

ÁFRICA E OS DESAFIOS DA CIDADANIA E INCLUSÃO: O LEGADO DE MÁRIO DE ANDRADE¹

Carlos Lopes*

Resumo: Este artigo trata de Mário de Andrade, não o escritor brasileiro, mas uma importante liderança dos movimentos de libertação da África. Fundador do Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), foi um dos expoentes intelectuais africanos de língua portuguesa. Neste artigo pretende-se discutir questões relevantes ligadas a esse processo, como as idéias de nacionalismo, pan-africanismo, negritude e cidadania.

Palavras-chave: África, nacionalismo, pan-africanismo, inclusão social.

Abstract: This article discusses the role of Mario de Andrade, an important leadership of Africa liberation movements. Founder of the Movement for the Liberation of Angola (MPLA), he was one of the most prominent intellectuals in the African Portuguese-speaking world. This article aims to discuss some of the ideas related to the liberation movement, such as nationalism, pan-africanism, blackness and citizenship.

Key words: Africa, nationalism, pan-africanism, social inclusion.

Para muitos aqui presentes o nome de Mário de Andrade não despertará imediatamente a atenção. Para outros lembrará, no entanto, uma memória importante.

* Diretor do Instituto de Pesquisa da ONU (UNITAR) em Genebra.

Imaginemos o jovem que, em 1954, corrigia, em Paris, as provas de um livro que serviria de referência para os intelectuais africanos: “Nations Nègres et Culture”, de Cheikh Anta Diop. O mestre acabara a sua obra-prima, mas estava doente e precisava de ajuda. O mais jovem aprendia com esse trabalho um pouco mais das suas funções de artesão das letras. O seu espírito inquieto já lhe tinha trazido alguns dissabores com o seu chefe e patrão, o outro Diop. Trata-se de Alioune Diop, criador da revista *Présence Africaine*, que a História ilustre daqueles anos registrou como uma contribuição fundamental, na afirmação de uma identidade política em formação.

Nada tinha, *a priori*, predestinado esse jovem angolano a se tornar o chefe de redação de uma revista em francês, e ter a capacidade de poder inclusive corrigir as provas de Anta Diop. Bem, na realidade, os seus anteriores estudos de linguística brindaram-lhe uma disciplina etimológica e sintáctica que jamais descuro. Tornou-se desde muito cedo no maior amigo do dicionário, o pai dos espertos, como gostava de brincar. Mas na *Présence Africaine* começou apenas como secretário particular daquele que admirava, e que pouco dinheiro tinha para lhe pagar.

Logo falaremos dos contornos de vida que levaram Mário de Andrade, pois é dele que se trata, a ter esse e muitos outros encontros com a História. Como eterno dissidente era natural que se tornasse em eterno exilado. E foi nesse caminhar de lugar para lugar que acabou cruzando a Bissau pós-independente dos anos 70. Aí tive o privilégio de o conhecer, com ele trabalhar, para depois, assumidamente, me considerar seu discípulo. Deixou-nos há 15 anos atrás.

Ao ser convidado para proferir esta palestra ocorreu-me imediatamente a idéia de me conectar a Anta Diop através do fio condutor geracional que me leva a Mário de Andrade. Provavelmente também, porque ao fazer uma releitura do legado deste último, chegaremos às propostas do primeiro, suas limitações, e à necessidade de contextualizar ambos nos debates que nos sacodem hoje.

Não tenhamos ilusões: os intelectuais africanos estão divididos, suas propostas têm crédito reduzido, suas respostas são tentativas, o seu papel ainda muito desprezado, e sua influência, por consequência, bastante limitada. É minha convicção que o exemplo de Mário de

Andrade é significativo, nomeadamente para nós do espaço lusófono, para entender os atuais desafios dos intelectuais africanos.

Vou dividir esta palestra em quatro partes: começarei por apresentar sucintamente o tempo de Mário de Andrade e a geração que o precedeu, e que ele mesmo designou de proto-nacionalista; depois virá uma visão crítica do nacionalismo africano e as suas propostas revolucionárias; em seguida as conquistas, mas também as derivas da negritude e do pan-africanismo; isso permitirá, depois, analisar as consequências para a cidadania, inclusão e respeito de identidades; e, finalmente, terminar com a interrogação sobre o que tudo isto representa para os intelectuais africanos.

1. Como tudo começou

Mário Coelho Pinto de Andrade nasceu no Golungo Alto, na província do Kwanza Norte, em 21 de Agosto de 1928. O seu pai, José Cristino Pinto de Andrade, funcionário bancário, foi um dos fundadores da Liga Africana. Sua mãe era descendente, mas um pouco abandonada, de uma família de fazendeiros. Mário de Andrade viveu entre pais separados e famílias com várias ramificações, à boa maneira africana. A formação da sua personalidade foi marcada pela vivência rural oferecida pela família de sua mãe, com quem ficou um tempo, mas mais intensamente pelo ingresso no Seminário Católico de Luanda, onde estudou com seu irmão Joaquim, o ex-Cardeal de Luanda D. Alexandre do Nascimento, e outras grandes figuras do nacionalismo angolano.

Ao descrever a Luanda dos anos 30 Mário de Andrade, no seu título póstumo “As Origens do Nacionalismo”, fala-nos de uma miríade de instituições, jornais e processos, que se desenvolveram simultaneamente nas várias colônias portuguesas de África. As referências ao resto do continente e ao Brasil estão obviamente presentes, mas não de maneira marcante. Estes movimentos são apegados à valorização dos filhos da terra, em oposição aos que dela não se interessam. Os seus membros quase sempre se revoltam pela falta de atenção das autoridades, o desleixo burocrático e as injustiças no tratamento dos conhecimentos locais, em relação aos que chegam da metrópole.

Sem querer detalhar a complicada, embora fascinante, evolução destes movimentos, também chamados de nativos, ou nativistas, a

verdade é que eles congregam cada vez mais reivindicações de caráter político. Essa vertente acabará por determinar o seu futuro: a luta por direitos e, nessa luta, a defesa da cidadania plena.

Mas tratava-se de fato de uma cidadania plena, como podemos conceber hoje? Não. Os proto-nacionalistas, como os batizou Mário de Andrade, eram cheios de contradições e pensavam que os valores da terra estavam associados à sua capacidade de os protagonizar, ou seja, eles, letrados ou portadores de cultura e saber, no sentido lato desses termos, deveriam ter direitos iguais aos outros cidadãos portugueses. Mas aí parava a reivindicação.

