

Pan-africanismo: unidade e diversidade de um ideal na *Présence Africaine* (1956-63)¹

Muryatan Santana Barbosa²

1. 1. Introdução

O Pan-africanismo nasceu da luta de ativistas negros na África e, sobretudo, na diáspora americana, em prol da valorização de sua coletividade. Sua marca inicial, entre fins do século XVIII e meados do século XX, foi a construção de visões positivas e internacionalistas acerca de sua identidade étnico-racial, entendida como comunidade negra: africana e afrodescendente. Nesta primeira fase do movimento, destacam-se nomes como E. Blyden, S. Williams, J. Hayford, B. Crowther, J. Horton, M. Garvey e W. E. Du Bois. A partir de 1945, o Pan-africanismo entrou num segundo momento, como parte integrante das lutas de independência nacional e contra o neocolonialismo na África. Neste momento, sobressaíram-se intelectuais e ativistas como G. Padmore, C. A. Diop, L. S. Senghor, A. Césaire, F. Fanon, K. N’Krumah, N. Azikiwe, A. Cabral e J. Nyerere.

Por sua importância histórica, este movimento político e de ideias tem sido alvo de uma série de análises acadêmicas ao longo do século XX. Sobretudo, na segunda metade deste. Afinal, o Pan-africanismo foi um dos ideários³ mais relevantes do pensamento político africano contemporâneo, ao lado do liberalismo e do marxismo.

¹Este ensaio é parte integrante de uma pesquisa de pós-doutoramento, que veem sendo realizada no Departamento de História da FFLCH- USP, sob supervisão da Profa. Dra. Leila M. G. L. Hernandez.

²Professor Adjunto do Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do ABC (UFABC).

³Dicionário Aurélio (1986, p. 913): “Conjunto ou sistema de ideias políticas, sociais, econômicas, etc”.

Em verdade, o Pan-africanismo por vezes manteve relações com tais doutrinas europeias, por razões de proximidade político-ideológica. No entanto, sua originalidade e diversidade é algo que merece ser ressaltado, como já se fez em trabalhos clássicos sobre o tema⁴.

Esta pesquisa, portanto, visa uma redefinição da unidade e da diversidade do ideário pan-africano, a partir do que os próprios defensores deste ideal propunham à sua época. Ao fazê-lo, se espera preencher uma lacuna na bibliografia especializada sobre o tema no Brasil, apresentando um trabalho de fôlego e baseado em fontes originais. Afinal, salvo melhor juízo, mesmo do ponto de vista internacional, não há uma pesquisa específica sobre o Pan-africanismo na *Présence Africaine*⁵. Com este trabalho, pois, se busca contribuir para qualificar o conhecimento nacional acerca do Pan-africanismo. Sem dúvida, um dos principais tópicos do pensamento político africano no século XX e início do XXI.

Isto se faz ainda mais necessário hoje, porque se difundiu no Brasil, desde o início deste século, severas críticas em relação ao Pan-africanismo, como se este fosse em verdade uma ideologia simplória, de caráter “naturalista” e “essencialista”⁶. Esta apreciação, muitas vezes, se diz baseada em autores africanos que foram traduzidos para o português e que são críticos de certo Pan-africanismo “racialista”, como Kwame Appiah (*Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*, 1997) e Achille Mbembe (*As formas africanas de auto-inscrição, Estudos Afro-Asiáticos*, 2001). Não cabe neste momento discutir tal fato ou a validade das colocações dos citados autores africanos.

⁴ Por exemplo: P. Olisanwuche Esedebe (*Pan-Africanism: the idea and the movement: 1776-1991*, 1992), Adekunle Ajala (*Pan-Africanism: evolution, progress and prospects*, 1973), P. Decraene (*Le Panafricanisme*, 1962), V. Bakpetu Thompson (*Africa and unity: the evolution of Pan-Africanism*, 1969), Robert Chrisman (*Pan-Africanism*, 1974), Ras Makonnen (*Pan-africanism from within*, 1973), A. Seidmann, H. Reginald e Green (*Unity or poverty: the economics of Pan-africanism*, 1968) e também Opeyeme Ola (*Pan-Africanism: an ideology of development. Présence Africaine*, no. 112, 1979).

⁵ Ao longo deste projeto citaram-se diversos artigos e textos sobre a *Présence*. Muitos deles se encontram reunidos no importante livro que trata da revista e de sua herança intelectual, publicado sob organização de V. Mudimbe (*The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness, 1947-87*). Tal livro, entretanto, não traz nenhum artigo, nota ou entrevista sobre o assunto particular deste projeto: o Pan-africanismo. Sendo detalhista, vale dizer que estes dois temas aparecem de forma correlata em apenas seis (6) páginas do livro, conforme o índice do mesmo (Mudimbe, 1992, p. 460)

⁶ Por exemplo: Patrícia M. Silva Melo. África contemporânea: algumas reflexões sobre os discursos. In: CAMPOS, A. P. E SILVA, G. V. (orgs.). *Da África ao Brasil: itinerários da cultura negra*. Vitória: Flor da Cultura, 2007; LOPES, A. M. e ARNAUT, L. *História da África: uma introdução*. Belo Horizonte: Crisálida, 2005.

Todavia, faz-se relevante lembrar que mesmo estes autores – críticos de certo Pan-africanismo - não defendem o completo abandono da herança pan-africana, mas um diálogo crítico com ela, assim como outros autores africanos contemporâneos o fazem⁷.

Na linha destes estudos⁸, esta pesquisa visa criar elementos para um estudo sobre a unidade e a diversidade do ideário pan-africano nas páginas da mais prestigiosa revista do “mundo negro” no século XX: *Présence Africaine*.

