

Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica

*Muryatan Santana Barbosa**

Resumo: o Pan-africanismo nasceu da luta de ativistas negros em prol da valorização de sua coletividade étnico-racial. Sua marca original é a construção de visões positivas e internacionalistas acerca desta identidade, entendida como comunidade negra: africana e afrodescendente. Entre seus representantes, destacam-se intelectuais como E. Blyden, W. E. Du Bois, M. Garvey, Frantz Fanon e K. N’Krumah. Na segunda metade do século XX, esta tradição sofreu severas críticas no plano teórico e político. Sobretudo, por estar supostamente criando uma visão essencialista desta coletividade negra. Este ensaio visa expor, de forma resumida, a disputa em torno do ideário pan-africano. Por fim, irá destacar como alguns princípios norteadores desta tradição podem ser úteis como aspectos teóricos da nova agência negro-africana.

Palavras chave: Pan-africanismo. Negritude. Pensamento negro. Diáspora negra. Teoria social.

PAN-AFRICANISMO: PERÍODO FORMADOR (1870-1920)

A primeira geração de ativistas que construiu as bases do Pan-africanismo, na segunda metade do século XIX, era formada por intelectuais de tradição ocidental. Eles falavam e escreviam em línguas europeias, além de atuarem em instituições tipicamente “modernas”, como as Igrejas protestantes, as

* Professor universitário, Mestre em Sociologia e Doutorando em História da África pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo. É bolsista do CNPq. Foi pesquisador visitante do Departamento de África e Estudos Afro-Americanos da Universidade de Harvard (2010). É membro do NEACP (Núcleo de Estudos sobre África, Colonialidade e Cultura Política) e editor da *Sankofa: revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*.

universidades, e os campos literários e jornalísticos. Em particular, na nascente Imprensa Negra à época, na África e na América.

Esta primeira geração era formada por intelectuais negros, tendo por destaque ativistas como Paul Cuffee, Martin Delany, Booker T. Washington, Alexander Crummel, J. A. Horton, Bishop James Johnson, Edward Blyden, Marcus Garvey, W. E. Du Bois, Silvester Williams, entre outros. Na América, a questão central era o colonialismo interno, ou seja, a subalternização do negro nas sociedades nacionais americanas. Na África, o problema crucial era o colonialismo externo, com destaque para a discussão dos intelectuais negros estadunidenses sobre a formação da Libéria.

Desde amplo debate surgiu os ideais primordiais do Pan-Africanismo: liberdade e integração (OLA, 1979: 49). Pelo objetivo deste ensaio, dar-se-á destaque para aqueles pensadores que focaram o ideal de uma comunidade negra em sua práxis. Entre estes, se destacam os estadunidenses B. Washington, A. Crummel, W. E. Du Bois e o jamaicano Marcus Garvey.¹

Os mais interessantes entre estes, dentro do escopo aqui trabalhado, são aqueles que, embora nunca se desvinculassem do dilema em torno da integração do negro à sociedade estadunidense, outros intelectuais da época, como se envolveram também no debate acerca da valorização do negro em escala internacional, como Crummel, Horton e Blyden e Du Bois. Particularmente, por sua participação na formação nacional da Libéria. Por tal, seu pensamento tendia a uma apreciação mais diaspórica do problema do negro.²

Este era o caso, por exemplo, de Alexander Crummel. Ele trabalhou como pastor na Libéria por 20 anos. Lá, pregou o cristianismo e a união africana para o melhoramento da “raça negra”, entendendo por isto os africanos e seus descendentes. Postulava que os negros estadunidenses deveriam guiar os africanos para a civilização, sendo tolerantes com estes. Devido ao seu caráter

¹ Para um detalhamento das origens do Pan-africanismo, tema controverso, ver, entre outros: Colin Legum. *Pan-africanism: a short political biography* (1965); P. O. Esedebe. *Origins and meaning of Pan-Africanism (Présence Africaine, n. 73, 1970) & Pan-Africanism: the idea and the movement* (1982); Robert July. *The origins of modern African thought* (1968); John H. Clarke. *Pan-Africanism: a brief history of an Idea in the African World (Présence Africaine, n. 145, 1988)*; Eduardo Déves-Valdés. *O pensamento sul-saariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático* (2008).