Influenciada pela forma como o Brasil se tornou independente, a elite portuguesa distanciou-se um pouco de suas congêneres coloniais européias na legitimação de sua ação colonizadora. Em todo o período republicano português sempre existiu alguma forma de representação das colônias nos poderes legislativos centrais, porquanto isso fosse absolutamente não democrático, como justificação para uma ideologia centralizadora: uma só nação, dividida por vários territórios. Assim regia o velho sonho do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, que involuntariamente se transformou em teórico da exceção portuguesa. Ele acreditava que ‘o mundo que o português criou’ era mais cordial, simpático e menos dado a uma dominação absoluta e racista. Na realidade esse mundo era mais perverso e se defendia com argumentos diferentes por nunca ter tido a força de dominar economicamente o que detinha, e por essa razão, defensiva, ter-se transformado no mais centralizador dos impérios. Centro fraco, sim, mas com ideologia diferente.

Não deixa de ser verdade que os portugueses criaram arquipélagos de relações sociais perversas, e criouliaram até os movimentos, que depois dariam origem a luta anti-colonial. Ela começa com os proto-nacionalistas. Negros na sua maioria, mas também mestiços e até alguns brancos nativos cooptados para a causa.

O processo de urbanização dos anos 30 em Luanda favoreceu o florescimento de bairros típicos, como as Ingombotas, que para além do Km 5, como aludia Mário de Andrade, congregava famílias como a dele próprio, mas também as de Bento Ribeiro, Viana, Mingas, Vieira Dias e Van-Dunem; nomes que qualquer aprendiz da política angolana reconhece. Mário de Andrade não era um membro qualquer

dessa comunidade já que, muito jovem, foi recrutado como professor de latim e português em vários colégios da cidade. Para um negro sem formação universitária isto era um autêntico fenômeno. Ele chegou a ser professor de gente hoje famosa como Carlos Ervedosa ou Uanhenga Xitu. Seu irmão, que depois seria enviado para a Universidade Gregoriana de Roma, também foi docente, e depois, já como padre, Chanceler da Arquidiocese de Luanda; até ser preso em 1960 pelas autoridades portuguesas, durante 14 anos. Nesse interim foi Presidente honorário do MPLA, eleito em 1962. Estamos, pois, em presença de duas grandes figuras da mesma família, que muito influenciaram os rumos da discussão política de Angola.

A geração de seu pai, que Mário de Andrade pejorativamente classificava de lumpen-aristocracia, “*eram assimilados, eram homens que acreditavam serem verdadeiramente os defensores dos valores antigos*”.² Mas liam os autores brasileiros, bem como Gogol e Gorky, e muitos eram os divulgadores de “A voz de Angola clamando no deserto”, um texto ensaístico de 1901, que servia de referência para a construção de uma identidade de luta.

Poucos negros tinham a possibilidade de estudar, já que as regras apertadas da política de assimilação, coabitavam com alguns negros em lugares de destaque, mas apenas os que conseguiam furar a malha da discriminação burocrática. A discriminação social, essa era toda uma outra realidade. Mesmo assim, os privilegiados que se destacavam iam para Lisboa. Para lá conseguiu rumar, com dificuldades, Mário de Andrade, em 1948. Na bagagem levava algumas promessas, como a que fez ao seu amigo de tertúlia literária Viriato da Cruz, de que ficaria sempre sintonizado com a terra. Viriato da Cruz viria a criar uma série de movimentos de caráter comunista, fez parte do núcleo fundador do MPLA, e morreu no exílio na China.

Mário de Andrade ficará em Lisboa apenas cinco anos, mas parecerão muitos mais para qualquer historiador contemporâneo. É neste período que a agitação da Casa dos Estudantes do Império vai desembocar na criação do Centro de Estudos Africanos, na publicação de várias obras de ensaio e poesia de exaltação da africanidade e negritude, e a maturação das idéias que depois darão origem aos movimentos nacionalistas mais radicais das colônias portuguesas. O expoente deste

processo é, sem dúvida, Amílcar Cabral, cujo nome afetivamente Mário de Andrade associa a toda a sua geração: a Geração de Cabral. Mas o agente cultural é Mário de Andrade.

Nas palavras dos próprios eles começaram a ‘reafricanizar os seus espíritos’, a entender que os negros tinham mais do que direitos, tinham direito à sua própria independência. A sua dignidade passava pela sua autodeterminação. As leituras e circulação de idéias marxistas davam uma base sólida para poder conceber uma nova forma de luta, unitária, capaz de entender a complexidade da realidade colonial. A força desses movimentos virá do seu caráter unitário, e esse caráter reforça-se na base da concepção coletiva da África e das lutas nacionais.

Esses movimentos não experimentam qualquer contradição entre a defesa do negro e sua dimensão profundamente humanista e inclusiva. Os seus primeiros apoios vêm do Marrocos, da Argélia, da Tunísia de Bourghiba, um dos grandes contribuintes do nacionalismo, do Egito de Nasser. O papel posterior de Ben Bella e de Fanon será magnético. Em menor escala, são influenciados pelos nacionalistas de outras paragens, mas mitificam a Independência dos etíopes e são entusiastas do processo de criação da OUA.

Mas, sem margem para dúvida, são os intelectuais e a diáspora que servem primeiro de luz. Eles mesmos sendo da diáspora, não poderiam ser de outra forma. Para tanto, o deslocamento de Mário de Andrade para Paris é decisivo. As grandes influências literárias em Lisboa são Nicolas Guillén, Alan Patton, Leopold Sedar Senghor, Aimé Césaire, Roy Albridge, Countee Cullem, Langston Hughes e os brasileiros Lins do Rego, Jorge Amado, Graciliano Ramos. O bibliotecário do grupo vai alargar os horizontes a partir de Paris. Mário de Andrade trava conhecimento direto, entre outros, com Ferdinand Oyono, Richard Wright, René Maran, Eza Boto, Bernard Dadié, Ray Autra, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, René Depestre, para além dos seus professores Georges Gurvitch, Georges Balandier e Roger Bastide, os pais da sociologia moderna Francesa.

