The Massachusetts Review**, Amherst, v. 6, n. 1, p. 13-52, autumn. 1964.

SARTRE, J. P; ALLEN, S. W. Black Orpheus. **Présence Africaine**, Paris, n. 10/11, p. 219-247, 1951.

\_\_\_\_\_. Présence noire. **Présence Africaine**, Paris, n. 1, p. 28-29, 1947.

SCHIPPER, M. **Imagining Insiders: Africa and the Question of Belonging**. London: Continuum International Publishing, 1999.

SCHRAMM, K. **African homecoming: Pan-African ideology and contested heritage**. Walnut Creek, California: Left Coast Press, Inc, 2010.

SCOTT, W. The Ethiopian Ethos in African American Thought. **International Journal of Ethiopian Studies**, Hollywood, v. 1, n. 2, p. 40-57, winter. 2014

SENGHOR, L. S. L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 8/10, p. 51-65, 1956.

\_\_\_\_\_. Défense de l'Afrique noire. **Esprit**, Nouvelle Série, Paris, v. 112, n. 8, p. 237-248, Juillet. 1945.

\_\_\_\_\_. Chant de l'Initié. **Présence Africaine**, Paris, n. 1, p. 56-59, 1947.

\_\_\_\_\_. Congo. **Présence Africaine**, Paris, n. 4, 625-626, 1948.

\_\_\_\_\_. Un Humanisme de l'Union française. **Esprit**, Nouvelle série, Paris, v. 157, n. 7, p. 1019-1034, Juillet. 1949.

\_\_\_\_\_. Pour une République Fédérale. **Politique étrangère**, Paris, v. 21, n. 2, p. 165-174, Avril. 1956.

\_\_\_\_\_. Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 24/25, p. 249-279, 1959.

\_\_\_\_\_. **Nation et voie africaine du socialisme**. Paris: Présence Africaine, 1961.

\_\_\_\_\_. West Africa in Evolution. **Foreign Affairs**, New York, v. 39, n. 2, p. 240-246, January. 1961.

\_\_\_\_\_. **Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine**. Paris: Editions du Seuil, 1962. 102 p.

\_\_\_\_\_. Négritude et Civilisation de l'Universel. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 46, p. 8-13, 1963.

\_\_\_\_\_. **Negritude et humanisme**. Paris: Seuil, 1964.

\_\_\_\_\_. **Um caminho do Socialismo**. Rio de Janeiro: Distribuidora Record de Serviços de imprensa, 1965.

\_\_\_\_\_. Négritude et Arabisme: La dialectique négro-arabe. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 61, p. 94-102, 1967.

\_\_\_\_\_. Problématique de la Négritude. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 78, p. 3-26, 1971.

\_\_\_\_\_. Pourquoi une idéologie négro-africaine? **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 82, p. 11-38, 1972.

\_\_\_\_\_. Negritude. **Indian Literature**, New Delhi, v. 17, n. 1/2, p. 269-273, January – June, 1974.

\_\_\_\_\_. **Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels**. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines, 1975.

\_\_\_\_\_. Socialisme et Liberté. **Africa Development / Afrique et Développement**, Dakar, v. 2, n. 4, p. 5-13, October – December. 1977.

\_\_\_\_\_. Les leçons de Léo Frobenius. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris n. 111, p. 142-151, 1979.

\_\_\_\_\_. Senghor, La Négritude, La Langue Française. **Esprit**, Paris, v. 282, n. 2, p. 206-207, Février, 2002.

\_\_\_\_\_; MOYA, J. África Negra y Mercado Común. **El Ciervo**, v. 12, n. 112, p. 6-7, febrero. 1963.

SHARPLEY-WHITING, T. D. **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

SHELBY, T. Two Conceptions of Black Nationalism: Martin Delany on the Meaning of Black Political Solidarity. **Political Theory**, v. 31, n. 5, p. 664-692, October. 2003.

SHELTON, A. The Black Mystique: Reactionary Extremes in "Negritude". **African Affairs**, London, v. 63, n. 251, p. 115-128, April. 1964.