1.2. *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 na diáspora, como já havia ocorrido de forma efêmera com publicações anteriores, como a *Légitime Défense* (1932), dirigida pelos escritores antilhanos René Menil, Jules Monnerot, Étienne Lérot, e a *Étudiants Noir*

⁷No campo da Filosofia, por exemplo, do qual falam Mbembe e Appiah, destaco V. Y. Mudimbe (como ed. e autor: *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness: 1947-1987*, 1992), T. Serequeberan (*Our heritage*, 2000; *The hermetics of African Philosophy*, 1994) e P. Hountondji (*African Philosophy: myth and reality*, 1983). Para além deste campo, vale destacar no mesmo sentido trabalhos recentes com os de Toyin Falola (*Nationalism and african intellectuals*, 2004), Elisio S. Macamo (ed. e autor. *Negotiating modernity: Africa's ambivalent experience*, 2005); Thandika Mkandawire (ed. e autor. *African intellectuals: rethinking politics, language, gender and development*, 2005); Tajudeen Abdul-Raheem (*Pan-africanism: politics, economy, and social change in the twenty-first century*, 1996).

⁸Citam-se apenas os clássicos que estudaram o Pan-africanismo como tema específico. Evidentemente, o assunto é referenciado e analisado, de forma mais sintética, em milhares de trabalhos acadêmicos e não acadêmicos, dentro e fora do continente africano. No Brasil, por exemplo, caberia citar trabalhos que direta ou indiretamente estão relacionados ao tema, como os K. Munanga (*Negritude: usos e sentidos*, 1986), Pio Penna Filho (*A África contemporânea: do colonialismo aos dias atuais*, 2009), Carlos Moore (*A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro*, 2010); Abdias Nascimento e o surgimento de um Pan-africanismo contemporâneo global. In: Nascimento, Elisa (org.). *A matriz africana no mundo*. Coleção Sankofa, no.1, 2008), Elisa Larkin Nascimento. (*O Brasil na mira do pan-africanismo*, 1978), Leila L. Hernandez (*Os filhos da terra do Sol: a formação do Estado-Nação em Cabo Verde*, 2002; *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*, 2005). Há também artigos especializados e comunicações em colóquios e seminários, que não cabe citar aqui. Estes trabalhos servirão de apoio complementar a pesquisa.

⁹Em referência a África e as diásporas africanas.

(1934), dirigida por Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sédar Senghor. Como observa o antropólogo Kabengele Munanga (1988, pp. 42-43), no imaginário dessas revistas, já pesavam alguns elementos marcantes, que seriam temas fulcrais da negritude francófona: uma visão diaspórica do negro, a necessidade do negro se colocar como ser autêntico e sujeito de sua ação social, a reivindicação da liberdade criadora deste, e a volta às raízes africanas. São os temas fundamentais que definiam a literatura negra, especialmente a francófona, enquanto literatura engajada, nas décadas de 1940 e 1950 (Wauthier, 1973, p. 154ss).

A *Présence Africaine* tinha em seu grupo coordenador a liderança de Alioune Diop (Senegal) e sua mulher, Christiane Diop (Senegal), contando com a colaboração de alguns dos principais nomes 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 Niger (Ilhas Guadalupe), Guy Tirolieue (Ilhas Guadalupe), Bernard Dadié (Costa do Marfim), Apithy (Daomé) e Behanzin (Daomé) (Graf, 2001). Nesta empreitada, estes 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 livraria e uma editora, que é desde então parte da atmosfera intelectual parisiense. Vale lembrar que o pós-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, a *Présence* visava recriar o orgulho pela cultura africana, através 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, pp. 18-19).

Nessa perspectiva ampla, não por acaso, estão integrados os dois sentidos básicos e complementares do termo *negritude*, conforme abordados por K. Munanga (1988, p. 44ss). O primeiro era a noção que dominava antes da Segunda Guerra Mundial, desenvolvida principalmente por A. Césaire (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*, segundo Munanga, resultou de um processo que aos poucos alterou este significado inicial até ganhar uma dimensão política próxima àquela do Pan-africanismo: 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. Por esta proximidade, 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.

Publicados no imediato pós 2^a. Guerra Mundial, os números iniciais de *Présence Africaine*, entre 1947 e 1950, traziam características de ambas as definições da negritude citadas. Os poemas de L. S. Senghor, *Chant de initié* (n. 1, nov. dez., 1947), *Congo* (n. 4, 2^o trim., 1948), *La phrase ensemble* (n. 4, 2^o trim., 1948), *Le Kaya-Magan* (n. 5, 1^o sem., 1949), em particular, mostram essa primeira perspectiva da *negritude*. Nesse sentido, proclama os valores culturais do mundo negro ali presentes, especialmente àqueles 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). Munanga (1988, p. 45) enfatiza aí um processo performático de “proclamação-celebração”, em que Senghor assumia o desprezo para fazer dele fonte de orgulho. Por outro lado, outros analistas, como Bernard Mouralis (1992, p. 6) e J. Howlett (1958, p. 146), por sua vez, destacaram que tais primeiros números da *Présence* já possuíam um teor anticolonialista, voltada para a defesa da consciência negra e para a formação de um universalismo humanista. É o que se pode 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).

Vê-se aí certa complementaridade dos temas, como apontou Munanga (1988, p. 47). Mas há também uma mudança temática em termos cronológicos. De um modo geral, o primeiro sentido da *negritude* é mais comum até 1955, enquanto que o segundo sentido, mais próximo de um Pan-africanismo mais programático, torna-se dominante posteriormente.

Cabe agora explicar a delimitação proposta para esta pesquisa, entre 1956 e 1964. Três motivos primordiais justificam tal escolha. O primeiro deles é que o período supracitado é o momento crucial dos debates em torno do ideário pan-africano, pois este foi o período em que ocorreram 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), Nigér (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), Malavai (1964). Em cada um destes processos de independência colocava-se a questão de como e de que forma esta libertação nacional específica estaria (ou não) incorporada a luta pan-africana, mais geral. E tais polêmicas podem ser observadas nas páginas da *Présence*. Em particular, em seus editoriais. Ademais, este foi um período também de importantes eventos históricos da história pan-africana, que 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 segundo lugar, esta datação inclui um evento fundamental da história do Pan-africanismo: a formação da Unidade Africana (1963). Por isto, a pesquisa indica o ano de 1963 como o último ano a ser analisado, pois, assim, pretende-se analisar as opiniões e expectativas logo posteriores a tal fato histórico

Por fim, antes de passar à hipótese deste trabalho de pesquisa, faz-se necessário definir o “ideal pan-africano”, diversas vezes citado neste projeto. Seguindo os apontamentos do cientista político nigeriano Opeyemi Ola, define-se por ideal pan-africano o conjunto de ideias políticas que proclamavam a defesa das noções de *libertação* e *integração* africana e afrodescendente, enquanto momentos necessariamente complementares da luta antirracista, anticolonial e, mais tarde, antineocolonial. Este seria o ideal que se poderia atestar no pensamento e na ação dos maiores líderes Pan-africanos do século XX, como M. Garvey, W. E. Du Bois, G.

