

# O DEBATE PAN-AFRICANISTA NA REVISTA *PRÉSENCE AFRICAINE* (1956-1963)

*The Pan-Africanist debate in the journal Présence Africaine (1956 -1963)*

Muryatan Santana  
**BARBOSA**

 [m.barbosa@ufabc.edu.br](mailto:m.barbosa@ufabc.edu.br)

Universidade  
Federal do ABC  
São Bernardo do  
Campo, SP, Brasil

## RESUMO

Este artigo visa analisar o debate sobre o ideário pan-africanista na revista *Présence Africaine*, entre 1956 e 1963. Para isso, serão investigados, neste material, três grupos de fontes primárias: a) artigos autorais na revista relacionados ao tema; b) editoriais da mesma sobre o assunto; c) Atas do I (1956) e do II (1959) Congresso dos Escritores e Artistas Negros. Com essa pesquisa, buscam-se elementos para uma compreensão menos anacrônica de tal ideário em um momento crucial de sua possível consolidação como uma ideologia política pós-colonial. A tese que se desvela desse exame é que o debate sobre a personalidade africana teve ali papel central, visando aliar política e cultura em uma mesma interpretação do pan-africanismo.

**Palavras-chave:** pan-africanismo, *Présence Africaine*, descolonização, África, movimento da negritude.

## ABSTRACT

This article analyzes the debate on Pan-Africanist ideas in the journal *Présence Africaine*, between 1956 and 1963. For this, it will investigate three groups of primary sources: a) journal articles related to the theme; b) editorials on the matter; c) Minutes of I (1956) and II (1959) Congress of Black Writers and Artists. This research intends to find elements that provide a less anachronistic understanding of this ideology at the crucial moment of its possible consolidation as a postcolonial political ideology. The thesis that emerges from this examination is that the debate on the African personality played at that particular moment a central role, aiming at combining politics and culture in the same interpretation of Pan-Africanism.

**Keywords:** Pan-Africanism, *Présence Africaine*, decolonization, Africa, *Négritude* movement.

**A** pesquisa que deu origem a este artigo foi realizada no acervo da revista *Présence Africaine* que se encontra na biblioteca Florestan Fernandes, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, que possui cerca de cento e vinte e cinco exemplares da revista<sup>1</sup>. Visando uma delimitação no período estudado, restringimos esta pesquisa ao período entre 1956 e 1963. Quatro motivos justificam tal recorte. O primeiro deles é que este é o momento crucial nas disputas em torno do ideário pan-africano, enquanto ideologia de libertação nacional e quiçá pós-colonial. Afinal, foi o período em que ocorreu a grande maioria das independências nacionais africanas: Marrocos (1956), Tunísia (1956), Sudão (1956), Gana (1957), Guiné (1958), Benim (1960), Burkina Faso (1960), Camarões (1960), República Democrática do Congo (1960), Congo (1960), Gabão (1960), Chade (1960), República Centro-Africana (1960), Madagascar (1960), Mali (1960), Mauritânia (1960), Níger (1960), Nigéria (1960), Costa do Marfim (1960), Senegal (1960), Togo (1960), Serra Leoa (1961), Uganda (1961), Tanzânia (1961), Ruanda (1962), Burundi (1962), Argélia (1962), Quênia (1963). Em cada um destes processos de independência colocava-se a questão de como e de que forma esta libertação nacional específica seria (ou não) incorporada à luta pan-africana mais geral. Tais polêmicas podem ser observadas nas páginas da *Présence Africaine* (PA), particularmente, em seus editoriais. Uma segunda razão é que este foi um período de importantes eventos históricos dessa história pan-africana, os quais são noticiados na revista: a) *Conferência de Bandung* (1955); b) *Primeira Conferência Internacional dos Escritores e Artistas Negros* (Paris, 1956); c) *Segunda Conferência Internacional dos Escritores e Artistas Negros* (Roma, 1959); d) *Conferência dos Povos Africanos* (Acra, 1958); e) *Conferência dos Líderes de Estados Africanos* (Adis-Abeba, 1963). Em terceiro lugar, a referida datação termina com um evento fundamental da história do pan-africanismo: a formação da Organização da Unidade Africana (1963). Por fim, havia uma preocupação com as fontes, pois o acervo referido da Biblioteca Florestan Fernandes possuía quase todos os números da *Présence* no período citado.

### **Pan-africanismo, negritude e a *Présence Africaine***

O pan-africanismo nasceu da luta de ativistas negros na África e na diáspora americana em prol da valorização de sua coletividade. Sua marca inicial entre fins do século XVIII e início do século XX foi a construção de visões positivas e internacionalistas acerca de sua identidade étnico-racial, entendida como comunidade negra: africana e afrodescendente. Nessa primeira fase do movimento, destacam-se nomes como J. Horton, E. Blyden, S. Williams, J. Hayford, M. Garvey e W. E. Du Bois. Ocorreram nesse primeiro momento também os primeiros Congressos Pan-africanistas, começando pelo de Londres, em 1900. A partir de 1945, o pan-africanismo se transformou cada vez mais numa ideologia política associada das lutas de independência nacional e contra o neocolonialismo na África, tendo por lema básico os ideais de libertação e integração. Nesse segundo momento, fala-se do pan-africanismo mais como movimento político do que movimento de ideias (Esedebé, 1994). Nesse momento, sobressaíram-se outros intelectuais e ativistas de renome, como G. Padmore, A. Ashwood, C. R. James, C. A. Diop, L. S. Senghor, A. Césaire, F. Fanon, K. Nkrumah, N. Azikiwe, A. Cabral e J. Nyerere.

Por sua importância histórica e atualidade, esse movimento político e de ideias tem sido alvo de uma série de análises acadêmicas ao longo do século XX, sobretudo na segunda metade<sup>2</sup>. Afinal de contas, o pan-africanismo foi um dos ideários mais relevantes do pensamento político africano contemporâneo, ao lado do liberalismo e do marxismo, geralmente mantendo relações com tais doutrinas por questões de proximidade político-ideológicas.

No entanto, sua originalidade e diversidade é algo que merece ser destacado, como se faz neste artigo e nos trabalhos clássicos sobre o tema<sup>3</sup>. Nesse sentido, este artigo visa criar elementos para um estudo empírico sobre o ideário pan-africano nas páginas da mais prestigiosa revista do “mundo negro” (referência de época à junção simbólica da África com suas diásporas) no século XX: *Présence Africaine*.

A *Présence Africaine* foi uma das revistas mais respeitadas na segunda metade do século XX. Ela continua em circulação. Seu nome original era *Présence Africaine: Revue Culturelle du Monde Noir*. Criada em 1947, foi a culminação bem-sucedida de uma série de tentativas anteriores de estudantes negros, antilhanos e africanos que moravam em Paris na década de 1930 em fundar uma revista que pudesse exprimir uma visão positiva da identidade negra, como já havia ocorrido de forma efêmera com publicações anteriores, tais como a *Légitime Défense* (1932) e a *L'Étudiant Noir* (1934). No imaginário dessas revistas, já pesavam alguns elementos marcantes que seriam temas fulcrais da negritude francófona então nascente: a) uma visão diaspórica do negro; b) a necessidade de o negro se colocar como ser autêntico e sujeito de sua ação social; c) a reivindicação da liberdade criadora deste; d) a volta às raízes africanas (Munanga, 1988). São os temas fundamentais que definiam a literatura negra francófona como literatura engajada nas décadas de 1940 e 1950 (WAUTHIER, 1973, p. 154).

