



Introdução

1. A personalidade africana
2. O reino político
3. O autodesenvolvimento

Conclusão

Referências bibliográficas

Autor

Créditos

Para Solange e Wilson

Introdução

A história intelectual da África é uma das mais ricas e antigas do mundo. Tem seus primórdios na Núbia e no Egito faraônico. A partir do Mediterrâneo oriental perpassa todo o mundo antigo e chega até a formação das ciências modernas. Em particular, por conta do racionalismo árabe produzido por diversos intelectuais norte-africanos, como o historiador e filósofo Ibn Khaldun (1332-1406), não irei aqui tão longe. Também não tratarei dos saberes ancestrais africanos, que continuam vivos nas aldeias e subúrbios das cidades do continente. Felizmente há bons livros sobre o assunto, que o leitor poderá consultar com proveito.

Ao realizar uma (breve) história do pensamento africano contemporâneo, me atenho aos intelectuais africanos “modernos”, entendendo por isso aqueles que o são por sua qualificação e especialização profissional. Ou seja, aqueles que surgiram com o avanço das relações de produção capitalistas e da divisão social do trabalho. Falo, portanto, do intelectual contemporâneo, individualizado, e não daquele que é parte da intelectualidade social africana, milenar, ainda tão comum em diversas localidades do continente.

Neste ensaio, busco analisar a razão africana que se pode desvelar dessa intelectualidade “moderna”; o que não significa dizer que só há racionalidade nessa camada social específica. Para isso, construí uma reflexão breve e fundamentada sobre o assunto, destacando aqueles intelectuais que trouxeram a ideia de África para o centro de suas preocupações.

Penso que este trabalho é especialmente relevante para um país como o Brasil, dado o caráter eurocêntrico do seu pensamento acadêmico. É verdade que possuímos uma larga tradição de estudos sobre as heranças africanas no país, que remonta aos fins do século XIX. Entretanto, é uma produção que

basicamente se circunscreve ao caráter histórico e cultural dessa relação África-Brasil, em geral ignorando que os intelectuais da própria África refletiram sobre suas realidades. É como se os africanos estivessem condenados a só produzir cultura “popular”, “ancestral”, “tradicional”: subsídios para as elaborações mentais externas.

Este livro busca contribuir para superar algumas dessas incompreensões. E, nesse sentido, coloca-se em continuidade com outras obras recentes em português sobre a mesma temática.^[1] Entretanto, tratando-se de uma obra individual (e não de uma coletânea), faz-se necessário, antes de iniciar o texto propriamente dito, explicitar minimamente os parâmetros sobre os quais se assentou esta síntese.

Do ponto de vista epistemológico sigo uma lógica imanente na seleção de conteúdos e autores abordados, que formariam o pensamento africano contemporâneo. Certos autores e temáticas são destacados em detrimento de outros e outras, porque esses eram vistos como canônicos pelos próprios intelectuais africanos. Em particular, os que falavam desde a África e sobre a África. A mesma lógica guiou a construção dos conteúdos essenciais de cada capítulo: a personalidade africana, o reino político e o autodesenvolvimento. Havia uma intuição prévia sobre a matéria. Mas foi a pesquisa e a reflexão que tornaram tal divisão concreta.

Como método de investigação, utilizei aquele sintetizado por Karl Marx no segundo posfácio ao livro I de *O capital* (1873): “A investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno”.^[2] Nesse caso, um nexos que poderia explicitar uma razão própria ao pensamento africano contemporâneo.

Evidentemente, trata-se aqui de uma síntese possível — e não a única possível. Mas vale dizer que este ensaio foi um exercício de objetivação. E o caráter descritivo do texto a seguir não deve enganar o leitor quanto a tal fato. Pelo contrário, a descrição pressupõe esse desejo. E, em relação a isso, segui uma prescrição de Gaston Bachelard, no seu *Ensaio sobre o conhecimento*

aproximado: “A descrição é a finalidade da ciência. É dela que se parte. E a ela que se volta”.^[3]

Por fim, uma nota de agradecimento. Este livro foi pensado durante os diálogos e contou com a gentil contribuição de vários colegas. Entre eles caberia destacar os nomes de Victor E. Schincariol (UFABC), Itaquê S. Barbosa (Zumbi dos Palmares), Demétrio G. C. de Toledo (UFABC), Flávio T. R. Francisco (UFABC), Acácio S. A. Santos (UFABC), Paris Yeros (UFABC), Regimeire O. Maciel (UFABC) e Wilson do Nascimento Barbosa (USP). Agradeço também ao incentivo dos alunos e colegas da UFABC, em especial do Bacharelado em Relações Internacionais e do Programa de Pós-Graduação em Economia Política Mundial. Finalmente, gostaria de agradecer profundamente o apoio da minha família, Silvia, Téo e Felipe. Como diria o sociólogo Lucien Goldmann, toda obra é “transindividual”, e esta não foge à regra.