Padmore, F. Fanon, K. N'Krumah, J. Nyerere e outros (1979, p. 67). Esta definição, portanto, é uma premissa teórica da pesquisa ora proposta.

A hipótese que guia esta pesquisa é que a diversidade de pan-africanismos que se espera encontrar nas páginas da *Présence* (e quiçá nem seja encontrado, pois isso depende da pesquisa empírica), pode ser sintetizada em duas propostas divergentes de como responder concretamente à realização de tal ideário pan-africano. Isso vale lembrar, tanto na era colonial quanto pós-colonial. No primeiro grupo estariam aqueles autores que defendiam que isto só poderia ocorrer com a primazia da ação política, que possibilitaria efetivar este ideal também em termos econômicos, sociais e culturais. Este grupo será temporariamente chamado de “Pan-africanismo político”. No segundo grupo estariam àqueles autores que, pelo contrário, defenderiam o primado da economia na efetivação deste ideal, vendo a política, as sociedades e a cultura como decorrentes da primeira realização. Poder-se-ia, por isso, chamá-los de defensores de um “Pan-africanismo econômico”. Como parte desta hipótese, espera-se encontrar, no decorrer do tempo histórico entre as décadas de 1956 a 1964, a passagem de uma posição majoritária para a outra, nas páginas da revista referida. Ou seja, do “pan-africanismo político” para o “pan-africanismo econômico”.

1.3. Análise preliminar da documentação (1956-1962):

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 aqui citados. Quando ocorrer alterações substantivas neste corpo editorial, buscar-se-á referenciar tal fato.

Nesta data, a PA já era uma revista consolidada e respeitada internacionalmente. Era também uma livraria e uma editora, que era parte da atmosfera intelectual parisiense, que contava então com outras revistas de renome como *Les Temps*

Modernes, Esprit e Critique. A PA já havia publicado, por exemplo, três obras importantes para o debate anti-colonialista e anti-racista da época: a) *Nações negras e cultura* (1954), Cheikh Anta Diop; b) *Discurso sobre o colonialismo* (1956), Aime Césaire; c) *A filosofia bantu* (1955), Placide Temples.

Essencialmente, já se formará a ideia central da revista, que se manterá posteriormente. Algo que J. Rabemananjara bem sintetizou como a tentativa de recriar o orgulho pela cultura africana, através 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, pp. 18-19). Isto fica bastante evidente numa primeira aproximação do objeto de estudo, como veremos a seguir.

A PA à época não era apenas uma revista acadêmica. Era o principal meio de expressão dos intelectuais africanos e da diáspora. Em particular, da África francófona. Assim ela era tida e reconhecida. Neste sentido, a organização do I e do II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, respectivamente, em 1956 (Paris) e 1958 (Paris-Roma), foi o ápice do grupo da PA, pois ali estiveram reunidos alguns dos maiores intelectuais negros do pós-Guerra. Em 1956, este grupo formou a Sociedade Africana de Cultura (SAC), tendo como missão defender os interesses das nações africanas e o enriquecimento da solidariedade internacional do povo negro. Em 1958, a SAC torna-se órgão consultivo da UNESCO.

Em 1956, se estava num momento de ebulição política da luta-colonialista e anti-imperialista. É verdade que, nesta data, ainda não haviam países independentes na África sub-saariana. O primeiro será Gana, em 1957. Mas os movimentos pela Descolonização Africana já era um força política poderosa e quase incontrolável em muitos destes países, como Gana, Senegal, Congo, Nigéria, Guiné. Não por acaso, estávamos próximos do “ano glorioso” de 1960, quando dezesseis países africanos adquirem a sua independência. Em particular, 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 aqui analisado de forma mais detalhada, pois as atas principais deste encontro foram publicadas na PA. E, sendo assim, são parte fundamental desta pesquisa, que busca analisar a unidade e a diversidade do ideário pan-africano nas páginas da referida revista.

Os exemplares em análise deste assunto particular são os de número 8,9 e 10, que foram publicados conjuntamente na PA em Novembro de 1956. A importância deste momento histórico era certamente percebida pelos participantes do evento e pela PA, como pode-se atestar do editorial do exemplar, quando este diz: “This Congress was a great event in the conscience of the world” (*Présence Africaine. Modern culture and our destiny, Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, pp. 5-6). Posteriormente, o mesmo editorial explica porque um Congresso de Cultura faria sentido em uma época tão efervescente quanto à década de 1950:

“We may, however, perhaps be permitted to revert to the justification for our preoccupation with culture (...) In effect, culture (today) becomes a formidable instrument of political action at the very moment when it has the ambition and the vocation to inspire policy.

Culture in the service of ordinary politics is not a new phenomenon. Politicians have always made use of culture as well as spirituality to find a foundation and buttress for their authority (...) But creative culture rejects any subordination and is determined to discharge to the full its own responsibilities, of which the main one is to maintain freedom of expression (...) culture is merely the vital effort through which each race and each individual by their experience and aspirations, their work and reflections, reconstruct a world which is filled with life, thought and passion and seems to thirst more than ever for justice, love and peace (...) This makes it clear that we, for our part, have two primordial tasks:

- I. To bring before the world audience the expression of our original cultures, so far as they interpret the present life of our peoples and our personality;
- II. To reflect back to our own peoples the image of their aspirations, their experience and their joys, illuminated by the experiences, joys hopes of the world.