² A Libéria se tornou independente em 1847. Antes disto, desde 1821, o território era uma colônia da Sociedade Americana de Colonização, dos EUA. Esta colônia foi criada com a intenção de tornar-se um território de retorno dos escravos e dos ex-escravos que saíam dos EUA. Com o tempo, este grupo formou uma elite local, que fundou a nação.

paternalista, suas ideias sobre a liderança negra tiveram muitos adeptos nos EUA, mas muitos inimigos fora. Como observou recentemente K. Appiah (1995), entre outros, a ideia de raça era central as formulações de Crummel sobre esta unidade do negro. Todavia, não possuindo uma postura crítico-assimilativa desta noção, Crummel acabou por reproduzir a crença nas diferenças raciais biológicas, em voga em fins do século XIX.

Pode-se observar, entretanto, uma crítica coerente desta noção biológica de raça, na mesma época, no pensamento de outro importante pensador negro da segunda metade do século XIX: J. Horton. Horton era também estadunidense, da mesma geração de Crummel. Foi um dos primeiros intelectuais modernos a desqualificar a ideia da degeneração da raça negra (africana, em seus termos), no livro *Países e povos da África Ocidental: uma reivindicação da raça africana* (1868).³ Formulando uma postura humanista sobre o tema, Horton defendeu a capacidade dos próprios africanos para formarem uma nação autogovernada, embora acreditasse que estes não deveriam dispensar o apoio dos ocidentais para isto. Foi um dos primeiros intelectuais estadunidenses a apoiar o direito de voto aos africanos nativos na Libéria; algo que só se concretizaria em 1904. Outro importante pensador a defender a ideia de um autogoverno africano, criticando a dominação dos negros estadunidenses na Libéria, foi o americano J. E. C. Hayford, em *Instituições Nativas da Costa do Ouro* (1903) (DÉVES-VALDÉS, 2008: 80ss).

Entretanto, o mais célebre dos autores a defender o ideal de autogoverno africano foi o intelectual caribenho Edward Blyden, que morou por décadas na Libéria. Sua argumentação em prol da igualdade entre africanos e afrodescendentes (em especial, estadunidenses) é que ambos fariam parte de uma mesma personalidade: a “personalidade africana”. Sua teoria buscava fundamentar a ideia de raça dando-lhe um enfoque cultural, enquanto especificidade de um povo, de uma circunstância histórica. No seu entender, a personalidade africana seria o caminho específico do negro (africanos e afrodescendentes) à civilização universal.

E. Blyden foi um dos primeiros intelectuais a dizer que as sociedades africanas ancestrais tinham valores civilizatórios, como à importância que davam a família, a vida coletiva e ao uso comum da terra e da água. Estes valores deveriam ser reconhecidos universalmente. Segundo este autor, por este

³ Neste artigo optou-se por traduzir os livros citados.

fato, dever-se-ia inclusive estabelecer um projeto para “africanizar” a África, aculturando as populações citadinas (nativas ou americanas) da região subsaariana. Este era um postulado pioneiro à sua época, sobretudo em relação aos seus colegas norte-americanos, que tendiam a acreditar na superioridade do afrodescendente americano em relação ao africano. Blyden entendia que este projeto de “africanização” seria uma etapa necessária para a formação de um Estado único na África Ocidental subsaariana.

Mas Blyden não parou por aí. Embora tivesse formação católica, defendeu que a assimilação dos valores islâmicos e cristãos pelos próprios africanos, como existiria no etiopismo⁴ e no islamismo africano da África saeliana, à época, seria parte deste processo de africanização. Por estas e outras razões, pode-se perceber que Blyden foi um dos principais pensadores de sua época, mostrando a importância do Pan-africanismo para o saber universal. 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: 28-37).

Outro autor fundamental desta primeira geração do Pan-africanismo foi Marcus Garvey. Jamaicano de origem, Garvey fez sucesso nos EUA no início do século XX, com seu projeto de “volta à África”. Com isto, ele não queria dizer que todos os negros americanos deveriam realizar este regresso – pelo menos, não em curto prazo –, mas que alguns deles, em especial aqueles que possuíssem conhecimentos técnicos modernos, deveriam fazê-lo, em prol do desenvolvimento do continente e de si mesmos.