1. A personalidade africana

Algumas pessoas veem o passado apenas como o tempo de sua juventude que, como indivíduos e comunidades, superamos e deixamos para trás em nossa marcha rumo a uma maior maturidade ou progresso e desenvolvimento. De fato, é melhor ver o passado como os nossos antepassados fizeram, como nossa origem que define a essência de nosso ser, que pode ser modificada sob o impacto de várias influências, mas que permanece parte de nosso ser e que não se pode superar ou deixar para trás.

Jacob Ajayi^[4]

A frase do historiador nigeriano Jacob Ajayi expressa uma verdade que deveria soar incômoda. No mundo contemporâneo, as gerações tendem sempre a se ver como modernas e únicas. Seria uma característica recente da humanidade? Talvez tenha sido assim desde tempos imemoriais. Mas é certo que a aceleração histórica provocada pela Revolução Industrial aprofundou tal percepção.

Quando essa impressão comum se transfere para o mundo das ideias, o que se vê é a proliferação de “novas” teorias e interpretações. É a busca pelo “novo” a qualquer custo que força originalidades e omite heranças intelectuais. Como se esse “novo” não carregasse, consciente ou inconscientemente, sua própria carga de passado.

Para não recair nessa tentação, começamos este livro sobre o pensamento africano revisitando os seus clássicos, com a certeza de que muito do que refletiram e escreveram permanece atual. Partimos do fim do século XIX, quando os pioneiros dessa tradição intelectual iniciaram a construção da ideia de uma personalidade africana. Sumariamente, da existência de certas características histórico-culturais propriamente africanas, que

justificariam a construção de uma modernidade (ou modernização) alternativa aos povos do continente. Vale uma pergunta retórica: seria essa uma preocupação exclusiva dos intelectuais africanos e afrodescendentes do século XIX?

Edward Blyden e as origens do nacionalismo africano (1870-1917)

O pensamento africano contemporâneo nasce como uma resposta das elites intelectuais da África e da diáspora africana ao desafio europeu expresso pelo colonialismo — mas não somente por isso. É igualmente uma resposta à grande transformação do mundo provocada pela consolidação da Revolução Industrial, que criou novos modos de produção, organização social, formas de pensamento e estilos de vida. É comum colocarmos a Conferência de Berlim (1884-85), que dividiu a África entre as potências europeias, como o marco do nascimento de uma nova era na história da África, a Era Colonial, quando esse desafio se apresenta para todo o continente africano. Enquanto generalização, o raciocínio parece correto. Todavia, vale lembrar que, em certas regiões da África, o processo de roedura do continente — a espoliação de bens e a divisão geopolítica por parte das nações europeias — já havia se iniciado décadas antes. Fato relevante para nossa discussão.

Antes da Conferência de Berlim, cerca de 20% do território africano já vivia em condições coloniais ou semicoloniais. Eram porções relevantes do continente: na África Ocidental, as regiões costeiras e ilhas do Senegal, a cidade de Freetown e seus arredores (Serra Leoa), as regiões meridionais da Costa do Ouro (Gana), e o litoral das regiões de Abidjan (Costa do Marfim), de Porto Novo (Benim) e de Lagos (Nigéria). Na África Setentrional, a Argélia. Na África Central, os portugueses estavam no litoral de Moçambique e Angola. A África Meridional estava largamente ocupada pelos europeus.^[5]

Por todo o continente, desde o primeiro quarto do século XIX, a presença crescente dos europeus levava vários soberanos

africanos a buscar formas de se defender por meio de uma renovação e modernização interna. Em particular, no aparato estatal e nas suas forças militares, com a aquisição de fuzis e canhões europeus. Tentou-se, inclusive, tirar proveito próprio dos diferentes interesses de certos grupos (missionários, abolicionistas, comerciantes etc.) e países europeus (como França, Inglaterra, Portugal e Alemanha), opondo-se uns aos outros. Observando tal fenômeno, certos historiadores concluíram que esse esforço de autodefesa dos reinos africanos teria sido um elemento relevante na formulação de um projeto comum de colonização da África pelos países europeus, antes que isso não fosse mais possível.^[6]