SHEPPERSON, G. The United States and East Africa. **Phylon**, Atlanta, v. 13, n. 1, 25-34, 1952.

\_\_\_\_\_. Ethiopianism and African Nationalism. **Phylon**, Atlanta, v. 14, n. 1, p. 9-18, 1953.

\_\_\_\_\_. The Politics of African Church Separatist Movements in British Central Africa, 1892-1916. **Africa: Journal of the International African Institute**, London, v. 24, n. 3, p. 233-246, July, 1954.

\_\_\_\_\_. Notes on Negro American Influences on the Emergence of African Nationalism. **Journal of African History**, London, v. 1, n. 2, p. 299-312, 1960.

\_\_\_\_\_. Pan-Africanism and "Pan-Africanism": Some Historical Notes. **Phylon**, Atlanta, v. 23, n. 4, p. 346-358, 1962.

\_\_\_\_\_. Abolitionism and African Political Thought. **Transition**, Kampala, n. 12, p. 22-26, January – February. 1964.

\_\_\_\_\_. The American Negro and Africa. **Bulletin** (British Association for American Studies), Manchester, n. 8, p. 3-20, June. 1964.

\_\_\_\_\_. America through Africa and Asia. **Journal of American Studies**, v. 14, n. 1, p. 45-65, April, 1980.

\_\_\_\_\_; DRAKE, St. C. The Fifth Pan-African Conference, 1945 and the All African Peoples Congress, 1958. **Contributions in Black Studies**, v. 8, p. 1-32, 2008.

Disponível em:

<[http://scholarworks.umass.edu/cibs/vol8/iss1/5/?utm\\_source=scholarworks.umass.edu%2Fci bs%2Fvol8%2Fiss1%2F5&utm\\_medium=PDF&utm\\_campaign=PDFCoverPages](http://scholarworks.umass.edu/cibs/vol8/iss1/5/?utm_source=scholarworks.umass.edu%2Fci bs%2Fvol8%2Fiss1%2F5&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages)> Acesso em: 14 nov. 2017.

SHERWOOD, M. **Origins of Pan-Africanism**. Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora. New York: Routledge, 2011.

\_\_\_\_\_. Pan-African Conferences, 1900-1953: What Did 'Pan-Africanism' Mean? **The Journal of Pan African Studies**, v. 4, n.10, p. 106-126, 2012. Disponível em: <[http://www.jpanafrican.org/archive\\_issues/vol4no10.htm](http://www.jpanafrican.org/archive_issues/vol4no10.htm)> Acesso em: 14 nov. 2017.

SHIVJI, I. Pan-Africanism or Imperialism? Unity and Struggle towards a New Democratic Africa. **African Sociological Review / Revue Africaine de Sociologie**, v. 10, n. 1, p. 208-220, 2006.

SKURNIK, W. Leopold Sedar Senghor and African Socialism. **The Journal of Modern African Studies**, Cambridge, v. 3, n. 3, p. 349-369, October. 1965

SMITH, A. **The ethnic origins of nations**. Malden, MA: Blackwell, 1988.

SMITH, C. Nkrumaism as Utopianism. **Utopian Studies**, Lanham, n. 3, p. 31-36, 1991.

SMITH, M. Institutional and Political Conditions of Pluralism. In: KUPER, L; SMITH, M. **Pluralism in Africa**. 1. Ed. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. 1969. cap. 2, p. 27-66

SPRINZAK, E. African Traditional Socialism - A Semantic Analysis of Political Ideology. **The Journal of Modern African Studies**, Cambridge, v. 11, n. 4, p. 629-647, December. 1973.

STEEVES, E. Negritude and the Noble Savage. **The Journal of Modern African Studies**, Cambridge, v. 11, n. 1, p. 91-104, March. 1973.

STÖGER-EISING, V. "Ujamaa" Revisited: Indigenous and European Influences in Nyerere's Social and Political Thought. **Africa: Journal of the International African Institute**, Edinburg, v. 70, n. 1, p. 118-143, 2000.