Garvey não foi um acadêmico, mas um homem político. Possuía notável oralidade e personalidade carismática. Suas passeatas em prol do negro reuniam milhares de adeptos. Com isto, ganhou projeção internacional desde a imprensa estadunidense, fato que o ajudou a participar da formação de diversos grupos pan-africanistas em todo o mundo. Sua retórica era de um anti-integracionista convicto. Acreditava que não havia saída para o negro na América. Para ele, só os mestiços teriam lugar neste continente, como auxiliares dos brancos. Por

⁴ Etiopismo: movimento religioso e político africano, nascido no último quarto do século XIX, que pretendia formar Igrejas africanas autônomas, independentes das missões coloniais. Alguns líderes deste movimento fundaram sua própria leitura do cristianismo, como Nehemiah Tile, Orishtukeh Faduma, Bishop James Johnson e outros. O termo etiopismo deriva da autonomia religiosa Etíope, que reporta à civilização de Axum e à formação dos Reinos Etíopes (Esedebe, 1970: 119).

isto, dizia que os negos deveriam ir gradualmente voltando para a África. Lá seria o seu único e verdadeiro lar. Para concretizar este ideal de retorno coletivo à África, formou a Associação Universal para o Melhoramento do Negro.

Garvey não deixou livros, apenas escritos e artigos, que serviram de inspiração a uma série de ativistas negros nos EUA e na África, especialmente no Entre-Guerras. Após a 2ª. Guerra Mundial, o garveysmo continuou tendo forte presença nos Congressos Pan-Africanos, contando com a participação de parentes de Garvey, com seu filho, Marcus Garvey Jr., e sua esposa, Amy Jacques Garvey (MOORE, 2008: 240).

Mais jovem do que estes pioneiros, tem-se também a figura paradigmática do estadunidense W. E. B. Du Bois. Intelectual negro de exceção à sua época, Du Bois estudou nas Universidades de Fisk e Harvard, nos Estados Unidos, e Berlim, na Alemanha. No cerne de seu pensamento sobre o negro pode-se observar certos dilemas que se perpetuaram na literatura posterior sobre o tema.

No início de sua carreira, Du Bois escreveu, geralmente, para o negro estadunidense, como em *Almas do povo negro* (1903). Disse que este vivia dividido por uma dupla consciência: comunal (negra) e nacional (estadunidense). Com o passar dos anos, Du Bois passou a entender este fato como um reflexo local do verdadeiro dilema universal do negro, emparedado entre a busca de sua especificidade e a integração ao Ocidente. Ele interpretava este dilema tendo, por premissa, a dicotomia clássica da filosofia romântica alemã: cultura x civilização. Dizia, neste sentido, que o negro possuiria uma essência (cultural) que se contrapunha à lógica materialista e temporal da civilização ocidental. Por isto, postulava que, longe de ser algo temerário, isto seria algo que os negros de todo o mundo deveriam se orgulhar. Pois aí residia a fonte da originalidade e criatividade perdida pelo Ocidente. Seu apelo era para que esta alma negra fosse incorporada como um valor positivo à civilização ocidental. Só assim, esta poder-se-ia reivindicar, de fato, patrimônio democrático da humanidade (IJERE, 1974: 188ss). Em sua famosa frase, o futuro da América e do mundo dependia disto, afinal, o “século XX seria o século do confronto racial”. Sua obra inicial mais famosa foi *As almas do povo negro* (1903); publicada no Brasil como *As almas da gente negra...*

Du Bois não só escreveu, mas também trabalhou em prol do negro. Tornou-se uma figura central no movimento negro estadunidense, onde se opunha a influência de Booker Washington e Marcus Garvey. Os conflitos entre estes

foram intensos. Buscando se aproximar da questão negra em outros países, foi organizador de importantes encontros, como os Congressos Pan-Africanos na primeira metade do século XX (Londres, Paris e Bruxelas, 1919; Londres e Lisboa, 1921; Nova York, 1927; Manchester, 1945). Aí, deu continuidade ao trabalho político do antilhano Henry Sylvester Williams, organizador do Primeiro Congresso Pan-Africano, em Londres, em 1900. Por isto, ambos podem ser vistos como os iniciadores do Pan-africanismo como movimento político, além de movimentos de ideias.

Nestes, defendeu as independências nacionais africanas e a luta dos negros na América por melhores condições de vida. Ademais, buscou construir alianças concretas que possibilitassem tal fato, como o “cooperativismo negro”, a “solidariedade negra”, etc. (IJERE, 1974: 190ss). Foi também um incentivador do estudo da África pelos próprios negros, algo que só iria se fortalecer posteriormente. Por estas e outras razões, sua influência fez-se sentir no pensamento de diversos intelectuais africanos do Pós-Guerra (2ª. Guerra Mundial), como Leopold Sédar Senghor, Asikiwe Nandi, Jomo Kenyatta e Kwane N’Krumah.