Em decorrência dessa progressiva influência dos europeus nas regiões litorâneas africanas, aumentou consideravelmente à época o número de africanos ocidentalizados — formados nas letras europeias e com educação cristã. Geralmente por intermédio das ações missionárias que se estabeleceram no início do século XIX. Trata-se de fenômeno bem mais antigo por causa da consolidação do tráfico escravista no continente entre os séculos XV e XIX. O historiador George Brooks, por exemplo, fez um estudo pormenorizado da relevância histórica desses africanos ocidentalizados nas sociedades litorâneas da África Ocidental.^[7] O mesmo ocorreu em outras regiões costeiras. Já no século XV, filhos das elites do Reino do Congo iam estudar em Portugal. Desde o século XVIII, africanos livres do cativeiro conseguiam se formar intelectualmente na Europa, em geral, com a assistência dos abolicionistas. O caso mais famoso é o de Olaudah Equiano (1745-1797), que inclusive se autointitulava como “africano”. Mas havia outros pioneiros, como Phillis Wheatley, Quobna Ottobah Cugoano, Elizabeth Hart Thwaites, Anne Hart Gilbert e Mary Prince.^[8] No entanto, o que distingue o século XIX do período anterior é que, nesse momento, se tratava de uma inter-relação mais profunda e consolidada. Algo que permitiu o nascimento de uma intelectualidade africana dentro dos moldes europeus de época, tanto em termos qualitativos (por sua função e qualificação formal) quanto

quantitativos (dado o número de integrados). Por isso, é o século XIX que marca o nascimento do pensamento africano contemporâneo.

Em tal contexto, em meados do século XIX, é possível observar dois fenômenos relevantes na formação do pensamento africano. O primeiro deles é a importância cada vez maior da diáspora africana. Em particular, aquela estabelecida nos Estados Unidos. O segundo é a consolidação do missionarismo cristão, da Europa e das Américas, para a África. Frequentemente, ambas questões estavam ligadas. E ambas foram igualmente relevantes para solidificação de uma herança intelectual africana e afro-diaspórica da época, majoritariamente de língua anglófona, no “Atlântico Negro”.^[9] Nessa herança, eram comuns as condenações do racismo europeu e da escravidão negra, e de certa identificação de si mesmo (como negros) e da África como “comunidade imaginada”.^[10] Costuma-se ver aí concomitantemente o nascimento de um ideário pan-africanista.

^[11] Nesse escopo, estão incluídos afro-estadunidenses, como Martin R. Delany, Frederick Douglass e Alexander Crummell; africanos, como James “Africanus” B. Horton, John Mensah Sarbah, S. R. B. Attoh Ahuma, Bishop James “Holly” Johnson e Francis Z. C. Peregrino; e caribenhos, como Edward Wilmot Blyden e Henry Sylvester Williams. Este último, vale lembrar, foi o principal organizador do I Congresso Pan-Africano, em Londres, em 1900.

Edward Wilmot Blyden foi um ícone dessa geração. Diversas razões explicam tal fato. Em primeiro lugar, sua trajetória: embora fosse caribenho de origem (Ilhas Virgens), Blyden passou a maior parte da sua vida na África, vivendo na Libéria, em Serra Leoa e em Lagos (Nigéria). Foi para lá voluntariamente, tendo sua passagem paga pela Sociedade Americana de Colonização.^[12] Ainda jovem, nas Ilhas Virgens e nos Estados Unidos, formou-se missionário. Posteriormente na África, tornou-se professor, político, escritor, jornalista e diplomata. Era poliglota e erudito em várias línguas e culturas (inglesa, espanhola, árabe, latina, grega e africanas). Disputou a

presidência da Libéria, em 1885, mas foi derrotado. Neste período, após entrar em conflito com parte da elite local, mudou-se para Serra Leoa. Assumiu postos diplomáticos e foi representante governamental da Libéria nos Estados Unidos e no Reino Unido, e visitou diversos países dentro e fora da África. No fim da vida, residiu em Lagos por curto período antes de retornar à Libéria, onde faleceu em 1912.