In short to make our culture into a force of liberation and solidarity, and at the same time the hymn of our innermost personality” (*Présence Africaine. Modern culture and our destiny, Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, pp. 5-6).

Vários pontos merecem aí destaque. O primordial 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”¹⁰.

A cultura é aí a definida como a força vital pela qual cada “raça” e indivíduo se expressa. Em que sentido se está aqui falando em raça? Provavelmente, a “raça negra”, mas em que termos? Pode-se induzir isto quando a PA assume a voz da primeira pessoa. Fala das “nossas culturas originais”, “nosso povo” e “nossa íntima personalidade”¹¹. E, afinal de contas, trata-se de um Congresso de escritores e artistas *negros*! Mas em que sentido poder-se-ia falar de uma única “presença”¹² afro-negra, que permearia os africanos e os afrodescendentes da diáspora? Como se pode observar das atas ali reunidas, este é um dos temas decisivos do referido Congresso, que causará grande polêmica.

Alguns artigos destes exemplares da PA (8,9,10) são em verdade comunicações ao referido Congresso, em 1956. Nestes, se busca delinear o que seria esta “presença” afro-negra. Trata-se de algo importante para esta pesquisa, pois tal teoria justificaria uma percepção unitária da questão negra na África e na diáspora. Uma ideia de evidente inspiração pan-africana. Creio que as seguintes comunicações podem ser entendidas desde tal perspectiva: a) L. S. Senghor. *The spirit of civilization or the laws of African negro culture*; b) Cheikh Anta Diop. *The cultural contributions and prospects of Africa*; c) Aimé Césaire. *Culture and colonization*.

Os textos citados são clássicos da bibliografia africana e sobre a África. Por isto, não se pretende esgotar todas as possibilidades analíticas que eles poderiam suscitar. Mas dentro da discussão específica que se está propondo, penso que cabe certas generalizações, devidamente embasadas.

¹⁰Tema de uma longa comunicação apresentada no referido Congresso, escrita por C. Dover (*Culture and creativity*).

¹¹Tema de um interessante artigo do professor Joseph Ki-Zerbo (então co-editor da PA) no artigo *The negro-african personality*, publicado na *Présence Africaine*, no. 41, vol. 13, second quarterly, 1962.

¹²Termo provisório. Cabe talvez uma definição melhor, posteriormente. Mas certamente não se trata de uma cultura geral, pois se o fosse não sealaria neste editorial de “nossas culturas originais”, no plural.

O artigo de L. Senghor é um exemplo interessante de uma interpretação rigorosa na tentativa de expor esta “unidade” coletiva africana e negra. Em verdade, esta exposição é uma síntese 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 1950¹³. O nome da exposição de Senghor não podia ser mais direto: “*O espírito de uma civilização ou as leis da cultura negro-africana*”. O “espírito” de uma civilização e de uma raça: a “raça negra”. Mas, em verdade, é difícil saber exatamente o que o autor defende, visto que ele constantemente usa outros autores (identificados ou não identificados) para expor posições, sem deixar evidente se ele concorda ou não com tais colocações. Por vezes, parece mesmo que o autor está sendo irônico com o leitor e/ou plateia. Nesta comunicação, por exemplo, ele cita Gobineau (o famoso racista científico do século XIX), como alguém que teria contribuído para entender o negro, quando este afirmava que neste: “*as the being who is most energetically affected by artistic emotion*”. É uma provocação? Imaginemos que ele aceite tal interpretação. Mas citar Gobineau num Congresso como aquele era certamente inadequado. E é óbvio que ele sabia disto. Então por fazê-lo?

Seja como for, fica ali evidente um quadro geral do seu sistema, que é o que se costuma chamar de sua teoria da negritude. O Negro (sempre como N maiúsculo) é um Ser próprio, cujas características fundantes estão em sua relação particular com o meio circundante original, africano. Ali, ele viveria em estreita relação com a Natureza e seu “Cosmos”. É melhor citar suas próprias palavras:

“Is has been said that the Negro is the man of Nature. By tradition he lives of the soil and with the soil, in and by the Cosmos. He is sensual, a being with open senses, with no intermediary between subject and object, himself at once the subject and the object. He is, first of all, sounds, scents, rhythms, forms

¹³Em 1964, a PA publica uma nota sobre o assunto, defendendo a importância do movimento da negritude em seu contexto histórico, ou seja, décadas de 1940-50. PA. Palaver: *Justification of Negritude*. O texto aparece sem autoria. Mas foi escrito por um dos seguintes nomes, que contribuíram para esta seção em particular: I. Kalobe, F. Niger, C. Valensin, S. Hailu, W. A. Jeanpierre, O. Yambo. Ver: *Présence Africaine*, no. 49, vol. 21, first quarterly, 1964, pp. 245-48.

and colors; I would say that he is touch, before being eye like the white European. He feels more than sees; he feels himself. It is in himself, in his own flesh, that he receives and feels the radiations which emanate from every existing object. Stimulated, he responds to the call, and abandons himself, going from subject to object, from Me to Thee on the vibrations of the Other: he is not assimilated: he assimilates himself with the other, which is the best road to knowledge” (Senghor. The spirit of civilization or the laws of African negro culture. In: *Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, p. 52).

A conclusão que se chega é que na medida em que existiria esta autenticidade do Ser africano, mais o indivíduo reviveria esta originalidade: uma ontologia particular do mundo. Esta particularidade é que abriria as portas para a verdadeira universalidade. Daí que este “espírito” da civilização negro-africana - conscientemente ou não - estaria sendo vivido pelos negros na diáspora. Quanto mais consciente este processo de retomada fosse, para o autor, maior seria o valor cultural e existencial deste retorno espiritual à África. Para Senghor, isto é que teria reanimado a cultura europeia quando esta se apropriou do mundo greco-romano. E, partir dali, se abriu para o mundo africano e asiático.