STUCKEY, S. **Slave Culture**. Cary: Oxford University Press, 1988.

SYLVAIN, B. Rapport de Benito Sylvain sur la Conférence Panafricaine de 1900. In: LARA, O. **La naissance du panafricanisme: les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIXe siècle**. Paris, FR: Maisonneuve & Larose, 2000. Paris: Maisonneuve & Larose, 2000. p. 336-350.

SYLVESTER, O. A; ANTHONY, O. I. Decolonization in Africa and Pan-Africanism.

**Yönetim Bilimleri Dergisi**, v. 12, n. 23, p. 7-31, 2014. Disponível em: <

<http://acikerisim.lib.comu.edu.tr:8080/xmlui/handle/COMU/770?locale-attribute=en>> Acesso em: 14 nov. 2017.

TARDY-JOUBERT, H. Sartre et la Négritude: de l'existence à l'histoire. **Rue Descartes**. n.

83, p. 36-49, 2014. Disponível em: < <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-sartre-et-la-negritude-de-l-existence-a-l-histoire/> > Acesso em: 14 nov. 2017.

TEMPELS, P. **La Philosophie Bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1965.

THOMAS, D. **Black France: colonialism, immigration, and transnationalism**. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

THOMPSON, P. Negritude and a new Africa: An update. **Research in African Literatures**, Columbus, v. 33, n. 4, p. 143-153, winter. 2002.

TIBEBU, T. **Edward Wilmot Blyden and the Racial Nationalist Imagination**. Rochester, New York: University of Rochester Press, 2012.

TOURÉ, S. The Republic of Guinea. **International Affairs** (Royal Institute of International Affairs), v. 36, n. 2, p. 168-173, April. 1960.

\_\_\_\_\_. Africa's Future and the World. **Foreign Affairs**, New York, v. 41, n. 1, p. 141-151, October, 1962.

\_\_\_\_\_. A Dialectical Approach to culture. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 1, n. 1, p. 11-26, November. 1969.

\_\_\_\_\_. The Permanent Struggle. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 2, n. 7, p. 2-9. March, 1971

\_\_\_\_\_. On Class and Social Differences: UNIONISM AND REVOLUTION. **The Black Scholar**, San Francisco, v. 3, n. 9, p. 2-13, May. 1972.

TOWA, M. « Consciencisme ». **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 85, p. 148-177, 1973.

\_\_\_\_\_. Propositions sur l'identité culturelle. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 109, p. 82-91, 1979.

TREWHELA, P. George Padmore: A Critique. Pan-Africanism or Communism? **Searchlight South Africa**, v.1, n.1, p. 42-63, September, 1998. Disponível em: < <http://www.sahistory.org.za/archive/george-padmore-a-critique%2C-pan-africanism-or-marxism> > Acesso em: 14 nov. 2017.

TSOMONDO, M. From Pan-Africanism to Socialism: The Modernization of an African Liberation Ideology. **Issue: A Journal of Opinion**, Waltham, Massachusetts, v. 5, n. 4, p. 39-46, winter. 1975.

TUBMAN, W; TOURÉ, S; NKRUMAH, K. Joint Declaration. **Africa Today**, v. 6, n. 4, p. 18-19, September. 1959.

UCHENDU, V. Towards a strategic concept of culture: implications for continental unity. In: ALI, Z. S; ASIWAJU, A; OLORUNTIMEHIN. O. B, **African unity: the cultural foundations**. 1. Ed. Lagos: Centre for Black and African Arts and Civilization, 2009. p. 21-30.

VAN DEN BERGHE, P. L. Pluralism and the Polity: Theoretical Exploration. In: KUPER, L; SMITH, M. **Pluralism in Africa**. 1. Ed. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. 1969. cap. 3, p. 67-81.

VILLEN, P. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo: Entre harmonia e contradição**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

\_\_\_\_\_. Cultura, resistência e transformação na Teoria de Amílcar Cabral. **Capoeira: Revista de Humanidades e Letras**, v. 1, n. 1, p. 29-44, 2014. Disponível em: < <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/6> > Acesso em: 14 nov. 2017.