A *Présence Africaine* tinha em seu grupo coordenador a liderança de Alioune Diop (Senegal) e sua esposa, Christiane Diop (Senegal), contando com a colaboração de alguns dos principais nomes do movimento da negritude francófona, como Aimé Césaire (Martinica), Jacques Rabémananjara (Madagascar), Leopold Sédar Senghor (Senegal), Léon-Gontran Damas (Guiana Francesa) e Aké Loba (Costa do Marfim). Participaram também do grupo inicial da *Présence*: Paul Nizer (Ilhas Guadalupe), Guy Tirolie (Ilhas Guadalupe), Bernard Dadié (Costa do Marfim), Apithy (Daomé) e Behanzin (Daomé) (Graf, 2001). Nessa empreitada, esses jovens escritores conquistaram o apoio de intelectuais de prestígio à época, como André Gide, Richard Wright, Albert Camus, Emmanuel Mounier, Marcel Griaule, Théodore Monod, Michel Leiris, Georges Balandier e Jean Paul-Sartre. Em 1949, o grupo da *Présence* formou também uma livreria e uma editora, que é desde então parte da atmosfera intelectual parisiense. Vale lembrar que o pós-Segunda Guerra foi um momento de intensa produção cultural em Paris, onde surgiram concomitantemente outras revistas de renome na mesma época da *Présence*, como a *Les Temps Modernes* (1945) e a *Critique* (1947) (MOURALIS, 1992, p. 4).

Nas palavras de J. Rabémananjara, um dos fundadores e diretores da revista, a *Présence* visava recriar o orgulho pela cultura africana a partir de uma iniciativa intelectual que buscava a renovação, a ilustração e a criação de novos valores ao

“mundo negro”. Algo que, para Alioune Diop – editor da revista entre 1947 e 1980 – implicava a luta contra o colonialismo e a assimilação ocidental (JULES-ROSSETTE, 1992, p. 18-19).

Nessa perspectiva ampla, não por acaso, estavam integrados os dois sentidos básicos e complementares do termo negritude, conforme abordados por K. Munanga (1988, p. 44-47). O primeiro era a noção que dominava antes da Segunda Guerra Mundial, desenvolvida principalmente por A. Césaire (*Cahier d’un retour au pays natal*, 1939). Aí, a negritude era o simples reconhecimento do fato de ser negro. Uma aceitação de seu destino, história e cultura, enquanto princípios formadores de uma identidade negra positiva e orgulhosa. Posteriormente, Césaire sintetizou tal ideia no conceito de “personalidade cultural africana”, cujos aspectos primordiais seriam a identidade, a fidelidade e a solidariedade para com os povos negros de todo o mundo. O segundo sentido da negritude resultou de um processo que, aos poucos, alterou este significado inicial até ganhar uma dimensão política próxima àquela do pan-africanismo da época: como luta pela emancipação dos povos negros contra o colonialismo e assimilação ocidental. Afinal, só com tal emancipação poder-se-ia de fato falar em assunção da negritude.

Publicados no imediato pós- Segunda Guerra Mundial, os números iniciais de *Présence Africaine*, entre 1947 e 1950, traziam características de ambas as definições da negritude citadas. Não por acaso Senghor (1992, p. xi) afirmou que a *Présence* foi um “instrumento” da negritude francófona à época, ou seja, fins da década de 1940 e década de 1950. Os poemas de L. S. Senghor, *Chant de initié* (n. 1, nov. dez., 1947), *Congo* (n. 4, 2º trim., 1948), *La phrase ensemble* (n. 4, 2º trim., 1948), *Le Kaya-Magan* (n. 5, 1º sem., 1949), em particular, mostram essa primeira perspectiva da *negritude*. Nesse sentido, proclama os valores culturais do mundo negro ali presentes, especialmente aqueles estereotipados pelo Ocidente. No poema *Congo*, por exemplo, o autor retoma as imagens comuns de África para celebrá-las, em vez de negá-las. Daí sua referência aos crocodilos, aos tambores, aos ritmos, aos corpos sexualizados (Senghor, 1948, p. 168-170). Analistas como Bernard Mouralis (1992, p. 6) e J. Howlett (1958, p. 146), por sua vez, destacaram que tais números iniciais da *Présence* já possuíam um teor anticolonialista germinal, voltado para a defesa da consciência negra e para a formação de um universalismo humanista. É o que se poderia observar de artigos como os de A. Diop (*Niam n’goura ou les raisons d’être de Présence Africaine*, no 1, nov-dez. 1947), Sartre (*Présence noire*, no 1, nov-dez. 1947) e Balandier (*Le noir est un homme* no 1, nov-dez. 1947).

Em verdade, vê-se uma mudança temática gradual em termos cronológicos. De um modo geral, o primeiro sentido da negritude é mais comum até 1955, enquanto que o segundo sentido, mais próximo do pan-africanismo mais programático, torna-se dominante posteriormente.

Em 1956, ano que se inicia nossa análise, o comitê editorial da *Présence* era formado pelos seguintes intelectuais: M. A. Adandé, S. O. Biobaku, A. Biyidy, A. K. Busa, A. Césaire, R. Codjo, B. Dadié, René Depestre, A. Diop (editor-chefe), B. Fele, A. Franklin, K. Paulin Joachim, J. Ki-Zerbo, Sengat-Kuo, D. Mandessi, Nicol Davidson,

Nyunai, J. Rabemananjara, Ray Autra, A. Sdaji, A. Wade. São eles que respondem, portanto, pelos editoriais da *Présence Africaine* (PA), que serão comentados e analisados nas próximas páginas.

Vale lembrar que, nessa época, estava-se num momento de ebulição política da luta anticolonialista e anti-imperialista. É verdade que, em 1956, ainda não havia países independentes na África subsaariana, pois o primeiro seria Gana em 1957. Porém, os movimentos pela Descolonização Africana já eram uma força política poderosa e quase incontrolável em muitos destes países, como Senegal, Congo, Nigéria, Guiné e do próprio Gana. Não por acaso estávamos próximos do “ano glorioso” de 1960, quando dezesseis países africanos adquiriram a sua independência, particularmente na África ocidental. Vale lembrar também que, em 1956, tinha acabado de ocorrer a Conferência de Bandung (1955), que é o marco fundador do “Terceiro Mundo” enquanto bloco político.

Neste contexto se realizou o I Congresso dos Escritores e Artistas Negros (1956), que será analisado aqui de forma mais detalhada, pois as atas principais deste encontro foram publicadas na PA<sup>4</sup>. Tratava-se de um evento intelectual e político de destaque naquele momento efervescente da política africana.

## **O I (1956) e o II (1959) Congresso dos Escritores e Artistas Negros**

Os exemplares em análise sobre tal temática são os de número 8, 9 e 10, que foram publicados conjuntamente na PA em Novembro de 1956. A importância desse momento histórico era certamente percebida pelos participantes do evento, como pode-se atestar do editorial de um dos exemplares, quando este diz: “Este Congresso é um grande evento na consciência do mundo”<sup>5</sup> (*Présence Africaine*, 1956a, p. 5-6). O mesmo editorial explica por que um Congresso de Cultura faria sentido em uma época tão efervescente quanto a década de 1950:

Nos seja permitido, entretanto, retomar a justificativa de nossa preocupação com a cultura (...). Com efeito, a cultura (hoje) se torna um formidável instrumento de ação política, no mesmo momento em que tem ambição e vocação para inspirar à política.

A cultura a serviço da política comum não é um fenômeno novo. Os políticos sempre fizeram uso da cultura e da espiritualidade para encontrar uma base e um reforço para a sua autoridade (...). Mas a cultura criativa rejeita qualquer subordinação e está determinada a cumprir plenamente as suas próprias responsabilidades, das quais a principal é manter a liberdade de expressão (...) a cultura é meramente o esforço vital através do qual cada raça e cada indivíduo, por sua experiência e aspirações, seu trabalho e reflexões, reconstruem um mundo cheio de vida, pensamento e paixão, inspirando a ter mais sede do que nunca pela justiça, o amor e a paz (...) Isso deixa claro que, de nossa parte, temos duas tarefas primordiais:

I) Apresentar diante da audiência mundial a expressão de nossas culturas originais, na medida em que interpretem a vida presente de nossos povos e nossa personalidade;

II) Reflectir de volta aos nossos próprios povos a imagem de suas aspirações, sua experiência e suas alegrias, iluminadas pelas experiências, alegrias e esperanças do mundo.