Essa trajetória formou boa parte do pensamento de Blyden, ligado tanto às questões da diáspora como as da própria África. De início, foi para lá porque acreditava na possibilidade real de “regeneração da raça negra” a partir do continente. Com o tempo este sentimento tornou-se abertamente nacionalista africano, na medida em que passou a defender um autogoverno local que deveria ser construído gradualmente a partir da Libéria e de Serra Leoa, até englobar toda a África Ocidental. Neste projeto, tornou-se, com o tempo, um crítico da pigmentocracia (ou hierarquia social baseada na cor da pele) na região. Em particular na Libéria, pois via que ali se estava estabelecendo uma dominação de “mestiços” da diáspora (ou seus descendentes) contra os autóctones africanos.^[13] Aprofundando seus estudos nos últimos anos de vida, pesquisou sobre os valores civilizatórios africanos. Fez então a defesa, de forma pioneira, do que chamou de personalidade africana — que se poderia observar da centralidade que se dava na África à família, à vida coletiva, ao uso comum da terra e da água e à regulação das funções sociais.^[14] Concluiu que, para construir uma unidade africana a partir dessa personalidade, seria necessário “reafricanizar” a África litorânea, aculturando as populações citadinas ao meio africano rural, interiorano.^[15]

Desde o trabalho pioneiro de Hollis Lynch sobre Blyden,^[16] tem-se escrito e pesquisado sobre essa figura emblemática. Parte dos seus escritos é hoje mais acessível. Em geral, ele é tido tanto como um dos “pais” do pan-africanismo^[17] quanto um dos pioneiros do nacionalismo africano. Os dois títulos são justos. Mas certas contradições e ambivalências do autor também devem ser destacadas. Por exemplo, há dúvidas sobre se o seu

conceito de raça negra havia se livrado do romantismo racialista e mesmo do racismo científico do século XIX.^[18] Questiona-se, do mesmo modo, como fica seu nacionalismo diante do seu indisfarçável compromisso com os interesses estadunidenses e britânicos na região. E, vale lembrar, Blyden chegou a fazer a defesa do colonialismo europeu na África — britânico, especialmente. Segundo ele, esse seria o único modo de assegurar o caminho do autogoverno africano, a ser futuramente criado.

Todas essas considerações merecem reflexão. Parte delas pode ser explicada por questões conjunturais. Por exemplo, sua defesa do colonialismo europeu deve ser entendida em sua época; dado que, para ele, tal fenômeno seria inevitável. Tendo isso em conta, ele pretendia advogar por uma tutela, em vez da conquista. Por outro lado, Blyden era parte de uma elite pequena de africanos e afro-americanos educados nas missões cristãs europeias e estadunidenses. Inicialmente, na segunda metade do século XIX, existiam três regiões em que esse fenômeno foi mais forte: África do Sul, África Ocidental e Angola. Foi só no início do século seguinte que tal tendência se ampliou para outras regiões da África, já sob domínio colonial. Entre esses pioneiros, muitos eram “protonacionalistas”, outros podem ser considerados mais propriamente como nacionalistas à medida que eram mais afirmativos em sua defesa do autogoverno africano. Fazia-se a defesa das instituições africanas como caminho próprio para o progresso, desde que auxiliadas pela ajuda externa. Por fim, para muitos desses, se deveria unir política e religião, buscando-se “africanizar” (com alcances e conteúdos diversos) o cristianismo.^[19] Não era um movimento coeso. Tratava-se de uma diversidade de ativismos com sentido próximo, que se convencionou chamar de “Etiopismo”.^[20] Crescia aí, portanto, um nacionalismo político e cultural que será retomado e transformado pela geração futura de pensadores e ativistas africanos. Libéria e Serra Leoa eram pontos centrais dessa ebulição política, cultural e religiosa.^[21]

Voltemos à análise da trajetória específica do autor e ativista.

Desde sua chegada ao continente, Blyden foi construindo uma visão cada vez mais positiva sobre a potencialidade da África e dos africanos. De início, serviu basicamente como um propagandista da ideia de colonização afro-americana, principalmente da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. Como secretário de Estado da Libéria, em 1864, organizou campanhas de cristianização dos nativos do interior. Depois de conflitos com a elite local litorânea (basicamente descendentes da diáspora) e diversas viagens ao interior de Serra Leoa e Libéria, na década de 1870, passou à defesa dos africanos e do autogoverno. Desde então, para ele, eram os afro-americanos que deveriam se civilizar na personalidade africana, e não o contrário. E nisso incluía os cristãos (como ele) e islâmicos, não africanizados.