As falas de Senghor sempre causaram polêmica. Em particular, na África. Desta vez não foi diferente. Felizmente, os exemplares referidos da PA (8,9,10), além dos textos principais das conferências, também publicaram um resumo dos debates ali ocorridos. É sem dúvida um dos momentos mais interessantes da revista.

A discussão se divide em dois grupos. O primeiro deles, formado por Senghor (Senegal), Damz (autor não identificado) e Césaire (Martinica), defende a existência de uma cultura africana comum à África e a diáspora, ainda que se possa dividir esta unidade geral em particularidades (regionais, nacionais, locais) ou mesmo singularidades (dos indivíduos). O segundo grupo é formado por R. Wright (E.U.A.), J.S. Alexis (Haiti), Agblemagnon (Togo). Estes demonstram resistência a tais apontamentos, observando que a cultura seria, antes de tudo, uma expressão destas particularidades e/ou singularidades. O grau de divergência entre estas duas opiniões gerais muda conforme o autor. Senghor é o mais generalista, enquanto que Wright, por exemplo, é bastante particularista, negando a validade de um argumento em torno da

“civilização negro-africana” (*Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, pp. 65-83).

A discussão volta à tona nos dias seguintes do Congresso. Em 20/09/1956, várias comunicações são apresentadas. Mas certamente a mais debatida é a de A. Césaire (*Culture and colonisation*). O cerne da polêmica se refere ao conceito de situação semi-colonial, com a qual Césaire define o contexto dos afro-americanos nos E.U.A.

Um membro da delegação estadunidense (Davis) e outro da haitiana (Cook) colocam-se frontalmente contra o argumento de Césaire. Chegam mesmo a se dizerem ofendidas com a colocação deste. Do mesmo modo, eles e outros (sobretudo Achille) retomam as críticas ao conceito de “raça negra”, que estaria justificando o próprio Congresso¹⁴.

Césaire busca explicar retomar seu ponto de vista, de forma sucinta, ao final do debate. Diz que o termo semi-colonial não é pejorativo, mas explicativo, buscando definir um contexto que lembra a situação colonial africana, embora não o seja completamente. Em suma, a situação colonial os aproxima. Mas também os aproximaria uma mesma origem civilizacional, ainda que remota. Dizer isto, diz Césaire, não é retomar o racismo científico do século XXI. É apenas apontar para uma unidade comum, mesmo que muito diversa. A mesma unidade que justificaria a utilização de outros termos correntes que não seriam vistos de forma polêmica, como “civilização europeia” ou “hindu”¹⁵.

Apesar dos argumentos de Césaire, sua fala não parece ter contentado seus adversários. As polêmicas voltam aos debates dos dias seguintes, 21 e 22 de Setembro. O poeta franco-martiniquense então retoma sua argumentação. Primeiro reafirma seu ódio ao racismo e qualquer ideia de raça pura. Não há unidade do negro, do ponto de vista biológico. Mas haveria do ponto de vista “social” e “cultural”. Social porque a raça existiria comum produto da interação social. A raça existe socialmente porque os indivíduos se veem racialmente. E isto criaria solidariedade e unidade. Ou seja, a situação colonial (ou semi-colonial) da base para o uso político do termo. “Cultural” no

¹⁴*Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, pp. 216-221.

¹⁵*Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, p. 226-228.

mesmo sentido generalista (como unidade na diversidade) que se usa em relação à cultura europeia¹⁶.

Esta última colocação é retomada por C. A. Diop, de um ponto de vista histórico. Diz o autor que a África é frutos de ambientes geográficos e históricos distintos dos europeus. E isto produz culturas distintas. Outra coisa é a “cultura nacional”, que se busca ali pensar e que se poderá quiçá produzir. Uma cultura nacional seria algo coeso, um núcleo duro que servirá ao futuro de todos os povos dentro de um diálogo universal. Isto poderia ser criado na África, mas ainda não existiria plenamente¹⁷.

R. Wright retoma o assunto para finalizá-lo ao seu modo. Diz que o negro americano por vezes é incompreendido (e não compreende) o diálogo com os africanos porque eles teriam outra cultura nacional. Não se trataria de superioridade ou inferioridade, mas de diferença. E esta diferença seria a marca do diálogo ali ocorrido, que não seria necessariamente conflituoso¹⁸.

Por outro lado, Senghor retoma a palavra para dizer que existem laços fortes entre africanos e a diáspora não apenas no nível político mais também cultural, reforçando seu argumento de um dia antes¹⁹. Saint-Lot complementa que a discussão cultural é tão necessária na África porque – assim como em outros lugares – sua tradição ainda não estava codificada quando do encontro colonial. Isto implica que ele o avanço da civilização ocidental, para ela, é algo mais crítico do que para as civilizações asiáticas (hindu, chinesa, japonesa) que haviam o feito. Não por acaso, ali, o caminho político foi aberto mais facilmente. A resistência fez-se mais forte e unida. Daí o termo “crise da cultura”, utilizado pelos africanos²⁰.

Parece haver aí, de fato, um desencontro que é reproduzido ao longo de todo o Congresso, pelo que se pode averiguar desta primeira leitura das atas. O grupo africano, e os autores da diáspora mais ligados a PA (Césaire, sobretudo), tendem a buscar uma visão de unidade cultural entre africanos e os afrodescendentes na América. Esta seria

¹⁶ *Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, p. 381-382.

¹⁷ *Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, p.383.

¹⁸ *Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, p. 384.

¹⁹ *Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, p. 384.

²⁰ *Présence Africaine*, nos. 8-9-10, june-november, 1956, pp. 377-378.



uma espécie de ligação profunda entre os dois grupos, que é defendida pelos argumentos mais diversos. No grupo da diáspora, acabam por se impor os intelectuais, como R. Wright, que não viam como se poderia justificar a existência desta relação cultural mais profunda. Para estes, poderia haver uma unidade política, mas esta não seria solidificada por uma unidade cultural.

É interessante observar que este debate desaparece no II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, que ocorreu em Paris e Roma, em Setembro de 1959.