É interessante notar como os intelectuais negros sul-americanos e africanos praticamente não participam deste debate acerca da temática negra entre fins do século XIX e início do XX. Em parte, como observa o historiador Devés-Valdés (2008), tal fato pode ser explicado pela inexistência de redes de contato entre os intelectuais negros destas regiões com o centro da produção intelectual negra da época, os EUA. Afinal, era a partir de lá que se formam as frágeis redes de relações entre os dois lados do Atlântico, entre a costa Leste estadunidense e a costa da África Ocidental. Por outro lado, tal fato revela o massacre que as políticas antinegro – eugenistas na América e colonialista na África –, trouxeram para a comunidade negra nos dois lados do Atlântico à época. Nesta política de aniquilamento, qualquer crítica à superioridade branca era silenciada. O pouco conhecido ensaio de Lima Barreto, *Elogio da morte*, é um dos mais fortes testemunhos deste fato.

Por outro lado, no campo das ideias, contribuições como as de Edward Blyden e W. E. Du Bois mostram a importância que uma postura crítico-assimilativa acerca da tradição ocidental teve para a formulação de uma percepção mais positiva acerca da comunidade e da contribuição negro-africana para o mundo. Falando para um público majoritariamente americano e europeu, os intelectuais desta geração (1870-1920) reformularam teorias e ideias ocidentais

para os seus próprios propósitos, consolidando um sentimento de coparticipação do negro em uma mesma comunidade de interesses, enquanto raça, etnia, povo, espírito, comunidade, etc. Assim se funda a ideia força do Pan-Africanismo, dialogando com o universo simbólico contemporâneo para embasar uma luta comum do negro (africano e afrodescendente) contra o colonialismo e o racismo. Desta práxis surgiu o lema clássico que definiu o Pan-Africanismo do século XX: liberdade e integração. Uma ideia que será retomada pelas gerações posteriores dos intelectuais negros e não negros.

PAN-AFRICANISMOS: CULTURA E HISTÓRIA

A segunda geração pan-africanista, formada a partir de 1920, é marcada por uma diversidade de perspectivas. Visando resumir esta heterogeneidade, distinguir-se-á dois tipos-ideias: a) pan-africanismo cultural; b) pan-africanismo histórico.⁵ O primeiro tem sua origem no pensamento de autores do período formador, em especial, Blyden e W. E. Du Bois. Mas encontrará o seu auge com a negritude francófona, nos anos 1950. O segundo, por sua vez, tem sua origem na historiografia sobre a escravidão e a formação do mundo atlântico, dos anos 1930, em Eric Williams, C. L. R. James, G. Padmore e outros. Todavia, se consolidará nos anos 1960, com a figura intelectual de Cheikh Anta Diop.

Os Pan-africanismos culturais se consolidaram nos anos 1920, nas redes de relações entre os intelectuais negros e o público ocidental, na Europa e EUA. A marca maior deste período inicial será, sem dúvida, a produção literária e artística. Entre os grandes escritores negros que se iniciaram no período, pode-se destacar nomes como René Maran, Jean Toomer, Claude McKay, Price-Mars, René Ménil, Langston Hughes e outros. Entre os artistas e músicos, vê-se a consagração da bailarina Joséphine Baker, do jazz, do samba, da salsa, etc. Os pontos cardeais desta renovação cultural serão Paris e New York, onde se forma o movimento do *Harlem Renaissance*. Trata-se, em suma, de um período de intensa incorporação simbólica do negro à cultura artística ocidental. É isto o que o sociólogo Antonio Sérgio Guimarães (2003) intitulou de “modernidade

⁵ Esta distinção tem caráter típico-ideal, seguindo a tradição weberiana. Ou seja, abstrai certos elementos puros, que servem como guia de análise geral. Cada autor e corrente teórica aqui citada, evidentemente, possui suas particularidades próprias, que não poderão ser aqui pormenorizadas.

negra”: o *new negro* é o negro enquanto parte de uma visão de mundo moderna, marcada pelo gosto de tudo aquilo que é tido por novo e original.

Na Europa Ocidental, em especial, na França, esta “modernidade” será fruto de um ambiente intelectual menos explicitamente racista em relação ao negro, fruto de sociedades traumatizadas pelas Guerras Mundiais e pela ascensão do Nazismo. Este ideal de tolerância foi defendido por diversos intelectuais negros lá residentes (sobretudo africanos e antilhanos), além de encontrar apoio em importantes intelectuais da época, como Pablo Picasso, Emmanuel Mounier, Andre Gide e Jean-Paul Sartre.