Nesse leque enriquecedor vão também entrar William Dubois, para além de Césaire, Senghor, Anta Diop e tantos outros que participaram nos Congressos Pan-africanistas, e de escritores e artistas negros, alguns dos quais Mário de Andrade ajudou a organizar, entre

Londres, Paris e Roma. É durante esse período que começam a surgir as primeiras contradições na interpretação pan-africana, polarizadas à volta de Dubois e Marcus Garvey, um americano e outro jamaicano. Segundo Andrade,

“ressente-se a convergência conceptual na visão utópica da Africa. Fundamentado na convicção teórica de uma superioridade dos Afro-Americanos (Black American ou African-American), adquirida ao longo do processo da escravatura, Marcus Garvey ‘an extraordinary leader of men’, nos próprios termos de Dubois, vislumbra a organização de um esforço de construção do continente a partir da Libéria, espaço de realização económica e financeira de um modelo de sociedade forjada nos Estados Unidos da América, conforme o paradigma civilizacional do Ocidente”.³

Esses anos 50 e 60 são os das lutas independentistas do continente. O FLN argelino, Kwame Nkrumah e Sekou Touré criam as bases para albergar os nacionalistas de todos os quadrantes. Essa ajuda vai ser bem utilizada pelos nacionalistas das colónias portuguesas. Não é pois, de admirar, que Mário de Andrade comece cada vez mais a frequentar Argel, Casablanca, Accra, para eventualmente mudar para Conakry em 1960, o ano das Independências africanas. Várias razões militaram para essa escolha; mas a mais importante é a presença de Amílcar Cabral, que tinha assumido a liderança da Frente Revolucionária Africana para a Independência, que depois cedeu o lugar, em 1961, à Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas, que Mário de Andrade dirige *de facto*, na sua qualidade de Secretário Geral.

Antes de se instalar em Conakry, Amílcar Cabral havia criado o Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), e contribuído para unificar vários movimentos nacionalistas angolanos que darão origem ao MPLA, no ano charneira de 1956. O primeiro Comité Diretor do MPLA é estabelecido em 1960, sendo Mário de Andrade escolhido como primeiro Presidente. Ele depressa cederá o lugar a Agostinho Neto, em 1962, por razões que já explicarei.

Mário de Andrade dirige a CONCP, retorna às lides intelectuais onde navegava com facilidade e serve de ponte externa aos vários movimentos. No início dos anos 70 chega a participar, em condições

dramáticas, na frente leste da luta armada. Mas quando em 1974, nas vésperas da independência, se posiciona contra a ala dita presidencialista, de Agostinho Neto, é, como outros dirigentes, incluindo seu irmão Joaquim, empurrado para uma dissidência, que fica conhecida como a da 'Revolta Ativa'.

A 11 de novembro de 1975 Angola torna-se independente, debaixo do fogo de uma guerra civil que durará mais 30 anos. Mas antes que Mário de Andrade possa sequer participar das escolhas do país para o qual foi um lutador incansável, já acusado de fracionismo, refugia-se na Guiné Bissau. O então presidente Luís Cabral, irmão de Amílcar, acolhe-o como biógrafo do herói guineense e caboverdiano, e depois nomeia-o presidente do Conselho Nacional de Cultura, e, mais tarde, Ministro da Informação e Cultura. Por lá ficará Mário de Andrade, com atividade cultural frenética, até ao primeiro golpe de Estado da Guiné Bissau, em novembro de 1980.

Novo exílio e fim de vida num Hospital de Londres, dez anos depois. O tempo de ainda escrever obras fundamentais, aprimorar sua contribuição sobre o papel dos intelectuais, antes de ser enterrado com cerimonial de Estado em Luanda, no seu país, onde só regressa no caixão e ... que nunca lhe concedeu um passaporte.

2. Nacionalismo e pensamento revolucionário

Seria certamente interessante fazer mais uma incursão analítica sobre o discurso nacionalista africano. O que nos importa, no entanto, é tão somente refletir sobre em que contexto o pensamento de Mário Andrade sobre Nação e nacionalismo evoluiu, e demonstrar quão atual continuam a ser as suas análises.

Mário de Andrade foi primeiro influenciado sobre a necessidade de uma historicidade africana. Na altura o objetivo era refutar a tese hegeliana da ausência de História africana. Esse período, que chamei de pirâmide invertida, tinha em nomes como Joseph Ki-Zerbo, Téphile Obenga e outros, os defensores da demonstração de que a História de África era uma antítese do que se tinha dito durante muito tempo. Houve exageros de algumas formulações apressadas e certas analogias e comparações. Com a distância do tempo, a profundidade de Cheickh Anta Diop destaca-se.

Profundo humanista, ele tentou demonstrar que o lugar da contribuição negra para a História Universal era irrefutável, e tinha o seu ponto culminante na civilização egípcia. Ao fazê-lo, desenvolveu várias teses, sendo a mais intrigante a relacionada à pigmentação e melanoma, como fatores de manipulação do pensamento civilizacional ocidental. Falando da unidade biológica do ser humano, Anta Diop dizia que “... *le problème est de rééduquer notre perception de l'être humain, pour qu'elle se détache de l'apparence raciale et se polarise sur l'humain débarrassé de toutes coordonnées ethniques.*”⁴

Era natural que Anta Diop definisse a problemática nacional em termos de contraponto à idéia de uma civilização ocidental. Como renomado egiptólogo, provou que a realidade da presença negra no compósito dos valores modernos universais era reconhecida até pelos gregos. No contexto da sua época era singular o direito ao contraditório. Era algo que poucos podiam fazer com a qualidade e audiência de Anta Diop. Mas houve exageros. Assim ele reforçou, duvidosamente, a idéia de que a unidade biológica dos humanos só podia ser repartida pela vivência cultural e não civilizacional, já que os fundamentos desta última são contribuição de todos. E, no caso singular do Egito, sobretudo dos negros. Daí a confundir nação e cultura, contendo esta as tais especificidades de alteridade, era um passo compreensível. Mas, na realidade, errado, já que o próprio conceito de pureza racial que Anta Diop denunciava com veemência, lhe servia igualmente de fundamento para a diferenciação.

Trata-se do debate da época, mas um debate que continua presente no nosso tempo. Como se situava Mário de Andrade nessa discussão?

Ao designar de proto-nacionalista a geração de seu pai, Mário de Andrade admitiu que as lutas fragmentadas pela dignidade dos filhos da terra tinham uma vertente que levaria a uma reivindicação de tipo nacional. Ele mesmo, filho, acabou integrando a geração que luta pelos direitos à auto-determinação e independência, e fê-lo com a idéia de que Nação era um instrumento utilitário para unificar lutas fragmentadas. Ou seja, era uma invenção social conveniente que ganhou forma com a contribuição dos próprios protagonistas. Nada de diferente em relação ao pan-africanismo, outra construção hipotética, inventada pela

diáspora militante, que não dispunha de identificação territorial própria no continente.