Em suma, tornar a nossa cultura uma força de libertação e de solidariedade e, ao mesmo tempo, o cerne da nossa personalidade interior. (*Presence Africaine*, 1956a, p. 5-6).

Vários pontos merecem aí destaque. Primeiramente, cabe ressaltar a compreensão da PA da questão da cultura como uma força de libertação e solidariedade. Não apenas no sentido de que ela seja algo a ser instrumentalizado pela força política, por exemplo, das independências africanas, mas como um fenômeno com potencial próprio, desde que vivenciado pelos indivíduos, ou seja: a “cultura criativa”<sup>6</sup>.

A cultura é aí definida, portanto, como a força vital pela qual cada raça e indivíduo se expressam. Mas em que sentido se está aqui falando em “raça”? A PA se expressa em primeira pessoa: a raça negra. Fala das “nossas culturas originais”, “nosso povo” e “nossa íntima personalidade”. E, afinal de contas, tratava-se de um Congresso de escritores e artistas negros! Mas em que sentido poder-se-ia falar de uma única “presença”<sup>7</sup> afro-negra, que permearia os africanos e os afrodescendentes da diáspora? Como se verá em breve, este é um dos temas mais controversos do referido Congresso, cujas comunicações serão publicadas como artigos na PA em referência (8, 9, 10).

A tal “presença” afro-negra é algo relevante para esta pesquisa, visto que tal teoria justificaria uma percepção unitária da questão negra na África e na diáspora. Uma boa caracterização desta temática pode ser encontrada em dois ensaios clássicos: a) L. S. Senghor. *The spirit of civilization or the laws of African negro culture*; b) Aimé Césaire. *Culture and colonization*.

O artigo de L. Senghor é um exemplo cativante de uma interpretação generalista desta suposta unidade cultural, africana e negra. De fato, tratava-se de uma exposição sintética de sua teoria da negritude, que se tornou alvo de diversas críticas (dentro e fora da África) por seu suposto caráter “essencialista”, desde fins da década de 1950<sup>8</sup>. O nome da exposição já diz muito: “O espírito de uma civilização ou as leis da cultura negro-africana”. Tratava-se de uma civilização e de uma cultura negro-africana, no singular. Para o poeta senegalês, esta civilização seria a marca original de um Ser próprio, cujas características fundantes estão em sua relação particular com o meio circundante africano. Ali, ele viveria em estreita relação com a Natureza e seu “Cosmos”. Segundo o próprio:

Tem sido dito que o Negro é um homem da Natureza. Por tradição, ele vive da terra e com a terra, dentro e pelo Cosmos. Ele é sensual, um ser com sentidos abertos, sem intermediário entre sujeito e objeto, ele mesmo ao mesmo tempo sujeito e objeto. Ele é, em primeiro lugar, sons, aromas, ritmos, formas

e cores; eu diria que ele é um toque, antes de ser o olho, tal qual o branco europeu. Ele sente mais do que vê; ele se sente. É em si mesmo, em sua própria carne, que ele recebe e sente as radiações que emanam de todos os objetos existentes. Estimulado, ele responde ao chamado, e abandona-se, passando do sujeito para o objeto, do Eu para Ti sobre as vibrações do Outro: ele não é assimilado: ele assimila a si mesmo com o outro, que é o caminho certo para o conhecimento. (SENGHOR, 1956, p. 52).

Ou seja, existiria uma essência e, portanto, uma autenticidade do Ser africano. Uma ontologia particular do mundo, cuja experiência abriria as portas para a verdadeira universalidade. E, para os negros da diáspora, quanto mais consciente este processo de retomada fosse, maior seria o seu valor cultural e existencial. Para o autor, tratar-se-ia de um processo semelhante ao que, por exemplo, teria reanimado a cultura europeia no Renascimento, quando esta se apropriou do mundo greco-romano.

As falas de Senghor sempre causaram polêmica, particularmente na África. Isso ocorria não apenas pelo teor de argumentação, mas também pelas referências e forma de exposição do autor. Dessa vez não foi diferente. Numa passagem desta comunicação, por exemplo, Senghor cita positivamente Arthur de Gobineau (o famoso racista científico do século XIX) em sua definição do negro: “as the being who is most energetically affected by artistic emotion” (SENGHOR, 1956, p. 52). Imaginemos que ele aceite tal interpretação. Mas por que citar Gobineau num congresso como aquele, de escritores e artistas negros? Tratava-se de uma evidente provocação. Felizmente, os exemplares referidos da PA (8, 9, 10), além dos textos principais das conferências, publicaram resumos dos debates ali ocorridos, após as colocações do poeta senegalense.

A discussão se divide em dois grupos com opiniões divergentes sobre o tema. O primeiro deles, formado por Senghor (Senegal), N. Damz (Dahomey) e Césaire (Martinica), defendia a existência de uma cultura africana comum à África e à diáspora, ainda que se poderia dividir esta unidade geral em particularidades (regionais, nacionais, locais) ou mesmo singularidades (dos indivíduos). O segundo grupo era formado por R. Wright (E.U.A.), J.S. Alexis (Haiti), F. Agblemagnon (Togo), L. Achille (Martinica). Eles demonstram forte resistência a tais apontamentos, observando que a cultura seria, antes de tudo, uma expressão de certas particularidades. O grau de discordância é mutável. Senghor é o mais generalista em sua interpretação e opiniões, enquanto que R. Wright parece ser um dos mais particularistas, negando a validade de qualquer argumento em torno de uma civilização ou cultura comum negro-africana (*Présence Africaine*, 1956b, p. 65-83).

Mas este não é o único tema controverso surgido logo no início do Congresso, como se pode observar da querela do dia seguinte, quando se estabeleceu uma polêmica em torno da tese apresentada por A. Césaire: *Culture and colonisation*.

O cerne da disputa foi o conceito de situação “semicolonial”, com a qual Césaire define o contexto dos afro-americanos nos E.U.A. Dois membros da delegação

estadunidense (J. A. Davis e M. Cook) se colocaram frontalmente contra o argumento. Chegaram a se dizer pessoalmente ofendidos. E, ao fazê-lo, deitam críticas ao próprio conceito de “raça negra”, que justificaria a existência do Congresso (*Présence Africaine*, 1956b, p. 216-221).

Ao final das colocações – contra e a favor de sua tese –, Césaire retoma seu ponto de vista, de forma sucinta. Afirma que o termo “semicolonial” não seria pejorativo. Ele buscaria apenas definir um contexto que lembraria a situação colonial africana, embora não o seja completamente. Ou seja, a situação colonial os construiria como “negros”, embora esta identificação seja sentida e vivenciada de forma diferenciada. Mas, para além disso, diz Césaire, haveria uma mesma origem civilizacional que também os aproximaria, ainda que de forma remota. Aqui, o poeta martiniquense destaca que tal afirmação não significaria retomar o racismo científico do século XXI. Tratar-se-ia apenas de apontar para uma unidade comum, mesmo que hoje muito diversa. Segundo o próprio, seria o mesmo tipo de conceito que justificaria a utilização de outros termos comuns que não seriam vistos de forma polêmica, como “civilização europeia” ou “hindu” (*Présence Africaine*, 1956b, p. 226-228).