É interessante notar como esta visão mais estética e culturalista do negro, alicerçada na literatura e nas artes cênicas e visuais, torna-se gradualmente consagrada nos anos 1920 e 30. O livro do filósofo Valentim Mudimbe, *A invenção da África* (1994), é interessante neste particular. Ele mostra como esta percepção cultural do negro, estava baseada numa construção mítica da África e da cultura negra feita, em grande parte, pelo próprio Ocidente, desde fins do século XIX. Ele destaca, por exemplo, o papel fundamental que a Etnologia da época teve enquanto formadora deste olhar culturalista sobre o negro, em especial, o africano. Evidentemente, há aí a necessidade de legitimar uma ação. Afinal, quanto mais bárbaro o Outro, maior seria a necessidade da dominação ocidental, visando civilizá-lo. Mas, segundo Mudimbe, mesmo os europeus bem intencionados, como L. Frobenius, M. Herkovitz, Delafosse e Pablo Picasso, não conseguiram fugir a esta exotização da África e do negro. Aliás, isto era justamente o que os atraía: o gosto pelo novo. Por isto, estes teriam colaborado para formar uma imagem da África como um continente dominado pela tradição, cuja única característica definidora seria a irredutível diferença cultural. Trata-se de uma forma de ver o negro e deste ver-se a si próprio que será marcante no pensamento negro, pós-1945.

Este fato pode ser observado, por exemplo, no mais importante movimento intelectual negro da década de 1950: a *negritude francófona*. Originada em Paris, nas redes de interação entre os intelectuais negros vindos de diversas partes do mundo (África Ocidental, Antilhas, Caribe e EUA), a negritude se tornou, ao longo da década de 1950 e 1960, um movimento cultural de renome internacional. Embora de forma heterogênea, os intelectuais da negritude, na essência, buscaram demonstrar uma ideia central fundamental: a contribuição cultural do negro à civilização universal (MUNANGA, 1986). Um tema

que era exposto e aprofundado nas mais variadas formas artísticas e literárias: poesia, ensaio, teatro, artes plásticas, etc. Para isto, reconstruíram ideias com as de “personalidade africana” e “subjetividade negra”, que foram desenvolvidas diferentemente pelos seguidores do movimento. Seus principais nomes e organizadores foram o martiniquense Aimé Césaire, o guineense Léon Damas e o senegalês Sédar Senghor, contando ainda com a participação de Jacques Rabemananjara, Léonard Sainville, Aristide Maugeé, Birago Diop, Ousmane Soce e dos irmãos Achille (MUNANGA, 1986).

Entre as décadas de 1930 e 50, portanto, visão do *new negro* – no *Harlem Renaissance* e na *negritude francófona* –, tendia a reproduzir perspectivas mais culturalistas e espiritualistas deste. Elas coincidiam em reforçar uma visão Pan-africana do negro, que não se limitava a uma perspectiva nacionalista. Tanto lá, quanto cá, o negro era visto desde uma ótica internacionalista, focada na África e na Diáspora. Era próprio de um pensamento que não era articulado apenas na África, mas que se formou, no período entre 1920 e 1945, em redes transnacionais, na Europa (sobretudo Londres, Paris e Lisboa), EUA (New York) e América Afro-Latina; em especial, no Caribe.

O sucesso da negritude ajudou a elaborar outras realizações que permitiram a organização de redes de contato da intelectualidade negra nos 1950 e 1960. A principal delas talvez tenha sido a formação da *Sociedade Africana de Cultura*⁶ e de sua revista, *Présence Africaine*⁷, principal órgão de divulgação do pensamento da intelectualidade africana e afrodescendente do pós-Guerra. Ambas organizadas sob a liderança de Alouine Diop. Retoma-se ali um elo diaspórico negro, em que os intelectuais africanos e afrodescendentes se colocam como copartícipes de uma mesma comunidade de interesses, na luta contra o racismo e o colonialismo. Esta unidade de interesses tende, neste momento, a

⁶ A Sociedade Africana de Cultura foi criada por ocasião do Primeiro Congresso dos Escritores e Artistas Negros, em Paris (1956). Era sua missão defender os interesses das nações africanas e o enriquecimento da solidariedade internacional do povo negro. Em 1958, torna-se órgão consultivo da UNESCO. Seu primeiro evento foi o Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Roma, em 1959. A partir de então, a revista *Présence Africaine* tornou-se parte integrante da organização.