Vale refletir um pouco mais demoradamente sobre esse ponto, pois ele ajuda a entender a especificidade e a herança posterior de Blyden no pensamento africano. A ideia de uma personalidade africana era pioneira. Boa parte do seu trabalho em torno desse tema foi publicada no livro *Vida e costumes africanos* (1908). Também havia diversas passagens a expressar esse raciocínio em seu livro mais conhecido à época, *Cristandade, Islã e a raça negra* (1888). Nele, Blyden argumenta que o islamismo, de modo geral, teria uma atitude mais positiva do que o cristianismo em relação às culturas africanas. Isso porque, segundo ele, o primeiro tendia a se difundir na África pela conversão voluntária, enquanto a cristandade o faria majoritariamente pela ação colonial, pelo poder da força e pela hipocrisia.

Ao dizer isso, Blyden não estava deblaterando cristãos e europeus. O que ele queria era se colocar como alguém que poderia melhorar o trabalho missionário imperial. E, para isso, necessitava de mais fundos e apoio para sua empreitada. Tanto é assim que, como analisaram seus comentadores, o argumento mudava conforme o seu público leitor. Em particular, de acordo com sua nacionalidade (estadunidense ou inglês) e religião (católico, protestante ou judeu). Em suma, Blyden, em seu

projeto de iniciar um autogoverno africano a partir do apoio imperial, se colocava como um intermediário temporário. Diz-se que ele estava tão convencido da veracidade desse projeto que passou a se ver por uma óptica messiânica, como alguém que conduzia uma missão divina para a regeneração da “raça negra” a partir da África.^[22]

Essa tática de Blyden pode ser atestada ao longo de sua trajetória, à medida que o autor criou diferentes argumentos buscando defender a urgência de tal autogoverno. Para isso abusou do seu nacionalismo cultural. Por vezes, tal estímulo levou a considerações poéticas. Antes de Léopold S. Senghor, por exemplo, disse que a África era o símbolo do “feminino”, que se tornaria cada vez necessário à humanidade.^[23] Por outras, esbarrou em generalizações raciais distorcidas. É o caso de quando definiu negros e judeus como “raças espiritualistas”, em oposição às “raças imperialistas”, como as “caucasianas”.^[24]

A própria ideia de personalidade africana muitas vezes se confundiu com a de personalidade racial, negra. Não por acaso, geralmente isso se dava quando o autor falava para um público afro-estadunidense, tentando convencê-los a ir para a Libéria.^[25] O melhor argumento nesse ponto específico, porém, foi sintetizado em seu último livro: família, vida coletiva, uso comum da terra e da água, regulação das funções sociais. Essa seria a base da ordem social africana e, como tal, sua personalidade própria.^[26]

Em sua trajetória, Blyden talvez seja o intelectual público que quis construir os melhores argumentos para o nacionalismo africano de então, dirigindo-se tanto às autoridades coloniais quanto aos nacionalistas africanos e à opinião liberal externa (brancos e afro-americanos, britânicos, judeus, árabes). Além disso, afora o pragmatismo anti-imperialista (disfarçado de imperialista), o autor soube perceber, como poucos à sua época, os valores civilizatórios africanos, que deveriam ser dinamizados para construir a modernidade própria africana. Vale citar o próprio autor, em 1908, num escrito que provavelmente tinha algo de autobiográfico:

Houve uma época em que o nativo africano, criado à moda europeia, olhava para tudo europeu como absolutamente superior, e algo indispensável para a obtenção da maior felicidade e usufruto do Homem neste mundo, até mesmo para sua salvação além do túmulo. Ele olhou para o método europeu de acumular riqueza, a durabilidade e excitação do comércio, o sistema bancário, a possessão individualista [...]. Mas uma vasta, triste e crescente experiência provou a ele, no que diz respeito à felicidade para si mesmo e para o sucesso de sua prole, que essas coisas são apenas “cisternas quebradas que não podem conter água”. [...] Nem um nativo civilizado que há cinquenta anos era rico em seu país no sentido europeu deixou qualquer descendente que hoje não viva de “mão para a boca”; e não há perspectiva de que as coisas sejam melhores no futuro. O africano está, portanto, rapidamente chegando a uma revisão de suas ideias imaturas anteriores sobre esse assunto. Há hoje centenas de africanos autodeclarados “civilizados” que estão retornando para si mesmos, como africanos. Eles compreenderam os princípios subjacentes à ordem econômica e social da Europa e os rejeitaram como não sendo iguais aos seus, por não prover os meios adequados às necessidades normais de todos os membros da sociedade presente e futura — desde o nascimento até a morte. Eles descobriram todos os locais de desperdício, toda a nudez do sistema europeu, tanto pela leitura como pela viagem. A grande riqueza não pode mais deslumbrá-los e ocultar de sua visão as vastas massas da população que vivem sob tal sistema que é supostamente ideal, mas que não garante nenhuma terra de uso para si ou para os outros, formando o grande número de seres humanos que viram esses “produtos residuais” recrutados geração após geração. E esses chamados africanos civilizados estão resolvidos, tanto quanto puderem, a salvar a África de tal destino. Eles hoje observam que na estrutura social da Europa há três elementos permanentes — Pobreza, Criminalidade, Insanidade — pessoas que vivem em casas de trabalho,