Construções sociais eram ponto comum nos debates marxistas de então. Com a reinterpretação de desejo nacional oferecida pela Comuna de Paris, o nacionalismo passou a ser associado à luta de classes. Kwame Nkrumah intitulou o seu livro principal “Luta de classes em África”; Fanon desenvolveu a teoria da substituição do caráter revolucionário e nacionalista do proletariado pelos camponeses africanos, e Amílcar Cabral teorizou que o conjunto da população colonizada se transformava em classe nacional.

Para completar estes artifícios teóricos faltava a fundamentação histórica que Anta Diop e seus companheiros proporcionavam. Ao inaugurar o primeiro laboratório de carbono 14 na África, Anta Diop, simbolicamente, mostrava a capacidade adquirida de datar os fatos, uma prova da antiguidade da historicidade em construção, o elemento fundamental do nacionalismo cultural.

Se cultura servia de matriz, então ela tinha de ter uma forma marcante de alteridade, em relação aos valores culturais do colonizador. Quase que automaticamente esta alteridade era encontrada no caráter negro, o elemento excluído da assimilação colonial. Até Fanon, a partir da Argélia, o reconhecia, mostrando que essa reivindicação da alteridade negra não era uma luta racial, ainda menos racista.

Este nacionalismo encontrava eco na negritude. Mário de Andrade admirou o rompimento de Aimé Césaire, deputado, com o Partido Comunista Francês, por este último não ser capaz de integrar a dimensão cultural das colônias na equação sobre a luta de classes. Achou aquela posição mais corajosa do que a de Senghor, que via na negritude apenas um elogio da estética negra, complementar, senão equiparável, à ocidental. Mas as contradições avolumavam-se. Como distinguir lutas anti-coloniais, genuinamente apenas ‘do contra’, da sofisticada elaboração nacionalista. Ainda por cima era claro que se tratava de um nacionalismo sem Nação, nas várias definições adotadas na época. Todas à volta da elevação de caracteres comuns como língua, religião, ancestralidade, ou cultura.

Com a chegada de vários líderes pan-africanistas ao poder começam a ver-se algumas diferenças entre o nacionalismo dos

revolucionários asiáticos e o dos africanos. O movimento que conduzirá ao Maio de 68 foi aquecendo os debates da esquerda francesa, muito presente nos debates dos nacionalistas, devido ao papel motor da Argélia na libertação do continente.

Mário de Andrade voltava-se, por seu turno, para os ensinamentos de Antônio Gramsci: a complexidade do estudo da realidade, para a sua transformação (como preconizava o princípio do intelectual orgânico). Ele dá-se conta que a dimensão cultural é melhor captada demonstrando que a luta nacionalista é uma forma de dignificação civilizacional. A tese é de Amílcar Cabral: a luta de libertação é uma demonstração de vontade própria e, por isso, trata-se de um ato de cultura. Por essa mesma razão a luta não pode ser contra os indivíduos, mas contra os sistemas. O reforço do caráter humanista é resultado das reticências que ambos, Cabral e Andrade, desenvolvem em relação ao que estão vendo das independências africanas. Sobretudo a deriva autoritária de Nkrumah e Sekou Touré, que eles conhecem mais de perto. Mas também as tendências que eles mesmos observam nos seus próprios movimentos. Falam cada vez mais do estudo da realidade, e a necessidade do conhecimento histórico peculiar de cada realidade, para a poder transformar. Mário de Andrade escreve então com Marc Ollivier “A guerra em Angola”, o primeiro estudo sociológico de um angolano. A insistência na historicidade local é inequívoca. A ponte entre as noções humanistas e históricas de Anta Diop e os ensinamentos de Gramsci está feita. Mas as imperfeições sobre o caráter específico do nacionalismo subsistem.

O próprio Mário de Andrade escreve nos seus últimos dias que

“convém, pois, questionar se um ou mais fatores (entre língua, território, a vida econômica ou a comunidade de cultura) isolada ou simultaneamente podem desempenhar o papel de motor ou de acelerador do processo de organização dos homens (ou das comunidades) em nações. (...) Malgrado as ilusões da época, os chamados Estados de ‘democracia nacional’ também não produziram exemplos paradigmáticos na matéria em debate [o nacionalismo]. Por seu turno, a construção da unidade africana (implicando a remodelação das fronteiras herdadas da partilha colonial, por dinâmica externa) não

se erigiu ainda em fator de consolidação nacional, num quadro continental.”⁵

3. Negritude e pan-africanismo

A política africana está marcada por paradoxos conhecidos: luta pela integridade territorial herdada de fronteiras arbitrárias versus ideologia pan-africanista; discurso sobre construção nacional versus realidade pluri-étnica conflitivo; adoção de preceitos de desenvolvimento versus formas distributivas refratárias do mercado; promoção da cidadania versus extensão de práticas autoritárias perpetuadoras de sujeitos; recusa pelas elites de modelos institucionais importados versus formas de apropriação e consumo novo-riquistas. A lista não é exaustiva.

Muitos destes paradoxos não são únicos ao Estado pós-colonial africano, mas adquirem aqui algumas especificidades, que giram à volta de dois problemas mal resolvidos, que muito ocuparam as reflexões de Mário de Andrade: a questão racial e a ideologia pan-africana. Ambas as questões partem de construções humanas, já que tanto raça como geografia são entidades abstratas, criadas pela dinâmica histórica.

Comecemos pela questão racial. Raça no sentido biológico não existe. Todas as diferenças de tipo “racial”, ou seja, na realidade de fenótipo, limitam-se a 0,001% do genoma humano. Pesquisas no âmbito das ciências sociais demonstram, sem dificuldade, que o uso de diferenças fenotípicas entre grupos humanos para legitimar a dominação de uns sobre outros, estão presentes de uma forma quase permanente em todas as regiões do globo. As outras formas permanentes de dominação são o gênero e as classes. Apesar do caráter falacioso do conceito de raça, e da desmontagem do seu valor pseudo-científico, é inegável que, como construção social, raça é algo real. E também agrega as coletividades que compartilham aspectos físicos observáveis, tal como a cor da pele, textura do cabelo e compleição corporal, sendo vivenciada por uma parte importante das pessoas. Se existe a realidade social é natural que os intelectuais se preocupem e tentem interpretar e explicar o fenómeno.