Apesar das colocações de Césaire, as controvérsias voltariam nos dias seguintes do Congresso, entre 21 e 22 de setembro (1956). O poeta então retoma sua argumentação. Primeiro reafirma seu ódio ao racismo e qualquer ideia de raça pura. Diz que não há unidade do negro, do ponto de vista biológico. Mas haveria uma do ponto de vista “social” e “cultural”. “Cultural” no mesmo sentido generalista (como unidade na diversidade) que se usaria em relação à “cultura europeia”. “Social” na medida em que a raça existiria como um produto da interação entres as pessoas e sociedades. Isso criaria preconceitos e discriminação, mas também solidariedade e unidade, que justificariam o uso do termo “negro” que se fazia no Congresso (*Présence Africaine*, 1956b, p. 381-382).

L. Senghor também retoma a palavra para dizer que existiriam laços fortes entre africanos e a diáspora. Estes, diz ele, não seriam apenas políticos, mas também culturais, reforçando seu argumento anterior (*Présence Africaine*, 1956b, p. 384).

Essa última colocação é retomada pelo conhecido físico e historiador Cheikh Anta Diop. Diz o autor que a África seria fruto de ambientes geográficos e históricos distintos dos europeus. E que isso, em última instância, é que teria produzido a unidade e também as diferenças de que se falava entre os dois grupos populacionais. Outra coisa seria a “cultura nacional”, que se estaria ali buscando pensar, pois esta seria mais coesa e homogênea. Algo que poderia ser criado na África, mas que ainda não existia plenamente (1956b, p. 383).

Por fim, R. Wright, o já famoso escritor estadunidense, aproveita a colocação de C. Diop sobre a cultura nacional para expor mais uma vez seu ponto de vista. Diz ele que o negro americano por vezes é incompreendido em seu diálogo com os africanos porque eles teriam outra cultura nacional. Não se trataria de superioridade ou inferioridade, mas de diferença. E tal discrepância seria a marca da contenda ali ocorrida, que não seria necessariamente conflituosa (*Présence Africaine*, 1956b, p. 384).

Em suma, pelo que se pode observar das atas do referido I Congresso, parece ter ocorrido ali, de fato, uma incontornável divergência de opiniões acerca dos temas centrais em debate. De um lado, temos um grupo de intelectuais africanos e de autores da diáspora mais ligados ao grupo da *Présence* (Césaire e Senghor, sobretudo), que tendem a buscar uma visão de unidade cultural entre africanos e os afrodescendentes. De outro, temos outro grupo da diáspora, em particular, estadunidense, que não veem como se poderia justificar a existência dessa relação cultural mais profunda. Para eles, tratar-se-ia ali de uma unidade política, que não se solidificaria por uma unidade cultural.

Tratava-se, sem dúvida, de uma querela relevante para o tema que aqui nos interessa: o debate pan-africanista entre 1956-63. Pelo que se pode observar das atas do referido Congresso, havia ali mais disputas do que consensos, pelo menos em 1956.

É interessante observar como este debate desaparece das atas do II Congresso dos Escritores e Artistas Negros que ocorreu em Roma apenas três anos depois, em 1959.

Algumas características internas do Congresso de 1959 são diferentes do Congresso de 1956, e por isso merecem atenção. Em 1956, o evento ocorreu em quatro dias. A estrutura era a seguinte: apresentavam-se as comunicações e logo após ocorriam os debates públicos, em que todos podiam participar. Em 1959, tal modelo foi alterado. O trabalho preparatório se intensificou a partir das comissões específicas (literatura, ciência política, linguística, história, filosofia, sociologia, teologia, técnicas e medicina, artes). Ademais, após as comunicações, não ocorreram mais os debates públicos de outrora. Os embates ficaram restritos aos membros das comissões, que redigiram as resoluções gerais do Congresso que eram apresentadas ao final do evento.

É evidente que, com tal mudança, a organização da PA pretendia que o Congresso de 1959 fosse menos controverso e mais propositivo do que o de 1956. Infelizmente, na medida em que não foram publicadas as atas completas das comunicações apresentadas, é difícil saber se o objetivo pretendido foi plenamente realizado. Porém, seja como for, em relação às comunicações que foram escolhidas para serem publicadas, pode-se afirmar que, no II Congresso em análise, parece ter havido com efeito posições mais alinhadas com essa visão geral da direção da PA. As diferenças são de tom, mas não de conteúdo. É o caso de ensaios que se tornaram clássicos do pan-africanismo da época, como: a) Cheikh Anta Diop, *African cultural unity*; b) J. Rabemananjara. *The foundation of our unity arising from the colonial epoch*; c) Frantz Fanon. *The reciprocal basis of nation cultures and the struggles for liberation*; d) Eric Williams. *The political leader as a man of culture*; e) Sékou Touré. *The political leader considered as the representative of a culture*; f) Aimé Césaire. *The man of culture and his responsibilities*; g) E. M. Mphahlele. *Negro culture in a multi-racial society in África*; h) Senghor. *Constructive elements of a civilization of African negro inspiration*. Nesse sentido, cabe destacar as próprias palavras da *Présence* quando explicita tal mudança de caráter do II Congresso em relação ao I:

Nosso primeiro Congresso, em 1956, tinha este tema central: a crise da cultura negra. Nossa principal preocupação à época foi apontar as causas responsáveis por esta crise e dissipar concepções ambíguas (...)

Este ano nossa preocupação tem um caráter menos crítico e mais construtivo. Em 1956, nós diagnosticamos a doença; em 1959, nós propusemos um remédio: que nossos povos devem trabalhar e lutar de forma unida (...)

Sim, nós temos elementos comuns em nossas aspirações, em nossa condição, em nosso conhecimento do passado: elementos numerosos o suficiente para reivindicar a Unidade da Cultura Negra. (*Présence Africaine*, 1959a, p. 10).

## Pan-africanismos

Entre 1956 (data do I Congresso) e 1959 (data do II Congresso), ocorreram também muitos eventos contextuais significativos para o objeto em análise. Na África, além das independências já ocorridas de Marrocos (1956), Tunísia (1956), Sudão (1956), os primeiros países da África subsaariana tinham conquistado a sua independência: Gana (1957) e Guiné (1958). Vale dizer, sob a liderança de dois ícones da luta pan-africana, respectivamente, Kwame Nkrumah (1909-1972) e A. Sekou Touré (1922-1984). Concomitantemente, em 1958, foram realizadas duas Conferências de relevo para a formação da ideologia e da luta pan-africana de época: a) Conferência dos Povos Africanos; b) Conferência dos Estados Independentes da África (Etiópia, Gana, Libéria, Líbia, Marrocos, Sudão, Tunísia e Egito), ambas realizadas em Gana, sob a liderança de K. Nkrumah.

Por estas e outras razões, as ideias de Nkrumah se tornaram muito influentes à época. Para o líder ganense, tratava-se de imaginar uma luta política independentista mais ampla e radical, que promovesse a formação de unidades nacionais mais poderosas do que as que saíam das fronteiras herdadas pelo sistema colonial. O pensamento de Nkrumah foi condensado em obras clássicas, como *“Neocolonialismo: fase superior do imperialismo”* (1965). Ali, ele defendeu que o neocolonialismo era um imperialismo sem colonialismo que poderia se manter pela “balcanização” e posterior “satelização” das antigas colônias, agora formalmente independentes. Esse domínio se faria basicamente pela economia, através da defesa dos interesses capitalistas externos e seus sócios internos. Isso levaria, por sua vez, ao domínio político, cultural e, quando necessário, militar. Contra o neocolonialismo, dizia ele, dever-se-ia construir um campo político amplo em defesa da unidade e da integração africana, do ponto de vista territorial, econômico, cultural, energético e político. Isso, para ele, era o pan-africanismo, tido como o único caminho pelo qual os países africanos, especialmente os de pequeno porte territorial e econômico (como Gana, sua pátria), poderiam sobreviver diante das pressões neocoloniais (NKRUMAH, 1967, p. VII-XIII).