prisões e asilos para lunáticos...

Agora sob o sistema africano de propriedade comunal e esforço cooperativo, cada membro de uma comunidade tem um lar, suficiente alimento, roupas e outras necessidades da vida e para a vida; e seus filhos depois dele têm as mesmas vantagens. Nesse sistema não há “casas-trabalho” e não há necessidade de tal arranjo. Embora, de acordo com os ideais europeus, aí as pessoas vivam em um nível inferior, ainda não há nem desperdício nem desejo insatisfeito, pois há sempre o suficiente e de sobra. E eles sempre têm o poder e a vontade de oferecer uma generosa hospitalidade... A ordem de vida africana não é o resultado de um acidente. Nasce de séculos de experiência, e é o resultado de uma lógica filosófica sem falhas.^[27]

Vale salientar que esse nacionalismo africano, pioneiro em sua época, era menos combativo do que as resistências de muitos soberanos e líderes populares religiosos ao colonialismo europeu. Na própria África Ocidental, por exemplo, sobretudo nas regiões posteriormente conquistadas pelos franceses, houve inúmeras revoltas e conflitos militares entre 1880 e 1900. Vários reis africanos de então se recusaram à colonização e à assimilação pelo cristianismo, defendendo sua soberania com táticas que mesclavam com ardil acordos diplomáticos e oposição bélica. O mais conhecido desses, na África Ocidental, foi Samori Touré (1830-1900), chefe do Império Mandinga. Touré, ao se apoderar de armas europeias novas por intermédio de Serra Leoa, conseguiu manter uma guerra de guerrilhas que persistiu durante mais de vinte anos na região. Nesse caso, assim como os de muitos outros no norte da África e no Magreb, em especial, a confrontação com os europeus era igualmente uma questão religiosa. Afinal, tratava-se de uma luta contra a subordinação aos infiéis, algo que é considerado um pecado gravíssimo na tradição muçulmana.^[28]

O fato é que, após vinte anos (1880-1900), somente a Etiópia — sob as lideranças de Teodoro II e Menelik II — manteve-se

autônoma. Olhando retrospectivamente, parece fácil concluir acerca de uma suposta “inutilidade” de tais resistências. Mas essa é uma percepção anacrônica. Pelo contrário, dada a violência da guerra de conquista europeia, a resistência armada parecia a única alternativa possível. E se os soberanos africanos tivessem tido a capacidade de se unir diante do avanço europeu, como foi tentado em algumas regiões do continente, a conquista teria tido muito mais dificuldade de se impor.^[29]

Evidentemente, muitos intelectuais africanos de então, em particular nas regiões muçulmanas, também se opuseram frontalmente à conquista europeia. Havia apoio aos soberanos que lutavam. Em verdade, já no Renascimento Egípcio (1805-1881), durante os reinados de Muhammad Ali e Ibrahim, que tentaram modernizar o Estado e as forças militares egípcias, havia a defesa intelectual da autonomia diante do Império Otomano e dos europeus. No entanto, tais intelectuais defendiam os seus soberanos e o seu povo enquanto nacionalistas egípcios, árabes. Os etíopes, do mesmo modo, se viam em defesa do seu nacionalismo local, etíope e cristão. Era a defesa de seu grupo, povo, reino e religião contra a invasão estrangeira. Algo parecido pode ser dito do jornalismo angolano de fins do século XIX. Isso, apesar de seu inegável caráter emancipatório, como nos artigos de José de Fontes Pereira (1823-1891) — que se autodefinia como “Apóstolo fervoroso da liberdade e da emancipação” — ou na coletânea *Voz d’Ángola clamando no deserto: Oferecida aos amigos da verdade pelos naturaes*, de 1901.^[30] Pode haver exceções pontuais, mas em geral eles não se viam como africanos, tal qual os nacionalistas da África Ocidental de época o faziam.