Algumas características do Congresso de 1959 são bem diferentes do de 1956, e merecendo atenção porque podem ajudar a entender esta mudança em torno do debate de época. Em 1956, a organização do evento foi feita em quatro dias, em que se apresentavam comunicações e logo depois havia um debate público, em que todos podiam participar. Isto gerou uma série de polêmicas explícitas, como as que se buscou mostrar anteriormente. Já em 1959, a estrutura do evento se tornou mais limitada. O trabalho preparatório se intensificou, a partir das comissões específicas (literatura, ciência política, linguística, história, filosofia, sociologia, teologia, técnicas e medicina, artes). Não ocorreram debates públicos das teses expostas. Ao final, as comissões se reuniram para deliberar sobre as resoluções gerais do Congresso, que foram apresentadas ao final do evento.

É evidente que, por tais características, pretendia-se que o Congresso de 1959 fosse mais homogêneo e propositivo do que o de 1956. Infelizmente, na medida em que não foram publicadas as atas completas das comunicações apresentadas, é difícil saber se tal direcionamento de fato produziu um Congresso menos polêmico e mais afinado com linha preconizada pela direção da PA. Mas é esta a imagem que fica dos textos por eles selecionados para serem publicados na revista, como síntese do Congresso.

Em suma, a diferença entre as atas publicadas do I e do II Congresso ficam bem marcadas, o que não significa que isto tenha de fato ocorrido desta forma, visto que foi a direção da PA quem escolheu o que seria (ou não) publicado como síntese destes Congressos. A única coisa que se pode afirmar aqui, sem dúvida, é que em 1956 a PA não se importou em publicar também as polêmicas do I Congresso, sem que isto signifique que tal linha tenha mudado em 1959, pois o material empírico pesquisado – a revista PA - não é suficiente para substanciar uma afirmação exata sobre o assunto.

No essencial, salvo melhor juízo, é importante dizer que não há divergências marcantes entre os textos escolhidos pela direção do PA que figuram como atas do II Congresso. Todos eles falam importância da unidade africana, nos mais variados aspectos. O ideário pan-africano, simbolizado pelas ideias de libertação e integração, parece ali se impor a qualquer divisão. As diferenças são de tom, mas não de conteúdo. Todos parecem perfeitamente pan-africanos. Este é o caso de comunicações que se tornaram clássicos do “espírito” pan-africano - e que necessitam ser traduzidas para o português. Entre elas: 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* (publicada como um capítulo ou as vezes sub-capítulo dos *Condenados na Terra*, 1961); 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) Hampaté Bâ. *On animism*; h) E. M. Mphahlele. *Negro culture in a multi-racial society in Africa*; i) Senghor. *Constructive elements of a civilization of African negro inspiration*.

Penso que esta posição do Congresso tinha muito haver com o compromisso político que a PA estava então formando, em fins da década de 1950, com o pan-africanismo mais radical, aliado ao pensamento e ação do famoso político ganense Kwame Nkrumah.

Entre 1956 (data do I Congresso) e 1959 (data do II Congresso), muitos eventos haviam ocorrido mundialmente, que certamente tiveram sua influência na construção e na realização destes dois importantes encontros. Na África, além das independências já ocorridas de Marrocos (1956), Tunísia (1956), Sudão (1956), os primeiros países da África sub-saariana finalmente também já tinham conquistado a sua independência: Gana (1957) e Guiné (1958). Vale lembrar, sob a liderança de dois ícones da luta pan-africana, respectivamente, Kwame Nkrumah (1909-1972) e A. Sekou Touré (1922-1984).

Em 1958, ocorreram duas Conferências de extrema importância para a formação da ideologia pan-africana: a) Conferência dos Povos Africanos; b) Conferência dos Estados Independentes da África (Etiópia, Gana, Libéria, Líbia, Marrocos, Sudão,

Tunísia e Egito). Ambas ocorreram em Gana, sob a liderança de K. N´Krumah. Não por acaso, as ideias de N´Krumah se tornaram muito influentes à época²¹. Tratava-se de imaginar uma luta política independentista mais geral, que promovesse a formação de unidades nacionais mais amplas e poderosas do que as nações saídas do antigo sistema colonial. Esta práxis, em fins da década de 1950, foi vitoriosa enquanto ideologia de libertação, pois conseguiu enraizar-se nas massas, permitindo a unificação da luta anti-colonial e a formação de uma rede de solidariedade aos países africanos (Kodjo & Chanaiwa, 2010, p. 924)²².

No entanto, só entre 1960 e 1964, ocorreram dezessete independências nacionais africanas, sobretudo na África francófona. Isto complexificou a ação conjunta de um Pan-africanismo radical, como propunha N´Krumah. Sobretudo porque muitos líderes das novas nações africanas viam o seu projeto como uma tentativa de colonialismo interno africano, em que os estados já independentes pretendiam anexar territorialmente os recém-independentes. Em suma, embora houvesse consenso quanto a sua necessidade, não havia concordância em como este processo de integração deveria ser realizado. 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 o cenário político e diplomático, dando origem a duas

²¹ A PA, por exemplo, em 1957, publicou um número especial dedicado à independência de Gana, em que fica evidente sua posição alinhada com a política n´krhumista da época. Ver: *Presence Africaine: revue culturelle du monde noir*, no. 12, février-mars, 1957. O pensamento de N´Krumah foi bem condensado por este “*Neo-colonialismo: fase superior do imperialismo*” (1965). Ali, ele defendeu que o neo-colonialismo era um imperialismo sem colonialismo, que poderia manter-se pela “satelização” de países ex-coloniais e/ou subdesenvolvidos. Este domínio se faria basicamente pela economia, através da defesa dos interesses capitalistas externos. Isto levaria, por sua vez, ao domínio político e, quando necessário, militar. Contra o neo-colonialismo, 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. Isto, para ele, era o Pan-africanismo. Era o caminho de uma união continental radical. Este seria 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 neo-coloniais. Assim, para N´Krumah e seus seguidores, uma nova África só poderia surgir do desmantelamento das fronteiras e territórios nacionais africanos, criados na Conferência de Berlim (1883-84).