⁷ Principal revista do mundo negro-africano no século XX. Seu idealizador e diretor inicial foi o intelectual senegalês Alioune Diop (1910-1980). O primeiro número da revista foi lançado em 1947, com o apoio de importantes nomes da intelectualidade europeia, como Jean Paul-Sartre, André Gide, Albert Camus, Théodore Monod, Georges Padmore, Emmanuel Mounier, Roger Bastide e outros. Seu intuito era a defesa do pensamento e das civilizações negro-africanas. Um de seus principais eventos foi a organização do Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Paris, em 1956.

superar as diferenças, sobretudo entre africanos e afrodescendentes americanos. Os dois Congressos de Escritores e Artistas Negros, em Paris (1956) e Roma (1958), são uma concretização deste ideal. Nestes, a descolonização do ser e do saber negro-africano colocam-se como questões de primeira ordem.

Além da negritude francófona, esta visão mais culturalista do negro foi difundida internacionalmente a partir dos anos 1950, com a publicação de estudos filosóficos sobre a unidade do Ser negro-africano. Estes, direta ou indiretamente, também impulsionaram uma visão Pan-africana desta coletividade. Este é o caso, por exemplo, de estudos como os de Placide Temples (*A Filosofia Bantu*, 1959), E. Idowu (*Oludumare*, 1962), Jahn Janheinz (*Muntu*, 1963), L. S. Senghor (*Negritude e Humanismo*, 1964), J. Mbiti (*Religiões Africanas e Filosofia*, 1969), Haris Memel-Foté (*A Ideia de Mundo nas Culturas Negro-Africanas*, 1970), Alexis Kagame (*A Filosofia Bantu Comparada*, 1973), Okot p´Bitek (*Religiões Africanas nas Academias Ocidentais*, 1971) e outros. Em tempos recentes, esta tradição repercute na filosofia africana atual com uma perspectiva mais modesta, que busca redefinir os nos trabalhos de autores como Kwasi Wiredu, Kwame Gyekye, Tsenay Serequeberhan e outros. Tal empreendimento tende a formando um saber cada vez mais particularizado e especializado (WIREDU, 2006: 16ss).

Além destes Pan-africanismos, focados no problema da cultura, me parece que outra forma de conceituar os Pan-africanismos do século XX seria interpretá-los como percepções historiográficas da unidade afro-negra. Daí a tendência em construir, a partir da história, um paradigma comum de estudo e de práxis desta coletividade.

Genealogicamente pode-se observar a origem desta tendência nos primeiros estudos sobre o “problema afro-negro”, como unidade própria, em trabalhos historiográficos pioneiros que relacionaram o fenômeno escravista com a formação do mundo moderno, como nos trabalhos de Eric Williams (*O negro e o caribe*, 1942; *Capitalismo e escravidão*, 1944) e C. L. R. James (*Jacobinos negros*, 1938). A questão que se colocava então para estes autores era próxima. Tratava-se de incorporar a importância do escravismo e das relações étnico-raciais nas discussões de época sobre a formação e reprodução do capital, que envolviam diversos intelectuais ligados ao marxismo, desde fins do século XIX. Isso porque, na medida em que se pudesse comprovar a importância do escravismo e da classificação racial para o desenvolvimento do capitalismo,

poder-se-ia incluir a discussão sobre as questões ético-raciais sobre o negro no debate marxista de então. Algo que, segundo Padmore e outros, apesar de ter sido incorporada pela ótica anticolonialista de Lenin na 3^a. Internacional estaria sendo secundarizada na política da Frente Única, comandada por Stalin na década de 1930 (WORCESTER, 1996:31). G. Padmore foi particularmente crítico neste ponto, em *Pan-Africanismo ou Comunismo?* (1956).

Entretanto, a figura central desta tendência pan-africana na história foi, sem dúvida, o senegalês Cheikh Anta Diop, um dos grandes historiadores do século XX. Diop foi o primeiro pensador a construir um paradigma pan-africano coerente para a historiografia baseada nesta teoria social. Historiograficamente suas ideias fundamentais, expostas em livros clássicos como *Nações negras e cultura* (1955) e *Anterioridade das civilizações africanas* (1967) eram duas: a) a África como berço da humanidade; b) a unidade afro-negra, fundada na sua relação histórico-cultural com o Egito Antigo e a Núbia, enquanto primeiras civilizações humanas.⁸ Estas seriam a premissa científica para o estudo da Antiguidade Clássica (por consequência, greco-romano) e das sociedades africanas sul-saarianas (Mamadou Diouf & Mohamad Mboji, 1992: 120).