Mário de Andrade confrontou-se cedo com esta questão, depois de assistir as discussões azedas entre os dois pais da negritude (Senghor

e Cesaire, por um lado) e entre estes e os expoentes da diáspora americana que reivindicavam uma identidade pan-africana baseada na cor, ou seja, no negro. Uma boa parte da argumentação vinha da exclusão a que os negros tinham sido submetidos, desde a escravidão à dominação colonial, motivação primeira para a luta independentista. Mário de Andrade escrevia em 1953, num prefácio a uma antologia de poesia negra:

“ Este caderno (...) não se destina (...) àqueles que, para iludir seus preconceitos, e o seu racismo, nos acusam de racismo. Destina-se fundamentalmente aos que sabem encontrar-se refletidos nesta poesia (...) e entendem que os negros exercitam também seus timbres particulares para cantar na grande sinfonia humana”.⁶

Como ideologia, o racismo foi fundado pelo pensador Francês Joseph-Arthur Gobineau (1816-1882), com sua doutrina de três pontos: i) a existência de várias raças humanas; ii) a compreensão das diferenças entre raças como fatores essenciais do processo histórico-social; iii) e a afirmação da existência de uma raça superior. Ela serviu de ponto de partida para que, no século XX, o britânico Stewart Chamberlain (1825-1927) difundisse na Alemanha o mito da superioridade da raça ariana. Alfred Rosenberg (1893-1946) emprestou, depois da Primeira Guerra Mundial, um verniz pseudo-científico a estas teorias, para ajudar Adolf Hitler, com as consequências conhecidas. Nesta questão da construção racista a Europa tem razões de sobra para modéstia.

O impacto destas teorias na visão sobre a África foi fulminante. Como demonstrou Mudimbe, a constante referência, implícita ou explícita, a uma inferioridade negra se transplantou para uma inferioridade africana.

O contraponto a esta negação fervilhou os anos 50 e 60, e claro que a época das independências foi completamente sugada pela necessidade, quase o imperativo, de mostrar que existia não só uma igualdade, como mesmo, porque não, uma superioridade africana. Ela podia nomeadamente ver-se pelo caráter revolucionário das lutas africanas. Foi pelo viés da revolução que os africanos inspiraram a esquerda europeia e os seus líderes passaram a ser venerados nas

Universidades e centros de saber progressistas. Toda uma geração do pós-guerra empenhada na transformação profunda das sociedades ocidentais pulsou com o avanço da auto-determinação e das independências.

É preciso que se lembre que, uma boa parte dos dirigentes das lutas independentistas, tinham uma audiência intelectual no ocidente que, seguramente, era superior aos dos atuais líderes políticos do continente. Pode-se, assim, dizer que a reinvidicação em contraponto, a pirâmide invertida, a afirmação do negro e da negritude, serviu para algo significativo: a construção de uma ideologia poderosa.

Mário de Andrade foi um dos artífices dessa construção ideológica. Mas fê-lo sempre com um certo ceticismo. As suas críticas ao discurso da negritude e do luso-tropicalismo do brasileiro Gilberto Freyre, começam já nos anos 60. À medida que o discurso étnico e racial penetra o interior dos movimentos de libertação (com conflitos e competição entre mestiços e negros), ele começa a questionar os fundamentos da valorização do negro às expensas dos princípios humanistas. Com Amílcar Cabral encontra a resposta na dimensão cultural da libertação nacional. Isso é um discurso e ideologia sofisticados, e completamente diferente do de muitos bandos armados que pululam agora no continente. Um levantamento recente recensou 48 só na CEDEAO. Era Fanon que dizia que a falsificação da História e a marginalização pela burguesia nacional na base da etnia, raça ou religião, levariam a conflitos e violência organizada.

A maior parte do debate atual do Codesria sobre estas questões trata raça como um conceito fundador. Reduz-se, assim, a complexidade do tema e não se admite o quanto ele já estava encerrado de contradições no período da libertação. Não se trata de algo inventado agora. O debate entre Fred Hendricks e Suren Pillay⁷ sobre a relação entre raça e classe na África do Sul atual apenas confirma que as categorias raciais são também construções ideológicas. A evolução do conhecimento sobre identidades obriga-nos, no entanto, a uma releitura total da questão, como tentarei provar mais adiante.

A negritude como fundamento é uma ficção. Não se pode converter um continente a uma raça.⁸ Então, o que é ser africano? Qual é a gênese e justificação de outra ideologia sempre presente: o pan-africanismo?

Edward Said demonstrou de forma definitiva que Ocidente e Oriente são criações abstratas dos homens e, como acontece muitas vezes, as construções ideológicas dos mais fortes e poderosos têm uma vida mais farta e disseminação mais invasora. Oriente foi uma criação do Ocidente.

“(...) o orientalismo teve uma posição de autoridade tal que não creio que ninguém ao escrever, pensar ou agir sobre o Oriente, pudesse fazê-lo sem se aperceber das limitações que impunha ao pensamento e à ação. Em resumo, por causa do orientalismo o Oriente não era (e não é) um objeto livre de pensamento ou ação. Isto não significa que o orientalismo determine unilateralmente aquilo que pode ser dito sobre o Oriente, mas sim que ele constitui toda uma rede de interesses que são inevitavelmente convocados (e que estão como tal nele implicados) em qualquer ocasião em que o Oriente seja a questão.”⁹

Esta análise é válida em relação à África e até ao pan-africanismo. Mas antes é preciso explicar em que circunstâncias.

Mudimbe, seguindo a mesma linha de pensamento, demonstrou que a idéia geográfica de África começou por ser uma criação ocidental. Isto é curioso, pois a divisão do mundo em Ocidente e Oriente deixa um buraco para a África sub-sahariana. É como se ela fosse um sub-produto do Orientalismo. Ao conceito geográfico de África vai-se associar, posteriormente, determinismos vários. Segundo Mudimbe, desde o século XV a África vai ser assimilada a uma mistura pseudo-científica e ideológica que inclui campos semânticos dos conceitos de primitivismo e selvageria, importados da idéia de barbarismo; e que servirão para justificar o tráfico de escravos.¹⁰ Mudimbe demonstra com precisão o processo de apropriação do conceito de África pelos movimentos políticos africanos e como, aos poucos, uma ideologia indubitavelmente gerou seu contraponto: o pan-africanismo.