²² Neste sentido, cabe lembrar o papel central que as lideranças africanas e seus agrupamentos políticos tiveram na independência de seus países, como K. Nkrumah (Gana), J. Nyerere (Tanzânia), G. al-Nasser (Egito), L. S. Senghor (Senegal), A. Sékou Touré (Guiné), M. Kadhaffi (Líbia), B. Bella (Argélia), A. Cabral (Guiné Bissau), H. Selassié (Etiópia), P. Lumumba (Congo), J. Kenyatta (Quênia), E. Mondlane (Moçambique), F. Houphouët Boigny (Costa do Marfim), B. Nnamdi Azikiwe (Nigéria).

formas de pan-africanismo: o Grupo de Casablanca (1961) e o Grupo de Monróvia (1962). São elementos contextuais importantes para esta pesquisa.

Como é notório, tal divisão foi profunda e quase exterminou a unidade pan-africana. O Grupo de Casablanca tinha por membros Gana, Guiné, Egito, Mali, Sudão, Marrocos, Líbia, Tunísia e o governo argelino no exílio. Ele reunia aqueles dirigentes africanos militantes do pan-africanismo, do socialismo e do não alinhamento, preconizando uma planificação e um centralizado 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. Nrumah. Costuma ser chamado de Pan-africanismo maximalista. 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. Este grupo era favorável a uma confederação “maleável” de Estados africanos, soberanos e independentes, que favorecesse 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 a integridade territorial de cada Estado, desconfiando das ambições de certos Estados do Grupo de Casablanca e antevendo uma possível ingerência em seus assuntos internos. Era o chamado Pan-africanismo minimalista, de viés liberal, cujos principais defensores eram N. Azikiwe, da Nigéria, L. Senghor, do Senegal, e Félix Houphouët Boigny, da Costa do Marfim (Asante & Chanaiwa, 2010, p. 877)²³.

A melhor documentação do posicionamento da PA nesta divisão não está na época do II Congresso, em 1959, mas, por exemplo, na revista de número 31, em Abril de 1960. Isto, não por acaso. Como dito, 1960 foi um ano decisivo para o movimento da descolonização, quando nada menos do que dezesseis países conquistaram a sua independência. Ou seja, era um momento decisivo para a ala pan-africanista radical. Ela percebia que, se ela não conseguisse concretizar sua estratégia regionalista, seria posteriormente muito mais difícil fazê-lo, quando as nações recém-independentes

²³Sem se posicionar abertamente, a PA traz uma rica síntese da histórica divisão dos dois grupos a partir de uma descrição da Conferência de Monrovia. Ver: PA. Palaver. The Monrovia Conference. *Présence Africaine*, no. 36, vol. 8, 1961, pp. 193-199.

estariam provavelmente mais preocupadas em construir suas próprias nações. A opinião da comissão editorial da PA se encontra aí resumida de forma inequívoca à época.

“The question of Independence in general for the whole continent is a topic of the day, but this must not conceal the least visible – and the thorniest – aspect of the problem of building Africa’s future. We are referring here to the movement for the unity of the continent and the struggle against Balkanisation, and this connection we cannot dwell too long on the world of Dr. Nkrumah, who, at the Accra Conference les April drew attention to the very real – and already all too visible – dangers involved in the determination of the Western powers to resist the movement towards African unity.

It cannot be denied that bringing the new African states into pacts and alliances such as the Commom Market Agreement²⁴, whit create division in Europe and keep the Cold War alive, means turning them aside from their mission and tying them to a policy which renders them oblivious of the immediate task which is theirs to perform.

Balkanisation for Black Africa would mean certain death to independence. It is the retaliation of the imperialists, who, forced now to satisfy the national claim to sovereignty, would split up that sovereignty into fragments and so recover all their former sway and their power to harm” (PA. Palaver. Africa, A. D. 1960. *Présence Africaine*, no. 31, vol. 3, p. 108)

Ou seja, para tais intelectuais, se estava num momento decisivo da luta pan-africanista, justamente pela eminência de novas independências nacionais. Via-se que era preciso acelerar o trabalho político pela união africana, sem o que se recairia na chamada “balcanização”. E, conseqüentemente, no neo-colonialismo²⁵. Antes que as novas e fronteiras africanas nações emergjam, era preciso ir adiante num modelo federativo para África, que conseguisse construir um futuro digno para os povos africanos, baseado num país-continente. Neste sentido, seria preciso, antes do mais, trabalhar politicamente, visando garantir a unidade africana. O próprio N’Krumah

²⁴A citação do Acordo Mútuo de Comércio (CMA, em inglês) é interessante. Este acordo na verdade são os Tratados de Roma, de 1958, que iniciaram a construção efetiva da Comunidade Econômica Europeia. Ela é, portanto, contemporânea do ponto ápice das descolonizações africanas (1960). A necessidade de citar a CMA mostra que ela era vista como um modelo de integração e/ou cooperação pelas lideranças africanas da época. Pelo teor da nota, como uma alternativa ao modelo integracionista radical de Nkrumah. Seria um elemento importante no modelo adotado pelo grupo de Monróvia?

²⁵No mesmo sentido: PA. Concerning neo-colonialism. *Présence Africaine*, no. 41., second quaterly, 1962.

sintetizou este ponto de vista numa frase que ficou famosa á época: “*Procurai primeiro o reino do político, e todo o restante lhe será dado*”.

Esta preeminência do político, do grupo pan-africanista radical, é justamente aquilo que assustava muitos líderes de países recém-independentes africanos que estavam fora do Grupo de Casablanca. Na PA também há alguns autores críticos de tal visão radical, o que mostra o caráter democrático da revista. Afinal, em seus editoriais, ela se colocava abertamente favorável a uma visão mais radical pan-africana. Talvez o autor moderado que consiga melhor expor seu ponto de vista à época de modo mais agudo seja Nnamdi Azikiwe, então governador geral da Nigéria (Grupo de Monróvia), nos seguintes artigos: a) *Nigeria in world politics* (Présence Africaine, vol.4/5, no. 32/33, 1960); b) *The future of Pan-africanism* (Présence Africaine, vol.12, no. 40, 1962). Por exemplo, no primeiro artigo, ele defende que o pan-africanismo deveria sim lutar pela unidade africana. Mas deveria fazê-lo a partir da integração gradual dos povos africanos, e não pela ação política-administrativa de certos líderes.