Nesse cenário, faz sentido dar relevância ao papel de intelectuais como E. Blyden. É verdade que essa ideia de “africano” tinha uma boa dose de racialismo. Muitas vezes se falava da África como o “lar da raça negra”. De modo geral, quando falavam em África, não estavam pensando na África muçulmana, mesmo que essa fosse formada majoritariamente por uma população escura, ou seja, fundamentalmente negra.

Eles estavam defendendo a “África negra”, sul-saariana.^[31] Eram defensores de uma África “pan-negrista”. Daí a citação de época de ícones da “raça” do século XIX, como Toussaint L’Ouverture, Menelik II e do brasileiro Luiz Gama, em Angola.^[32] E da referência constante na imprensa da época a países autogovernados por africanos ou afrodescendentes, como o Egito faraônico, Haiti, Etiópia e Libéria. Ou ainda da exaltação da beleza feminina negra ainda no século XIX, como em Caetano da Costa Alegre, natural de Portugal e residente em São Tomé,^[33] e Joaquim Dias Cordeiro da Matta, de Angola.^[34]

Ainda assim, nesse cenário, Blyden tem um mérito ímpar. Em primeiro lugar porque foi o único a incorporar em suas reflexões tanto a África ancestral quanto a África islâmica e cristã. Pensou a África dentro da “tríplice herança”, como caracterizaria um século mais tarde o cientista político Ali Mazrui. Assim como iniciou a busca por uma personalidade africana, e interessou-se por uma história africana com suas dinâmicas próprias, que teria se desenvolvido nas relações entre as diversas “raças africanas” na antiguidade. Aí incluídos os etíopes e os egípcios.^[35] Em suma, foi o autor que mais trabalhou pela formação de uma africanidade continentalista, que seria a base de um futuro Estado unitário.

Entreguerras (1917-1939): O nacionalismo africano e o papel da diáspora

Os primeiros anos do século XX são marcados por um nacionalismo intelectual ainda de elite na África. Mesmo esse nacionalismo, porém, passará por censuras e repressões durante o período, marcado pela consolidação do colonialismo no continente. Em especial, na década de 1930, quando as autoridades coloniais, temerosas do aumento das revoltas locais, aumentaram a vigilância contra tal elite ilustrada africana.

Apesar disso, entre 1900 e 1930, o nacionalismo africano conseguiu subsistir. Cabe citar a formação de algumas

organizações de destaque, como o Congresso Nacional Africano (África do Sul, 1913), a Liga da Juventude da África Ocidental (Serra Leoa, 1935), a Federação da Nigéria (Lagos, 1914) e o Congresso Nacional da África Ocidental Britânica (Londres, 1920).^[36] A base de legitimidade de tais organizações era sua postura constitucionalista e crítica dura aos abusos do sistema colonial. Por isso eram perseguidas naquele momento, e tinham dificuldades para se estruturar. Mas existiam outras formas de resistência: o meio sindical, por exemplo, foi fundamental. Significativa também foi a militância de centenas de jornais da imprensa africana, que proliferaram abertamente ou de forma clandestina. Vale lembrar das dezenas de clubes e agremiações de jovens. Igualmente importantes foram as várias revoltas populares contra o colonialismo, tanto no meio rural quanto no urbano, englobando greves e boicotes. Por fim, vale destacar as mobilizações religiosas, islâmicas e cristãs, de cunho popular.^[37] Mesmo sem a força e a coesão necessárias para ameaçar as administrações coloniais, elas desgastaram gradualmente o sistema colonial. Tal fato, junto com os efeitos da Primeira Guerra Mundial e da depressão econômica dos anos 1930 no continente, abriram espaço para a ação dos nacionalistas africanos, inclusive no meio rural.

Um autor e ativista de destaque do nacionalismo africano dessa época foi Joseph E. Casely Hayford (1866-1930), autointitulado discípulo de Blyden. Hayford era de origem Fanti, natural da Costa do Ouro, e se formou na Inglaterra como jornalista, escritor e advogado. Em seu primeiro livro de destaque, *Instituições nativas da Costa do Ouro* (1904), discorreu sobre a história das instituições de seu país, além de criticar a corrupção e os desmandos da administração colonial. À época, Hayford já via Blyden como o precursor de um pensamento africano. No prefácio que escreveu para o livro *A África Ocidental antes da Europa* (1905), Hayford demonstrou a originalidade de Blyden em relação aos autores afro-americanos da época. Sobretudo, dizia ele, por conta de abarcarem a questão negra em sua totalidade, ou, em suas palavras, como algo “universal,

*image
not
available*

europização. Hayford lutou pela construção de uma universidade na África Ocidental controlada pelos próprios africanos.