Por seu engajamento teórico e político, Diop se transformará num ícone para a maioria dos historiadores africanos que se formará nas décadas entre 1960 e 70. Entre estes, alguns seguirão à risca seu projeto de estudos para a história africana, que foi posteriormente intitulado de “afro-centrista” – termo que o autor nunca utilizou (WINTERS, 2002: 121). No geral, todavia, está visão será retomada, por tais historiadores, como uma perspectiva possível dentro de uma pluralidade crescente de interpretações de viés pan-africanista a partir dos anos 1970, trabalhadas, entre outros, por Theophile Obenga, John Clarke, Yosef Ben-Jochannan, Joseph Ki-Zerbo, Van Sertima e Molefi Asante. A realização de determinados Congressos de historiadores africanos, ao longo das décadas de 1960 e 70 foi essencial para isto, pois, ali, se reunia a nascente geração de historiadores africanos, comprometidos com uma postura afirmativa do pan-africanismo (BARRY, 2004; BARBOSA, 2008).

⁸ Para Diop, esta civilização negra teria, inclusive, consciência de sua negritude à época. *Kemético* é um termo utilizado por Diop, e pela maioria dos afrocentristas contemporâneos, para se referir à pertença negra dos egípcios antigos. Segundo estes, *Kmt*, geralmente transcrito como *Kemit* ou *Kemet*, era um dos nomes pelos quais os egípcios denominavam a si mesmos e a sua nação. Ela significaria, segundo estes, “Os pretos” e “A terra dos pretos”. Isso é considerado importante por estes porque demonstraria que os antigos egípcios tinham consciência de sua negritude (Farias, 2003: 330).

PAN-AFRICANISMOS: DILEMAS E CRÍTICAS

A ênfase aqui dada à questão da unidade dos vários pan-africanismos ao longo do século XX, enquanto lócus antirracista e anticolonialista, não deve encobrir a percepção das importantes divergências que vão aí se delineando. Talvez a mais importante destas seja a oposição que se constrói no final da década de 1950, entre dois grandes nomes da intelectualidade negra do século passado: o senegalês Leopold S. Senghor (político, escritor e organizador da negritude francófona) e o martiniquense Frantz Fanon (psiquiatra formado na França, que se tornou intelectual orgânico da Frente de Libertação Nacional da Argélia). Destaque-se aqui tal discussão, pois ela trouxe consequências importantes nas redefinições posteriores sobre a temática pan-africana.

No cerne desta polêmica entre tais pensadores estava o problema das independências nacionais africanas. Após sair vitorioso na conquista da Independência do Senegal, da qual foi o primeiro presidente, Senghor passou a defender uma posição cada vez mais branda da negritude, postulando que esta deveria ser entendida não como uma oposição à civilização ocidental, mas como uma complementação desta; inclusive, via miscigenação. Neste sentido, Senghor, falando em relação aos países ex-coloniais francófonos, destacou a importância que a tradição cultural francesa deveria continuar tendo na formação cultural das nações africanas. Buscando uma aproximação com a antiga Metrópole, Senghor postulou, ademais, que as Independências dos países ainda colonizados pela França, como a Argélia, deveriam ser graduais e pacíficas.

Tal posição trouxe profunda decepção a Fanon e outros defensores radicais das Libertações Africanas. No seu mais famoso livro, *Os condenados da terra* (1961), Fanon atacou teórica e politicamente esta posição de Senghor e seus seguidores – não necessariamente do movimento da negritude. Ali, Fanon defendeu que o Pan-africanismo de Senghor era uma fase ultrapassada na compreensão do problema do negro e do colonialismo no mundo, em que os intelectuais negros estavam ainda preocupados em serem compreendidos e respeitados pelos ocidentais. Colocando-se contra tal percepção, Fanon dizia que, a partir de então, a negritude deveria ser repensada em termos de luta revolucionária, contra o colonialismo e o ocidentalismo. Neste sentido, a tradição popular e a cultura negro-africana interessariam apenas enquanto elementos da revolução nacional, conquistada pelos *condenados da terra* (camponeses e

lumpesinato urbano). Isto seria algo que, segundo Fanon, já estaria ocorrendo por toda a África, para o desespero das lideranças reformistas, que defendiam um nacionalismo moderado e burocrático.