Não resta dúvida de que, em 1959, na época do referido II Congresso, o grupo dirigente da PA estava compromissado com tal perspectiva mais radical do pensamento e da ação de Nkrumah – algo que fica evidente, por exemplo, na edição da revista de fevereiro-março de 1957, que é inteiramente dedicada à independência de Gana e à celebração da ação política do seu líder máximo.

No entanto, entre 1960 e 1964, ocorreram dezessete independências nacionais africanas, em especial na África francófona. Isso, sem dúvida, dificultou a ação conjunta de um pan-africanismo radical como propunha Nkrumah. Sobretudo porque muitos líderes das novas nações africanas viam o projeto deste líder como uma espécie de colonialismo interno africano, em que os estados já independentes (como Gana) pretendiam anexar territorialmente os recém-independentes. Por isso, no geral, embora houvesse certo consenso à época quanto à necessidade de construção da unidade africana, não havia concordância em como esse processo de integração deveria ser realizado. Ademais, a partir dos Congressos Pan-africanos, em Kumasi (1953), Accra (1958), Monróvia (1959) e Addis Abeba (1960), o desafio da descolonização e o confronto entre Leste e Oeste abalariam ainda mais o cenário político e diplomático, dando origem a duas vertentes de pan-africanismo: o Grupo de Casablanca (1961) e o Grupo de Monróvia (1962) (KODJO & CHANAIWA, 2010, p. 924). Por fim, vale lembrar também da Guerra da Argélia e da tragédia do Congo, com a deposição e assassinato brutal de Patrice Lumumba, em 1960, ambos fatos relevantes para antagonizar ainda mais as tensões político-ideológicas no continente<sup>9</sup>. Esses são *elementos contextuais importantes para esta pesquisa*.

Como é notório, as divisões foram ali profundas, e quase exterminaram com a ideia de uma unidade pan-africana.<sup>10</sup> O Grupo de Casablanca tinha por membros Gana, Guiné, Egito, Mali, Sudão, Líbia, Tunísia e o governo argelino no exílio. Ele reunia aqueles dirigentes africanos mais militantes do pan-africanismo radical, do socialismo e do não alinhamento, preconizando a planificação e uma centralização do desenvolvimento econômico, um sistema de defesa e de segurança em esfera continental e a defesa e restabelecimento dos valores culturais africanos. Eram favoráveis a uma integração rápida com forte unificação política, tal qual idealizado por K. Nkrumah. Tratava-se do chamado “pan-africanismo maximalista”, como preferem alguns analistas. O Grupo de Monróvia era formado pelo Congo, Senegal, Costa do Marfim, República Centro-Africana, Etiópia, Mauritânia, Benim, Gabão, Níger, Alto Volta, Chade, Madagascar, Camarões, Libéria e Serra Leoa. Esse grupo era favorável a uma confederação mais maleável de Estados africanos, soberanos e independentes, potencializando uma participação e uma cooperação voluntárias no âmbito dos intercâmbios culturais e da interação econômica. Os seus membros eram particularmente inflexíveis no tocante ao respeito pela soberania e pela integridade territorial de cada Estado, desconfiando das ambições de certos líderes do Grupo de Casablanca. Este era o chamado “Pan-africanismo minimalista”, de viés liberal, cujos principais defensores eram N. Azikiwe, da Nigéria, L. Senghor, do Senegal, e Félix Houphouet Boigny, da Costa do Marfim (ASANTE & CHANAIWA, 2010, p. 877)<sup>11</sup>.

A melhor documentação sobre o posicionamento da PA a respeito dessa divisão não está na época do II Congresso, em 1959, mas sim, por exemplo, na revista de número trinta e um de abril de 1960. A opinião abaixo expressa é da comissão editorial da *Présence*:

A questão da Independência em geral para todo o continente é um tema do dia, mas isso não deve ocultar o aspecto menos visível – e mais espinhoso – que é o problema de construir o

futuro da África. Estamos nos referindo aqui ao movimento pela unidade do continente e de luta contra a balcanização, e nessa conexão não podemos demorar muito, como disse o Dr. Nkrumah, que, na Conferência de Acra em abril, chamou a atenção para os perigos reais – e já a todos visíveis – da determinação das potências ocidentais para resistir ao movimento em direção à unidade africana.

Não se pode negar que levar os novos Estados africanos a pactos e alianças, como o Acordo de Mercado Comum, que cria divisão na Europa e mantém a Guerra Fria viva, significa afastá-los de sua missão e vinculá-los a uma política que os distrai da tarefa imediata que eles têm que executar.

A balcanização para a África negra significaria uma espécie de morte para a independência. É a retaliação dos imperialistas que, forçados agora a satisfazer a reivindicação nacional de soberania, buscam separar essa soberania em fragmentos e, assim, recuperar toda a sua influência formal e seu poder de prejudicar (*Presence Africaine*, 1960a, p. 108).

Para o grupo da PA, portanto, se estava num momento decisivo da luta pan-africanista, justamente pela eminência de novas independências nacionais. Para eles, seria preciso acelerar o trabalho político pela união africana, sem o qual se recairia na chamada “balcanização” e, conseqüentemente, no neocolonialismo<sup>12</sup>. Seria, pois, necessário construir politicamente um modelo regionalista que possibilitasse o nascimento de uma nova África, um país-continente. Em suas palavras: os Estados Unidos da África (*Présence Africaine*, 1959b: 3). Nesse sentido, dever-se-ia trabalhar politicamente visando garantir a unidade africana. Nkrumah sintetizou esse ponto de vista numa frase que ficou famosa à época: “Procurai primeiro o reino político, e todo o restante lhe será dado em suplemento” (MAZRUI, 2010, p. 125).

Esse posicionamento fica evidente nos ensaios e artigos dos colaboradores mais próximos da *Présence* nesse período. Um dos exemplos está nas colocações de Cheikh Anta Diop por conta de uma entrevista que este realizou – junto a outros membros da revista – com o então Ministro do Interior da Federação do Mali (Grupo de Casablanca), Madeira Keita. A fala foi publicada na *Présence* de número 30, de fevereiro-março de 1960. Ali, Diop fala explicitamente da necessidade de que a África caminhasse para a construção de um projeto federalista que criasse um poder único aliando unificação política, econômica e cultural (DIOP *et al.*, 1960, p. 46-47).

Todavia, a *Présence* nesse período não se limita a repetir os slogans da ala pan-africanista mais radical. Na revista, podem-se também ler opiniões divergentes e críticas de tal visão do pan-africanismo, mostrando seu caráter democrático. Um dos mais persuasivos é Nnamdi Azikiwe (Zike), então governador geral da Nigéria (Grupo de Monróvia), nos seguintes artigos: a) *Nigeria in world politics* (*Présence Africaine*, v. 4/5, n. 32/33, 1960); b) *The future of Pan-africanism* (*Présence Africaine*, vol.12, no. 40, 1962). No primeiro artigo citado, por exemplo, Zike defende que o pan-africanismo

deveria, sim, lutar pela unidade africana. Todavia, deveria fazê-lo a partir da integração gradual dos povos africanos, e não pela ação política de certos líderes.

Em outras palavras, os pré-requisitos da integração política na África são a integração econômica e social dos povos africanos. Caso contrário, estaremos precipitando uma crise que irá encontrar líderes africanos enganando-se pela liderança de um povo que não é apenas estranho a si mesmo, mas que não está preparado para tal revolução social. Isso seria desastroso para os ideais do pan-africanismo que todos nós, como verdadeiros nacionalistas, temos propagando por todos esses anos (AZIKIWE, 1960, p. 30).