A partir desta idéia central acertada Mudimbe lança-se, às vezes, num ataque desproporcional sobre a construção de ideologias baseadas no marxismo, e logo, por associação indireta, às pan-africanas. Uma coisa tem muito pouco a ver com a outra. Ele esquece o papel transformador que essas ideologias baseadas no pan-africanismo

tiveram na mobilização cultural dos africanos, na alteração da sua condição política, na sua autodeterminação e transformação. Esse ataque levou a uma polarização entre adeptos e vilipendiadores do pan-africanismo, uma divisão tão ridícula como discutir quem está a favor ou não do Orientalismo, do pan-arabismo, dos valores asiáticos, etc. Essas construções ideológicas devem servir de instrumento de análise histórica dos intelectuais e não como arma de arremesso para escolher campos.

Mas *quo vadis* do pan-africanismo hoje?

Mário de Andrade oferece uma pista de reflexão. Para ele a memória histórica da diáspora era fundamental para entender aqueles que saíram, mas também os que ficaram, como resultado do tráfico de escravos. A partir dessa constatação ele mesmo se dedicou nos últimos anos da sua vida a aturada pesquisa em centros de memória da diáspora como a Howard University, de Washington DC, ou o Schomburg Center, em Harlem, Nova Iorque. Não fazia senão continuar à procura do fascínio que os negros americanos tinham provocado junto dos proto-nacionalistas afro-portugueses, como os chamou: “um referente privilegiado do renascimento africano (...) Mantendo-se à escuta dos acontecimentos que dizem respeito aos povos do mundo negro, os ideólogos e publicistas contribuem para universalizar o discurso sobre a raça”.¹¹ E acrescenta que eles apenas contribuíram para um processo de ruptura e continuidade.

“(...) o protonacionalismo, na sua essência, foi produtor de um discurso com uma finalidade ilusória (...) não tinham atingido o grau crítico de compreensão lógica do sistema colonial português (...) E aí reside, precisamente, o ponto de ruptura que será expresso pela geração que fará a sua entrada na cena da história logo depois da Segunda Guerra Mundial.”¹²

Essa ruptura, que deu origem aos movimentos nacionalistas, foi importante mas insuficiente. Para Mário de Andrade uma nova ruptura depois das independências era inevitável. A ruptura para afirmar os princípios da inclusão, pluralidade e defesa de minorias, uma idéia que lhe levou à Revolta Ativa dentro do MPLA, assumidamente um movimento intelectual parecido com o *aggiornamento* da esquerda

européia, contra o centralismo e as tendências autoritárias. Nessa mesma linha passou a questionar a manipulação ideológica do pan-africanismo pelos dirigentes dos novos Estados independentes, como forma de legitimação de poderes autoritários.

Essas interrogações são mais importantes do que querer fazer uma aturada epuração de quem é ou não é africano. Como disseram Olukoshi e Nyamnjoh, a questão da africanidade é um debate dos que têm poder, sejam elites, dirigentes, classe média ou intelectuais. Para a grande massa dos africanos a África é a vivência real, a luta pela dignidade e a humanidade.

“Para estas pessoas o facto da sua africanidade não está em questão nem é uma questão (...) Somos supostos assumir, no entanto, que todos os que reclamam Africa definirão os seus papeis, incluindo respeitar os seus compromissos com o continente.”¹³

4. Cidadania, inclusão e modernismo

Qualquer ideologia tem três ambições: i) a construção do ideário de uma classe ou grupo em ascensão; ii) a sua transformação em senso comum; e iii) a sua imposição em nome de todos pela nova classe dirigente. Muitas vezes essa evolução acontece de forma intuitiva e racional. A ideologia é uma representação, não é realidade.

Durante a luta de libertação nacional, a ideologia prevalecente variava conforme os países e territórios. Podia-se, mesmo assim, descortinar alguns pontos de convergência à volta do pan-africanismo, nacionalismo, desenvolvimento e o papel do Estado na justificação dos três pilares referidos. Com várias décadas pós-independentes é possível fazer, então, uma crítica das ideologias que se tornaram senso comum e são, agora, o apanágio das classes dirigentes. Os intelectuais africanos devem posicionar-se na linha de frente dessa leitura crítica.

Para alguns esse debate tem vindo a ser feito como se houvesse necessidade de preservar as ideologias de forma estática. Outros acham que a leitura passa por uma limpeza de todos os argumentos que serviram de sustentáculo a essas mesmas ideologias. Alguns argumentos são interessantes. Por exemplo, a defesa de uma visão pós-colonial, refrescada com teorias pós-modernistas, pode ter o seu apelo.

Obriga a uma auto-crítica sobre o silêncio de certos intelectuais quando houve clara deriva e manipulação das ideologias nacionalista e pan-africanista, para fins autoritários e de exclusão. Outros são falaciosos porque equacionam a África como apêndice da reflexão antropológica ocidental, agora vestida de linguagem politicamente correta, justificando uma tendência africana para a desordem, o conflito ou formas de gestão do poder desagregadoras e acéfalas. Por essa razão não é muito apropriado importar categorizações simplistas de pós-modernismo ou pós-colonialismo.

Seria um absurdo associar nacionalismo e pan-africanismo a comportamento autoritário. Mário de Andrade reprovava veementemente. Mas também admitiria, e a sua vida é um exemplo disso, que os dilemas da cidadania e inclusão já estavam presentes antes das independências. Amílcar Cabral foi um dos mais elaborados na articulação desses perigos.¹⁴ O trabalho biográfico exaustivo de Mário de Andrade sobre a obra de Cabral tinha como preocupação primeira a disseminação desses alertas. Os trabalhos de Claude Ake não deixam dúvidas sobre sua preocupação com o mesmo tema. Na compilação “African Intellectuals” Thandika Mkandwire et al, fazem uma acusação violenta à censura que essas ideologias acabaram provocando, bem como ao papel de Estados intolerantes, que barraram qualquer espaço ao pensamento autônomo.¹⁵ Porém, a associação de intelectuais a poderes autoritários deve fazer-nos lembrar a cumplicidade de alguns deles.