Talvez por causa disso, uma das figuras mais lembradas do período pelos nacionalistas africanos posteriores seja a de um educador: James E. K. Aggrey (1875-1927). Aggrey também era natural da Costa do Ouro. Foi missionário e formou-se como educador e professor nos Estados Unidos. Era conhecido como pessoa erudita e poliglota. Em 1920, retornou à África, com uma bolsa de estudos de uma fundação estadunidense para pesquisar possíveis aprimoramentos na educação das colônias africanas. Sua retórica então era de um “patriota” africano, continentalista, e expressava seu desejo de ser um “porta-voz para todo o meu país: África, minha África”.^[41] Nessa posição visitou vários países do continente, dando palestras na Nigéria, Serra Leoa, Libéria, Costa do Ouro, Camarões, Congo Belga, Angola e África do Sul. Sua presença, assim como seus discursos, parece ter encantado tanto os estudantes africanos (conforme testemunharam posteriores líderes das independências africanas, como Kwame Nkrumah, de Gana, e Nnamdi Azikiwe, da Nigéria) quanto administradores coloniais mais liberais, que lhe fizeram vice-diretor do colégio superior de Achimota, em Acra (Costa do Ouro), em 1924. Por lá, estimulou o ensino de ciências que se voltavam para a especificidades “africanas” e locais, enfocando história, geografia, agronomia, matemática e as leis e instituições nativas. Acreditava que se poderia criar uma África “civilizada”, “cristã”, mas não ocidentalizada.^[42] Qual seria essa mensagem que Aggrey trazia, que seduzia os dois lados da fronteira colonial? Para ser sucinto, fiquemos com seu mais famoso adágio do piano: “Você pode tocar uma espécie de melodia só com as teclas brancas, e você pode tocar uma espécie de melodia só com as teclas pretas, mas para que se produza uma verdadeira harmonia é preciso utilizar ambas, pretas e brancas”.^[43] Ou seja, uma pregação pela harmonia racial. Algo que soa bastante sentimental ao gosto contemporâneo, mas que à época, em pleno colonialismo, só poderia ser dito por alguém que tinha um

*image
not
available*

citado no Brasil, por exemplo.^[53] Após a Segunda Guerra Mundial, o garveyismo continuou tendo forte presença nos congressos pan-africanos, com a participação de parentes de Garvey, como sua primeira esposa, Amy Ashwood; seu filho, Marcus Garvey Jr.; e sua segunda esposa, Amy Jacques Garvey.^[54]

Mais jovem do que Garvey, vale citar igualmente a figura paradigmática do estadunidense W. E. B. Du Bois. Intelectual negro de exceção em sua época, Du Bois estudou nas universidades de Fisk e Harvard. Foi um dos fundadores do campo sociológico nos Estados Unidos. No cerne de seu pensamento sobre o negro há dilemas que se perpetuaram na literatura posterior sobre o tema.

No início da carreira, Du Bois escreveu sobretudo para o negro americano, como em *Almas do povo negro* (1903). Disse que esse vivia dividido por uma dupla consciência: comunal (negra) e nacional. Com o passar dos anos, o autor passou a entender tal fato como um reflexo local do verdadeiro dilema universal do negro, emparedado entre a busca de sua especificidade e a integração ao Ocidente. Ele interpretava esse dilema tendo por premissa a dicotomia clássica da filosofia romântica alemã: cultura x civilização. O negro possuía uma essência (de natureza cultural) que se contrapunha à lógica materialista e temporal da civilização ocidental. Por isso, postulava que, longe de ser algo temerário, esse seria um dado substantivo do qual os negros de todo o mundo deveriam se orgulhar, pois aí residiria a fonte da originalidade e da criatividade perdidas pelo Ocidente. Seu apelo era para que a alma negra fosse incorporada como um valor positivo à civilização ocidental. Só assim, poderia se impor de fato, como patrimônio democrático da humanidade.^[55] Em uma famosa frase, disse que o futuro da América e do mundo dependia disso, pois, para ele, o “problema do século XX seria o problema da linha de cor”. Nesse sentido, buscou se aproximar dos nacionalistas asiáticos, em especial os indianos, que estavam construindo redes de ativismo internacional à época.^[56]