Por outro lado, deve-se notar uma questão interessante nas páginas da *Présence* da mesma época. Como dito, não resta dúvida de que o grupo da PA é mais aproximado da visão pan-africana do Grupo de Casablanca, que preconizava um projeto *político* de integração africana. Todavia cabe destacar que, entre 1960 e 1963, em diversas passagens dos editoriais da PA (assim como nos artigos de intelectuais mais próximos ao núcleo da revista), fala-se de uma outra percepção do pan-africanismo, que enfatiza mais a importância que a *cultura* teria nesse ideário. Os melhores exemplos dessa posição estão nos editoriais da *Présence* que defendem uma visão da cultura estritamente associada à política e vice-versa. Não à “política ordinária”, vale dizer, mas à política verdadeiramente libertadora e descolonizadora. Um exemplo marcante:

Pois não é o desejo de seus inimigos (das lideranças africanas) transformar essa independência em uma mera paródia? Se tal designio deve ser combatido desde o início, uma dessas tarefas, tanto para os que estão em cargos oficiais quanto para todos aqueles patriotas marcados por um senso de consciência, será lutar, sob a influência da convicção pessoal, para criar uma sociedade humana cujo significado e magnetismo serão tais que os africanos ou malgaxes reconhecerão neles sua própria imagem, e se sentirão automaticamente à vontade para se misturar naturalmente com todos os seus irmãos-cidadãos, dos ministros até os mais humildes aldeões.

É compreensível que tal resultado implique uma multiplicidade de fatores convergentes. E um dos decisivos será certa harmonização das atividades culturais com as políticas.

Pode-se dizer, com efeito, que este fator encarna a verdadeira definição de “descolonização”, se – como enfatizamos – é correto dizer que a característica fundamental do colonialismo está na separação deliberada dos dois conceitos (o cultural e o político), e na vontade de transformar aqueles que são colonizados em seres condenados a viverem e se moverem por uma condição humana completamente desligada de qualquer ligação direta com as iniciativas e as ambições de seus próprios povos.

Se a independência, uma vez recuperada, significa algo mais que uma concha vazia ou um pretexto para se apegar ao antigo sistema colonial, os atos políticos pressupõem necessariamente uma base cultural. Agora está claro que a interdependência dos dois conceitos é de tal modo que, ao mesmo tempo que torna a política essencialmente uma questão cultural, dota a cultura de um significado e de demandas inevitavelmente políticas. (*Presence Africaine*, 1960b, p. 5-6).

Em suma, para a *Présence*, a separação entre cultura e política faz parte de uma visão colonizada destes conceitos. Mas qual seria o elo entre política e cultura que formaria esta nova política: “verdadeiramente descolonizadora”? Parece que é nesse ponto que ganha destaque o conceito de “personalidade africana”, que se torna frequente na revista entre 1960 e 1963.

### “Personalidade africana” e pan-africanismo na Era pós-colonial

Salvo melhor juízo, o termo “personalidade africana” foi primeiramente utilizado de forma positiva pelo célebre jornalista e político, Edward Wilmot Blyden, em fins do século XIX e início do XX. Tido como um dos “pais” do pan-africanismo, Blyden afirmou a igualdade entre africanos e afrodescendentes, defendendo que eles fariam parte de uma mesma unidade: a “personalidade africana”. Sua teoria buscava fundamentar a ideia de raça dando-lhe um enfoque cultural enquanto especificidade de um povo e de uma circunstância histórica. Ele foi um dos primeiros intelectuais a dizer que as sociedades africanas ancestrais tinham valores civilizatórios respeitáveis, como se poderia observar da importância que ali se daria à família, à vida coletiva e ao uso comum da terra e da água. Dizia que esses valores deveriam ser reconhecidos universalmente, pois seria a essência da “personalidade africana” que, para ele, estaria se perdendo na diáspora. Suas obras mais conhecidas foram *Cristandade, Islã e a raça negra* (1887), *África Ocidental* depois da Europa (1905) e *Vida e costumes africanos*, de 1908 (DÉVES-VALDÉS, 2008, p. 28-37).

Como já referido, essa temática da “personalidade africana” foi retomada pelo movimento da negritude francófona na década de 1950. Aí o termo era tido como o caráter próprio, original, da contribuição cultural do negro à civilização universal (MUNANGA, 1988) – não por acaso, uma interpretação próxima à de L. Senghor, conforme já citado (*The spirit of civilization or the laws of African negro culture*, 1956; *Constructive elements of a civilization of Africa negro inspiration*, 1959). O termo aparece também nas atas do I Congresso dos Estados Independentes da África, em 1958 (Gana), significando a busca por uma unidade fundamental entres os Estados Africanos em relação aos temas mundiais (Legum, 1965, p. 42). A própria *Présence* usa diversas vezes o termo à época. Cabe destacar, neste particular, na revista, a participação decisiva de dois historiadores africanos: Cheikh Anta Diop e Joseph Ki-Zerbo.

A importância de Diop para o grupo da *Présence* nessa época é marcante, já tendo sido analisada por vários comentaristas (MAMADOU DIOUF & MOHAMAD

MBOJI, 1992). Por esse grupo editorial, publicou três obras entre as décadas de 1950 e 1960: *L'unité culturelle de l'Afrique noire: domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, 1959; *L'Afrique noire pré-coloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'antiquité à la formation des états modernes*, 1960; *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* (1969). Nestas, desenvolveu sua tese primordial de que existiria uma unidade africana original, que marcaria o caráter próprio das civilizações africanas e diaspóricas posteriores, um tema tratado de forma sintética nos artigos citados de C. Diop na PA: *The cultural contributions and prospects of Africa* (1956), *African cultural unity* (1959). De acordo com Diop, os povos do continente africano teriam, em última instância, a mesma origem egípcia (*kemétika*<sup>13</sup>) que possuiria as seguintes características primordiais: estrutura matriarcal, a expressão dionisíaca da vida, o idealismo religioso, o coletivismo e o otimismo.

A relevância de J. Ki-Zerbo para a *Présence* à época também é significativa, tendo se tornado membro da equipe editorial em 1956. Para o debate aqui colocado, cabe destacar um artigo do autor publicado na PA que ainda não foi referenciado: *The negro-african personality* (nº 4, 1962). Nesse ensaio, o historiador burquinabe enfoca o tema da “personalidade africana” diretamente, em três partes. Na primeira, define as características clássicas desta suposta “personalidade” de acordo com a realidade histórica e geográfica do continente. Segundo ele, o relativo isolamento e atraso tecnológico, além de uma tradição não codificada (oral) das populações africanas, teriam formado uma vida social voltada para o coletivismo, a gerontocracia e a solidariedade. Historicamente, essas seriam, para ele, as marcas essenciais da “personalidade africana, que possuiria tanto tendências positivas (anti-individualismo, fraternidade), quanto negativas (tendencialmente autoritárias). Ocorre que esta personalidade, diz o autor, estaria se perdendo diante da nova realidade africana, marcada pelos influxos externos. Em particular, os valores do individualismo e da acumulação de dinheiro. Haveria aí uma contradição em potencial, especialmente para os jovens africanos. Visando superar tal situação, Ki-Zerbo aponta para a necessidade de formação de uma nova “personalidade africana”, que pudesse criar uma síntese original dessas duas tendências em prol do desenvolvimento endógeno do continente. Algo que, para ele, teria que se articular dentro de uma visão pan-africana, ou seja, voltada para a unidade e integração do continente (KI-ZERBO, 1962).

Para Diop (1959), portanto, a marca da personalidade africana seria a estrutura matriarcal, a expressão dionisíaca da vida, o idealismo religioso, o coletivismo e o otimismo; para Ki-Zerbo (1962), o coletivismo, a gerontocracia e a solidariedade. Ou seja, do ponto de vista histórico e conceitual, só a crença no coletivismo africano os une. Aliás, como já dissera E. Blyden cinquenta anos antes. Para ambos o coletivismo seria um elemento civilizatório propriamente africano, que estaria ancorado nas tradições culturais dos diversos povos do continente. Seria parte, portanto, de uma cultura histórica viva, dinâmica, que poderia ser o germe de um pan-africanismo enraizado nas massas populares, voltado para os desafios da era pós-colonial na África<sup>14</sup>.