Este debate, curiosamente, está associado à definição de boa governança, como nos explica o mesmo Mkandawire. Durante o processo de preparação dos estudos prospectivos do Banco Mundial sobre África, em 1989, foram convocados vários acadêmicos africanos. No prefácio da obra final são reconhecidos como tendo sido os responsáveis por uma viragem no pensamento apresentado no estudo em relação a questões de governança. No grupo havia nomes como Claude Ake, Makhtar Diouf e Ali Mazrui. Esses acadêmicos convergiam sobre o fato de que, para superar o desafio do desenvolvimento, era preciso estabelecer relações Estado-sociedade que tivessem as seguintes características:

1. fossem desenvolvimentistas, no sentido de que permitissem uma gestão da economia que maximizasse o crescimento

- econômico, induzisse mudanças estruturais, e usasse recursos de forma eficiente, competitiva e sustentável;
2. fossem democráticas e respeitosas dos direitos cidadãos;
 3. e, socialmente inclusivas, providenciando condições dignas, e participação nos processos nacionais.¹⁶

Boa governança deveria ser entendida como a implementação desses três pilares, e não como depois acabou sendo popularizada.

Qualquer uma destas características tem a ver com o pensamento moderno. Ao comparar os renascimentos árabe e ocidental, Samir Amin explica que a relação com a religião foi fundamental no sucesso de um em relação ao outro. A laicidade do Estado, inspirada da Grécia antiga, permitiu ao Ocidente uma modernidade emancipatória, necessária para consolidar o capitalismo e a democracia. Já no caso árabe o renascimento do século XIX nunca foi para além dos parâmetros da religião muçulmana, não rompendo com conceitos tradicionais e restrições de liberdade.¹⁷ Pode-se dizer que toda a África batalha com problemas similares. Segundo Paulin Hountondji, ao olhar os ícones do passado, tem de se reconhecer deficiências no seu discurso modernista. “É preciso hoje apropriar-se dessa contribuição de maneira lúcida, crítica e responsável.”¹⁸

A popularização da democracia multipartidária, a partir do final dos anos 80, modificou consideravelmente a paisagem política no continente. Nos seus primórdios essa transformação foi provocada por um conjunto de fatores internos e externos: fim da guerra fria, mudança das relações do continente em termos econômicos e comerciais, isolamento internacional crescente, ajustamento estrutural, pressão para reformas institucionais, no campo externo; e no campo doméstico, exasperação pela falta de alternância, urbanização e aumento demográfico, juventude mais radical e desesperada, lutas pelos direitos da mulher, desigualdade crescente, aparecimento de movimentos cívicos.

Como observador atento, Mário de Andrade vivenciou estas transformações nos seus últimos anos de vida, entre Maputo, Praia, Paris e Lisboa. Preocupava-se com a restrição de liberdades na maior parte do continente. A intolerância e a bajulação provocadas pelo poder. Tinha horror ao cerimonial do poder. Mas nada lhe causava

mais desespero do que a exclusão de cidadania. Sendo ele mesmo uma vítima dessa prática política, podia observá-la como a hipocrisia mais evidente do suposto caráter nacionalista e pan-africanista de uma parte dos dirigentes africanos.

O número de países excluindo na base de origem, raça, etnia, religião ou filiação política foi-se estendendo. Se Amílcar Cabral fosse vivo, a uma dada altura, teria sido destituído de sua nacionalidade guineense. Como foram outros dirigentes nacionalistas importantes vivos. Mário de Andrade contentou-se com nacionalidades de empréstimo, praticando um pan-africanismo pragmático, que é cada vez mais raro.

O debate sobre a Ivoirité é apenas o cume de um problema mais vasto, que afeta quase metade dos países do continente. Os intelectuais têm de denunciar estas práticas e não podem esconder-se nas suas lucubrações datadas. Cada vez mais se reconhece que o mundo tem uma só atmosfera, economia, e também um direito internacional mais amplo, uma comunicação mais fluida. Isso também presume a necessidade de uma ética global. Uma ética que reconheça direitos de identidade baseados no princípio de que o desenvolvimento é para trazer mais oportunidades, ou seja, mais liberdade de escolhas.

Amartya Sen afirma que

“a liberdade é central para o processo de desenvolvimento por duas razões: 1) a razão avaliatória: a avaliação do progresso têm de ser feita verificando-se primordialmente se houve aumento da liberdade das pessoas; 2) a razão da eficácia: a realização do desenvolvimento depende inteiramente da livre condição de agente das pessoas.”¹⁹

A medição dessas duas razões de Sen pode ser feita pelo grau de cidadania e inclusão das sociedades modernas. Este é um debate africano. Este é um desafio para os intelectuais africanos. Para que filhos da África, como Mário de Andrade, não tenham que mandar um passaporte até à morte.

Bibliografia

Para uma bibliografia detalhada de e sobre Mário de Andrade ver: KAJIBANGA, Victor, “Mário Pinto de Andrade: subsídios para o estudo biográfico”, in MATA et al., 2000.

ACKERMAN, Robert John. *Heterogeneities. Race, gender, class, nation and State*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1996.

AKINDES, Francis. *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*. Dakar: Codesria, 2004.

AMARAL, Ilídio do. *Em torno dos nacionalismos africanos*. Memórias e reflexões em homenagem a Mário Pinto de Andrade (1928-1990). Porto: Granito, 2000.

AMIN, Samir. *Le développement inégal*. Paris: Maspero, 1976.

AMIN, Samir. “Modernité et interpretations religieuses” in *Africa Development*, vol XXIX, number 1, pp. 7-53. Dakar: Codesria, 2004.

ANDRADE, Mário Pinto. *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Dom Quixote, 1997 a.

ANDRADE, Mário Pinto. *Uma entrevista a Michel Laban*. Lisboa: JSC, 1997 b.

ANDRADE, Mário de, OLLIVIER, Marc. *A Guerra em Angola*. Lisboa: Seara Nova, 1974.

ANDRADE, Mário de. *Amílcar Cabral*. Paris: Maspero, 1980.

ANJOS, Jose Carlos Gomes dos. “Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde” in *Estudos Afro-asiáticos*. ano 25, nº.3, pp. 579-596. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2003.

AKE, Claude. *Democracy and development in Africa*. Dakar: Codesria, 1996.

APPIAH, K. A. *In my father's house: Africa in the philosophy and the order of knowledge*. New York: Oxford University Press, 1992.

CABRAL, Amílcar. *Unidade e Luta*. 2 vol. Lisboa: Seara Nova, 1977.