“In other worlds, the pre-requisites of political integration in Africa are the economic and social integration of African peoples. Otherwise, we shall be precipitating a crisis which will find African leaders jockeying among themselves for leadership of a people who are not only alien to themselves but are unprepared for such social revolution. This would be disastrous to the ideals of Pan-Africanism which all of us, as sincere nationalists, have been propagating all these years” (Azikiwe. *Nigeria in world politics*. *Présence Africaine*, vol.4/5, no. 32/33, 1960, p. 30).

Mas vale notar aqui uma questão interessante. Não resta dúvida que o grupo da PA é mais aproximado da visão pan-africana do Grupo de Casablanca, que preconizava uma integração africana maximalista e no prazo mais curto possível. Ou seja, um projeto basicamente político. Mas cabe destacar que toda vez que a PA (ou os autores mais próximos a ela: Senghor, Césair, Fanon, Rabemananjara, A. Diop. C. Diop, Ki-Zerbo) fala em sua percepção do pan-africanismo, eles também enfatizam a importância que a *cultura* teria para esta concretização do ideário pan-africano.

É interessante neste sentido observar as seguintes colocações de Cheikh Anta Diop, transcritas na PA por conta de uma entrevista que este estava fazendo com o então

primeiro ministro do Mali (Grupo de Casablanca), Madeira Keita. A fala foi publicada na PA no. 30, de Fevereiro-Março de 1960. O debate se faz em torno da ideia exposta por Keita, de que o partido único seria a melhor forma de governo possível para os países africanos recém-libertados, visto que isto estes teriam uma necessidade premente de organização social e nacional. Sobre este e outros assuntos diz Diop:

“You have spoken of a single party. As some comrades have already stressed, when it embodies national aspirations it is a very good idea. But when it dominates the whole political life of the nation, the whole national life, and orients it at will without regard to the aspirations of the people, the single party may have somewhat grave consequences.

Along this line of thought, my opinion in this: one alternative is that the single parties which we are going to create will be parties of the “Latin American” type, which means that we run the risk of creating ephemeral petty dictatorships which will be dominated in very insidious fashion by foreign capital. Africa will live in fragmentation and permanent weakness, exactly like Latin America. The single party is a very good formula when it is a matter of dominant a small territory, of safeguarding interests which are almost personal and making them semi-permanent.

The other alternative to orient Africa towards a Federation. In this event a different political form and a different political conception are imperative. In the first place we must make our intentions very clear straight away without waiting until political frontiers are constituted, because afterwards it will be more difficult and perhaps too late to federate the African continent. We must mobilize the people within the framework of national action. The political unification of the African continent raises the problem of belonging to the Community and belonging to the Commonwealth and also raises a problem of timing. That is why I stress this question.

In federating ourselves from Sahara to the Cape, from the Atlantic to the Indian Ocean, to become a great Power which from the point of view of energy potential and economic potential will be as strong as the Soviet Union or America (...)

Now I should like to call your attention to two other points; political unification and cultural unification.

Political unification means that we make all necessary arrangements to ensure that Negro Africa is unified in the shortest possible time on the basis which I have just indicated.

Cultural and linguistic unification means that we can once day speak a single language. But that is another problem” (C. A. Diop. In: *Présence Africaine* no. 30, de Fevereiro-Março de 1960, pp. 46-47).

Ou seja, o partido único só é bom se ele mantém-se ideológico, e não se pretende total, ditatorial. Se não pretende dominar a vida nacional. Daí que ele seja importante no movimento da descolonização, mas não necessariamente depois, quando ele tenderá a se tornar um poder autocrático, como seria o caso “latino-americano”. Seria preciso ir além disto, criando as condições políticas e culturais de uma África federalizada e continental. Seria necessária uma nova ideologia, que potencializasse uma participação qualitativa dos africanos nesta nova cultura política? Esta nova ideologia é o que concretizaria a ligação entre política e cultura, tão advogada pela PA e por seus autores mais próximos?

Um editorial da PA caminha neste sentido quando defende uma visão da cultura estritamente associada à política. Não a “política ordinária”, mas à política verdadeiramente libertadora e descolonizadora. Em seus termos:

“It is understandable that such a result will entail a multiplicity of converging factors. And one of the decisive ones will certainly be the harmonizing of cultural with political activities.

This factor might in fact be said to embody the true definition of “decolonisation”, if – as we have stressed – it is correct to say that the fundamental characteristic of colonialism finds its illustration in the deliberate separation of the two concepts, (the one cultural and the other political), and in the will to turn those who are colonized into beings condemned to live and move along a human path completely shut off from any direct link with their own people’s initiatives and ambitions.

If independence, once it has been regained, is to mean anything more than an empty shell or a pretext for clinging onto the old colonial system, political acts will necessarily presuppose a cultural basis. It is now clear that the interdependence of the two concepts is such as to make politics essentially a cultural matter and to endow culture with a meaning and with demands that are inevitable political. This is understandable.

White man has used his so-called superior culture to justify his supremacy, political or otherwise, over the rest of the world. And the deep-rooted character of the movement which is now bringing such profound changes to our different lands is to be explained by the fact that this very myth is now being called in question, with Africans and Madagascans unanimous in their will to reject it, and to reject it loudly” (PA. The struggle continues. *Présence Africaine*, no. 31, vol. 3, 1960, pp. 5-6).



Em suma, para a PA, a separação entre cultura e política faz parte de uma visão colonizada destes conceitos. Mas qual seria esta ideologia que formaria uma nova política, verdadeiramente descolonizadora? Me parece que é neste ponto que ganha destaque o conceito de “personalidade africana”, que se torna frequente na PA, em particular, em seus editoriais, entre 1958 e 1965. Mas isto é algo ainda a ser pesquisado...