## Considerações finais

A pesquisa e análise aqui realizada da *Présence Africaine* entre 1956 e 1963 trouxe elementos significativos para uma percepção menos anacrônica do ideal pan-africanista em sua época áurea.

A primeira conclusão que se pode derivar desse exame é que a ideologia pan-africanista foi, nesse período, um campo em disputa. Como visto, o maior exemplo disso são as atas do I Congresso dos Escritores e Artistas Negros, em 1956. Ali se expuseram, publicamente, divergências candentes sobre o que se deveria entender acerca da suposta unidade africana e afrodescendente, que legitimaria a existência de uma luta comum e, em última instância, do próprio Congresso. De um lado, tínhamos o grupo mais próximo à organização da revista (Senghor, Césaire, C. Diop e outros), que defendia (de formas diversas) uma visão política e cultural dessa unidade. De outro, o grupo oposto, em particular, estadunidense (Wright, Davis, Cook e outros), que postulava uma visão tão somente política dessa comunhão.

Observou-se, pelas fontes disponíveis, como essa querela do I Congresso foi suplantada por uma tendência mais propositiva e homogênea no II Congresso dos Escritores e Artistas Negros de 1959. Isso não apenas por uma reorganização interna na realização deste último Congresso – em relação ao primeiro –, mas também por uma questão contextual de época, a saber, a defesa cada vez mais explícita dos editores da revista por uma postura mais afirmativa do pan-africanismo radical (ou maximalista), conforme defendido por Kwame Nkrumah e outros.

Esperamos ter demonstrado, entretanto, que este posicionamento político não chegou a transformar a PA no período referido em mera plataforma dessa vertente do pan-africanismo. O debate teórico continuou efervescente. Em primeiro lugar, porque a *Présence* continuou garantindo espaço para aqueles que, também se autodeclarando pan-africanistas, não concordavam com essa posição política radical, como N. Azikiwe. Secundariamente, ao trazer suas próprias visões e opiniões acerca do que deveria ser esse pan-africanismo que se estava construindo concretamente à época.

Sobre esse ponto cabe uma consideração final. Desde a primeira citação dos editoriais da *Présence* neste artigo, já se colocava a importância do termo cultura para a compreensão de mundo dos intelectuais do núcleo da PA e seus correligionários mais próximos. Daí que se falasse da relevância que a cultura teria para a política. Não apenas no sentido de que ela fosse algo que poderia ser instrumentalizado pela força política, como, por exemplo, para as independências africanas, mas no sentido de ela ser um fenômeno com potencial próprio, desde que vivenciado pelos indivíduos. Ou seja, uma “cultura criativa”. Observou-se também que, para eles, a separação de cultura e política teria sido uma estratégia dos colonizadores para estabelecer o seu domínio. E que, portanto, deveria ser algo a ser repellido pelos defensores da descolonização.

Esse argumento é crucial. Ele não era apenas uma resposta aos que outrora, em 1956, defenderam a separação dessas duas ideias. Era, concomitantemente, uma visão que colocava elementos teóricos para uma reformulação do pan-africanismo mais radical, visando a Era pós-colonial da África. Daí o debate sobre a personalidade

africana. Eles pretendiam que a personalidade africana fosse também o núcleo duro de uma “cultura vivificada” pan-africana, que estaria intrinsecamente enraizada nas massas populares. Sem isso, o pan-africanismo poderia se tornar um discurso de elites e da “política ordinária”, para usar seus termos à época

A partir das fontes utilizadas, não se pôde aqui demonstrar que tal discurso da *Présence* fosse uma advertência direta aos líderes pan-africanistas da época, como K. Nkrumah, S. Touré, J. Kenyatta, M. Keita, J. Nyerere e outros, mas tratava-se de uma interpretação cabível.

## Referências

ADEKUNLE, Ajala. *Pan-africanism: evolution, progress and prospects*. New York: St. Martin's Press, 1973.

ADI, Hakim & SHERWOOD, Marika. *Pan-african history: political figures from Africa and the diaspora since 1787*. London: Routledge, 2003.

APPIAH, Kwame A. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

ASANTE, S. K. B. & CHANAIWA, D. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: MAZRUI, A. A. & WONDJI, C. (Ed.). *A África desde 1935*. 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 873-897.

AZIKIWE, Nnamdi. Nigeria in world politics. *Présence Africaine*, n. 32-33, vols. 4/5, 1960.

\_\_\_\_\_. The future of Pan-africanism. *Présence Africaine*, n. 40, vol. 12, first quarterly, 1962.

CÉSAIRE, Aimé. Culture and colonisation. *Présence Africaine*, n. 8-9-10, june-november, 1956.

\_\_\_\_\_. The man of culture and his responsibilities. *Présence Africaine*, n. 24-25, february-may, 1959.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *Présence Africaine: history and historians of Africa*. In: V. Y. Mudimbe (ed.). *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness: 1947-1987*. Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1992, p. 59-94.

DECRAENE, Philippe. *Le Panafricanisme*. Paris: Presse Universitaire de France, 1959.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *O pensamento sul-saariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático (um esquema)*. Rio de Janeiro: CLACSO-EDUCAM, 2008.

DIOUF, Mamadou & MBOJI, Mohamad. The shadow of Cheikh Anta Diop. In: MUDIMBE, V. (ed.). *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness (1947-1987)*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 118-136.

DIOP, Cheikh A. African cultural unity. *Présence Africaine*, nos. 24-25, february-may, 1959.

\_\_\_\_\_. The cultural contributions and prospects of Africa. *Présence Africaine*, n. 8-9-10, june-november, 1956.

\_\_\_\_\_. *et al.* The single party in Africa. Interview with Mr. Madeira Keita. *Présence Africaine*, no. 30, february-may, 1960.

\_\_\_\_\_. *The african origin of civilization: myth or reality.* New York, Lawrence Hill & Company, 1973.

DOVER, Cedric. Culture and creativity. *Présence Africaine*, n. 8-9-10, june-november, 1956.

ESEDEBE, Peter O. *Pan-africanism: the idea and the movement: 1776-1991.* 2ª. ed. Washington, DC: Howard University Press, 1994.

FANON, Frantz. The reciprocal basis of national cultures and the struggles for liberation. *Présence Africaine*, nos. 24-25, february-may, 1959.

FARIAS, Paulo F. de M. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, 29;30. Salvador, BH, p. 317-343, 2003.

GRAF, Marga. Roots of Identity: The National and Cultural Self in *Présence Africaine*. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 3.2, 2001. Disponível em: <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol3/iss2/5>>. Acesso em: 02 de fev. de 2017.

GEISS, Imanuel. *The pan-african movement: a history of pan-africanism in America, Europe, and Africa.* New York: Africana, 1974.

HOWLETT, Jacques. *Présence Africaine: 1947-1958. The Journal of Negro History.* v. 43, n.9, April, p. 140-150, 1958.

\_\_\_\_\_. *Présence Africaine: index alphabétique des auteurs et des matières, 1947-1976.* Paris: Présence Africaine, 1977.

KI-ZERBO, Joseph. The negro-african personality. *Présence Africaine*, no. 41, vol. 13, second quarterly, 1962.

KODJO, E. & CHANAIWA, D. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali & WONDJI, Christophe (Ed.). *A África desde 1935.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 897-925.

JULES-ROSETTE, Bennetta. Conjugating cultural realities: *Présence Africaine*. In: V. Y. Mudimbe (ed.). *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness: 1947-1987.* Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1992, p. 14-44.

LEGUM, Colin. *Pan-africanism: a short political guide.* New York: Frederick A. Praeger, 1962.

MAKONNEN, Ras. T. *Pan-africanism from within.* Recorded and edited by Kenneth King. London: Oxford University Press, 1973.