VOLÓSHINOV, V. **El Marxismo y la filosofía del lenguaje**. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del Lenguaje. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2014.

WALLERSTEIN, I. Ethnicity and National Integration in West Africa. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 1, n. 3, p. 129-139, 1960. Disponível em: < [http://www.persee.fr/doc/cea\\_0008-0055\\_1960\\_num\\_1\\_3\\_2951](http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1960_num_1_3_2951) > Acesso em: 14 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. **Africa**. The politics of independence. New York: Vintage Books, 1961.

\_\_\_\_\_. **The modern world-system. Vol. I**. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York: Academic Press, 1974.

\_\_\_\_\_. **Historical Capitalism**. London: Verso, 1983

\_\_\_\_\_. A África e a economia mundo. In: AJAYI, J. **História geral da África VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 2, p. 27-46

WALTERS, A. The Pan-African Conference. In: LARA, O. **La naissance du panafricanisme: les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIXe siècle**. Paris, FR: Maisonneuve & Larose, 2000. Paris: Maisonneuve & Larose, 2000. p. 351-357.

WALTERS, A; WILLIAMS, H. S; DU BOIS, W. E. B. Report of the Pan-African Conference. In: LARA, O. **La naissance du panafricanisme: les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIXe siècle**. Paris, FR: Maisonneuve & Larose, 2000. Paris: Maisonneuve & Larose, 2000. p. 253-371.

WAUTHIER, C. **L'Afrique des Africains**. Inventaire de la Négritude. Paris: Seuil, 1964.

WEBER, M. **Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva**. Brasilia: Ed. Universidade de Brasilia, 1994.

WEISS, H. **Framing a radical African Atlantic: African American agency, West African intellectuals, and the International Trade Union Committee of Negro Workers**. Leiden: Brill, 2014

WESTERLUND, D. Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977. **Journal of Religion in Africa**, v. 11, n. 1, p. 30-55, 1980.

WILLIAMS, E. **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944.

WILLIAMS, M. Nkrumahism as an Ideological Embodiment of Leftist Thought Within the African World. **Journal of Black Studies**, Philadelphia, v. 15, n. 1, p. 117-134, September. 1984.

WILLIAMS, R. The Early Social Science of W. E. B. Du Bois. **Du Bois Review: Social Science Research on Race**, v. 3, n. 2, p. 365-394, September. 2006. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/du-bois-review-social-science-research-on-race/article/the-early-social-science-of-w-e-b-du-bois/6795B290E00CB3DA36FF3F12CF2B5D09>> Acesso em: 14 nov. 2017.

WIREDU, K. **Philosophy and an African culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. (Coord.). **The companion to African philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

WOLFE, P. Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, v. 8, n. 4, p. 387-409, December. 2006. Disponível em:

<<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14623520601056240>> Acesso em: 19 dez. 2017.

YABLOTCHKOV, L. L'évolution du nationalisme africain. **Présence Africaine**, Nouvelle série, Paris, n. 74, p. 46-60, 1970.

YASH, G. Kenya's Socialism. **Transition**, Kampala, n. 20, p. 20-23, 1965.

YOUNG, K. B. Africa Must Unite Revisited: Continuity and Change in the Case for Continental Unification. **Africa Today**, v. 57, n. 1, p. 42-63, 2010

YOUNG, R. **Postcolonialism: an historical introduction**. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2003.

ZELEZA, T. Pan-African Trade Unionism: Unity and Discord. **Transafrican Journal of History**, Nairobi, v. 15, p. 164-190, 1986.

ŽIŽEK, S. Introdução. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, S. **Um mapa da ideologia. 1. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996**. Introdução, p. 7-38

ZUMOFF, J. A. The American Communist Party and the “Negro Question” from the Founding of the Party to the Fourth Congress of the Communist International. **Journal for the Study of Radicalism**, East Lansing, MI, v. 6, n. 2, p. 53-89, 2012.