CARDOSO, Carlo. MACAMO, Elísio. PESTANA, Nelson. “Da possibilidade do político na África lusófona. Alguns subsídios teóricos” in *Cadernos de Estudos Africanos*. nº.3, pp. 7-26. Lisboa: CEA-ISCTE, 2002.

CHABAL, Patrick. DALOZ, Jean-Pascal. *Africa Works*. Disorder as political instrument, London: James Currey, 1999.

CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CREHAN, Kate. *Gramsci, cultura e antropologia*. Lisboa: Campo da Comunicação, 2002.

DIOP, Cheikh Anta. “L’unité d’origine de l’espèce humaine” in *Actes du colloque d’Athènes : Racisme science et pseudo-science*. coll. Actuel. pp. 137-141, Paris: Unesco, 1982.

HOUNTONDJI, Paulin. “Philosophie et politique. Pour une discussion avec Lansana Keita” in *Africa Development*. vol XXIX. number 1. Dakar: Codesria, 2004.

LONDSDALE, John. “*African studies, Europe and Africa*”. mimeo presented at AEGIS Conference, in London 30th June, 2005.

LOPES, Carlos. (ed). *A construção da nação em África*. Os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe, Colóquio INEP/Codesria/Unitar, Bissau: INEP. 1989.

LOPES, Carlos (guest editor). *Special issue on Amílcar Cabral*, African Identities. London: Routledge, 2005 a.

LOPES, Carlos. *Cooperação e Desenvolvimento humano*. São Paulo: UNESP, 2005 b.

MACEY, David. *Frantz Fanon: a biography*. New York: Picador, 2000.

MAFEJE, Archie. “*Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition*”. African Social Scientists reflections. part 1. Nairobi: Heinrich Boll Foundation, 2001.

MANDANI, Mahmood. *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. London: James Currey, 1996.

MATA, Inocência. PADILHA, Laura. *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*. Lisboa: Colibri, 2000.

MBEMBE, Achille. "Getting out of the ghetto: the challenge of internationalization". in *Codesria bulletin* 3-4. pp. Dakar: Codesria, 1999.

MBEMBE, Achille. "African modes of self-writing" in *Public Culture*. vol. 14. number 1. pp. 239-274. Duke University Press, 2000.

MKANDAVIRE, Thandika. "Good governance". in *D+C* number 10. Germany: D+C, 2004.

MKANDAVIRE, Thandika (ed.). *African Intellectuals*. London: Zed Books, 2005.

MUDIMBE, V. Y. *The idea of Africa*. London: James Currey, 1994.

OLUKOSHI, Adebayo/Francis Nyamnjoh. Editorial in *Codesria Bulletin* number 1-2 pp.1-2. Dakar: Codesria, 2004.

PEREIRA, José Maria Nunes. "O legado de Mário de Andrade" in *Estudos Afro-Asiáticos* nº. 19 pp.3-5. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 1990.

PILLAY, Suren. "The mask of race? Thinking about race after apartheid: A response to Fred Hendricks" in *Codesria Bulletin* number 1-2. pp. 4-7 Dakar: Codesria, 2004.

PIMENTA, Fernando Tavares. *Branços de Angola*. Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961). Lisboa: Minerva, 2005.

RIDLEY, Edgar J. *An African Answer*. The key to global productivity. Trenton: Africa World Press, 1992.

ROBINS, Steven. "The (Third) World is a ghetto? Looking for a third space between 'postmodern' cosmopolitan and cultural nationalism" in *Codesria bulletin* number 1-2 pp. 18-26 Dakar: Codesria, 2004.

SAID, Edward. *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia, 2004.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SHIVJI, Issa G. *The concept of human rights in Africa*. Dakar: Codesria, 1989.

SINGER, Peter. Um só mundo: a ética da globalização. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WHITAKER, Beth Elise. "Citizens and foreigners: democratization and the politics of exclusion in Africa" in *African Studies Review*. vol. 48. number 1. pp. 109-126. New Jersey: ASA

ZELEZA, P. T. *Manufacturing African studies and crises*. Dakar: Codesria, 2004.

Notas

¹ Este texto foi, inicialmente, uma palestra denominada Cheikh Anta Diop, proferida em dezembro de 2005 na Assembléia Geral do Codesria, Maputo.

² ANDRADE, Mário Pinto. *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: D. Quixote, 1997 a. p. 35.

³ ANDRADE, Mário Pinto. *Uma entrevista a Michel Laban*. Lisboa: JSC, 1997 b. p. 161.

⁴ DIOP, C. Anta. "L'unité d'origine de l'espèce humaine" in *Actes du colloque d'Athènes: Racisme science et pseudo-science*. Paris: Unesco. p. 138.

⁵ ANDRADE, Mário Pinto. *Uma entrevista a Michel Laban*. Lisboa: JSC. 1997. b. pp. 16-17.

⁶ MATA, Inocência e PADILHA, Laura. *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*. Lisboa: Colibri, 2000. p. 137.

⁷ PILLAY, Suren. "The mask of race? Thinking about race after apartheid: a reponse to Fred Hendriks" in *Codesria Bulletin* number 1-2. Dakar: Codesria, 2004. pp. 4-7.

⁸ Idem.

⁹ SAID, Edward. *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia, 2004. pp. 3-4.

¹⁰ MUDIMBE, V.Y. *The Idea of África*. London: James Currey, 1994.

¹¹ ANDRADE, Mário Pinto. *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: D.Quixote, 1997 a. p. 184.

¹² Idem. p. 186.

- ¹³ OLUKOSHI, Adebayo e NYAMNJOH, Francis. Editorial in *Codesria Bulletin* number 1-2. Dakar: Codesria, 2004. p. 2.
- ¹⁴ LOPES, Carlos. *Special Issue on Amilcar Cabral*. African Identities. London: Routledge, 2005. a.
- ¹⁵ MKANDAVIRE, Thandika. *African Intellectuals*. London: Zed Books, 2005.
- ¹⁶ MKANDAVIRE, Thandiza. “Good Governance” in *D+C* number 10: Germany D+C, 2004.
- ¹⁷ AMIN, Samir. “Modernité et interpretations religieuses”. In *Africa Development*. Vol.XXIX. number 1. Dakar: Codesria, 2004.
- ¹⁸ HOUNTONDJI, Paulin. “Philosophie et politique. Pour une discussion avec Lansana Keita” in *Africa Development*. Vol XXIX. Number 1. Dakar: Codesria, 2004. p. 104.
- ¹⁹ SEM, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 18.