MAZRUI, Ali. Procurai primeiramente o reino político. In: MAZRUI, A. A. & WONDJI, C. (Ed.). *A África desde 1935.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 125-150.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição, *Estudos Afro-Asiáticos*, vol.23, n.1, p. 171-209, 2001.

MPHAHLELE, Es'kia. Negro culture in a multi-racial society in Africa. *Présence Africaine*, n. 24-25, february-may, 1959.

MOURALIS, Bernard. *Présence Africaine: geography of an "ideology"*. In: V. Y. Mudimbe (ed.). *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness: 1947-1987*. Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1992, p. 3-13.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2ª. ed. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1988.

NKRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo: último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

PADMORE, George. *Pan-africanism or communism? The Coming Struggle for Africa*. London: D. Dobson, 1956.

PRÉSENCE AFRICAINE. Modern culture and our destiny. *Présence Africaine*, n. 8-9-10, june-november, p. 5-6, 1956a.

\_\_\_\_\_. Debates. The 1<sup>st</sup> International Conference of Negro Writers and Artists. *Présence Africaine*, n. 8-9-10, june-november, 1956b.

\_\_\_\_\_. Freedom and justice. *Présence Africaine*, n. 12, fevrier-mars, 1957.

\_\_\_\_\_. The policy of our culture. *Présence Africaine*, n. 24-25, february-may, 1959a.

\_\_\_\_\_. Indépendance. Sécurité. Paix mondiale. *Présence Africaine*, n. 20, jun-juillet, 1959b.

\_\_\_\_\_. Palaver. Africa, A. D. 1960. *Présence Africaine*, n. 31, v. 3, p. 108, 1960a.

\_\_\_\_\_. The struggle continues. *Présence Africaine*, n. 31, v. 3, p. 5-6, 1960b.

\_\_\_\_\_. Palaver: The Congo and U.N.O. *Présence Africaine*, n. 34-35, v. 6/7, 1961a.

\_\_\_\_\_. Palaver: The Congo without Lumumba. *Présence Africaine*, n. 36, v. 8, second quarterly, 1961b.

\_\_\_\_\_. Palaver: the Monrovia Conference. *Présence Africaine*, n. 37, v. 9, second quarterly, 1961c.

\_\_\_\_\_. Concerning neo-colonialism. *Présence Africaine*, n. 41, v. 13, second quarterly, 1962.

\_\_\_\_\_. Palaver: Justification of Negritude. *Présence Africaine*, n. 49, v. 21, first quarterly, 1964a.

\_\_\_\_\_. A year from Addis Ababa, *Présence Africaine*, n. 50, v. 22, second quarterly, 1964b.

RABEMANANJARA, Jacques. The foundation of our unity arising from the colonial epoch. *Présence Africaine*, n. 24-25, february-may, 1959.

SENGHOR, Léopold S. Preface Letter. In: V. Y. Mudimbe (ed.). *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness: 1947-1987*. Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1992, p. xi-xii.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

\_\_\_\_\_. Constructive elements of a civilization of Africa negro inspiration. *Présence Africaine*, n. 24-25, february-may, 1959.

\_\_\_\_\_. The spirit of civilization or the laws of African negro culture. In: *Présence Africaine*, n. 8-9-10, june-november, 1956.

TOURÉ, Sékou. The political leader considered as the representative of a culture. *Présence Africaine*, n. 24-25, february-may, 1959.

WILLIAMS, Eric. The political leader as a man of culture. *Présence Africaine*, n. 24-25, february-may, 1959.

## Notas

**1** A origem deste artigo foi o relatório final de pós-doutoramento (2014-2016), realizado no Departamento de História da FFLCH/USP, sob supervisão da Prof. Dra. Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez. Parte deste pós-doutoramento foi financiado pela FAPESP, entre março e maio de 2014 (processo: 13/50927-3).

**2** Entre outros: P. Decraene. *Le Panafricanisme*, 1959; A. Adekunle, *Pan-africanism: evolution, progress and prospects*, 1973; I. Geiss. *The Pan-African Movement*, 1974; Ras Makonnen. *Pan-africanism from within*, 1973; C. Legum. *Pan-Africanism: A Short Political Guide*, 1962; P. Olanwuche Esedebe. *Pan-Africanism: the idea and the movement*, 1992; Hakim Adi & M. Sherwood. *Pan-African History: Political Figures from Africa and the Diaspora since 1787*, 2003.

**3** Tais pesquisas clássicas, algumas já citadas, evidenciam que o pan-africanismo é muito mais complexo do que o estereótipo de ideologia “naturalista” e/ou “essencialista” criado por certos filósofos africanos, como Kwame Appiah (1992) e Achille Mbembe (2001). Nesse sentido, vale acompanhar os trabalhos contemporâneos de autores como Issa Shivji, Rhoda Reddock, V. Mudimbe, Amina Mama, Timothy Murithi, Toyin Falola, Thandika Mkandawire, Paul Zeleza e outros.

**4** Salvo melhor juízo, há apenas três pesquisas anteriores que se debruçaram em temas correlatos aos que aqui está sendo analisado. Trata-se do artigo e do livro *index* organizado pelo cientista político Jacques Howlett (1958; 1977) e da pesquisa bibliográfica da historiadora Coquery-Vidrovitch (1992).

**5** As traduções contidas no artigo foram feitas pelo autor.

**6** Tema de uma longa comunicação apresentada no referido Congresso, escrita por C. Dover (*Culture and creativity*).

**7** Termo provisório. Certamente não se trata de uma cultura geral, pois se o fosse não sealaria neste editorial de “nossas culturas originais”, no plural.

**8** Em 1964, a PA publica uma nota sobre o assunto, defendendo a importância do movimento da negritude em seu contexto histórico, ou seja, nas décadas de 1940-50. PA. Palaver: *Justification of Negritude*, 1964a.

**9** Assunto recorrente na *Présence* desde 1960. Ver, entre outros: *Présence Africaine*. Palaver: The Congo and U.N.O. (1961a); *Présence Africaine*. Palaver: The Congo without Lumumba (1961b).

**10** Esta só foi estabelecida, de modo frágil, com a formação da Organização da Unidade Africana, em 1963. Sua formação foi noticiada como a vitória do pan-africanismo dos moderados pela PA: *Présence Africaine*. A year from Addis Ababa, 1964.

**11** A PA traz uma rica síntese da histórica divisão dos dois grupos a partir de uma descrição da Conferência de Monróvia. Ver: PA. Palaver. The Monrovia Conference. *Présence Africaine*, n. 36, v. 8, 1961c, p. 193-199.

**12** No mesmo sentido: PA. Concerning neo-colonialism. *Présence Africaine*, n. 41, second quaterly, 1962.

**13** *Kemético* é um termo utilizado por Diop (e pela maioria dos autodeclarados afrocentristas contemporâneos) para se referir à suposta pertença e consciência “negra” dos egípcios antigos (Farias, 2003, p. 330).

**14** Não é algo muito distante da proposta de socialismo africano pela *Ujamaa* (“casa familiar” ou “irmandade”, em swahili), que Julius Nyerere buscou construir em seu Governo na Tanzânia (1962-1985), após a Declaração de Arusha (1967).

**Muryatan Santana BARBOSA.** Pós-Doutor em História Social e Professor Adjunto do Bacharelado em Ciências Humanas e do Bacharelado em Relações Internacionais – CECS/Universidade Federal do ABC (UFABC), *campus* São Bernardo do Campo, Alameda da Universidade, s/n, Bairro Anchieta, 09606-045 São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil.

**Declaração de Financiamento.** O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) -Código de Financiamento 001 e parte do pós-doutoramento foi financiado pela FAPESP, processo 13/50927-3.

*Recebido em: 18/07/2017*

*Aprovado em: 30/04/2018*