Evidentemente, as consequências radicais do pensamento de Fanon foram em parte esquecidas por alguns dos seus seguidores. Em duas questões, entretanto, as posições de Fanon se tornaram paradigmáticas para a literatura posterior sobre o tema do negro e da África. A primeira delas foi sua compreensão da negritude, como cultura e a tradição africana, como algo dinâmico, ligado à vivência popular. A segunda foi sua visão do processo de Descolonização como algo em aberto, entendendo-a como uma luta que se coloca também contra o neocolonialismo dos países recém-independentes. Este último aspecto do pensamento de Fanon foi posteriormente retomado, por exemplo, pelo maior líder pan-africanista da segunda metade do século XX, o ganense Kwame N´Krumah, em livros de sucesso à época: *Neo-colonialismo, fase superior do capitalismo* (1965), *África precisa se unir* (1963) *Consciencionismo* (1964). Aí, entretanto, já era corrente uma aproximação com as tendências marxistas e a experiência concreta de países pós-coloniais ligados ao chamado “Socialismo Africano”, lideradas por Jomo Kenyatta (Quênia), Senghor (Senegal), Julius Nyerere (Tanzania), Sékou Touré (Guiné), Patrice Lumumba (Congo) e o próprio N´Krumah (Gana).

O período pós-colonial, em África, redirecionou, sem dúvida, as discussões sobre o Pan-africanismo. Por um lado, como já foi dito, o Pan-africanismo, desde a década de 1970, passou cada vez mais a ser tido como uma ideologia política pragmática, que independe de teorizações intelectuais. Na melhor das hipóteses, isto significa que alguém se torna Pan-Africano (ou não) se isto facilita o desenvolvimento e a unidade nacional. Na pior, o Pan-africanismo torna-se um discurso de políticos profissionais, mais interessados em se perpetuar no poder do que na real unidade africana. Por outro lado, o surgimento dos conflitos étnicos em muitos países africanos pós-independentes, fez com que a questão da unidade afro-negra fosse sendo gradativamente minada, como uma utopia futura.

No plano teórico, estas duas questões primordiais fizeram com que, de um modo geral, na África, durante os anos 1980 e 1990, a temática Pan-africana tendesse a dar lugar à discussão sobre as etnicidades africanas. Poucos são os estudos de África que hoje falam do “africano”. Fala-se do bambara, haussa, mandiga, etc. Do mesmo modo, vê-se a proliferação atual de estudos de história

regional no continente. Seja como for, o Pan-africanismo vai-se tornando, em África, um discurso de diplomatas, abrindo espaço para o “afro-pessimismo”.

Esta tendência atual é contrabalanceada, em parte, pela existência de uma bibliografia produzida por intelectuais africanos, geralmente nos EUA e Europa, cada vez mais abundante sobre a África, especialmente na literatura. Trata-se de uma intelectualidade mais nova que, em geral, não comunga com os ideais pan-africanistas de outrora. Pelo contrário, advinda da Era Pós-Colonial africana, muitos destes intelectuais, como Kwane Appiah, V. Mudimbe e Ali Mazrui, possui uma visão bastante crítica da própria África. Sobretudo das elites africanas, que teriam tido um papel decisivo no atraso africano. Num estudo premiado (*Na casa de meu pai*, 1992), por exemplo, K. Appiah faz isto quando fala, entre outras coisas, da relativa limitação do poder colonial em Gana; assim como dos males que o racismo pan-africanista teria criado para o pensamento social africano.

Em última instância, é uma argumentação que visa compreender os males africanos direcionando o foco de suas críticas às próprias elites locais. Trata-se de uma caracterização que, em geral, é vista como oposta àquelas anteriores, de origem pan-africana, que, supostamente, estariam entendendo os males africanos como simples epifenômeno da dominação européia-ocidental; seja ela representada pelo tráfico escravista, pela Era Colonial, Imperialismo ou pelo Neocolonialismo. Neste sentido, como comenta o historiador John Iliffe (1995: 1), os trabalhos recentes sobre a África devem ser vistos, no contexto contemporâneo, como sintomas da crise moral advinda da derrocada dos Estados africanos pós-descolonização.⁹

Esta visão crítica do pan-africanismo, em especial, daqueles pan-africanismos centrados na unidade cultural – como a da negritude francófona –, vem sendo corroborada por uma série de intelectuais das mais variadas origens e formações, nas últimas décadas. Falou-se já de Appiah, mas outros intelectuais negros de relevo, como Paul Gilroy (*Atlântico negro*, 1995), por exemplo, vem

⁹ A discussão acadêmica atual dos africanistas sobre o tráfico escravista é um bom exemplo. Thornton, por exemplo, em *Os africanos no mundo atlântico* (2004), defende que sem a participação efetiva das elites não se explicaria o volume e a intensidade do tráfico escravista moderno. Paul Lovejoy, por outro lado, em *Transformações do tráfico escravista* (2002), fez um estudo pormenorizado tentando mostrar que o volume quantitativo deste é bem menor do que os estudos anteriores apontavam, em especial, os de Eric Williams (*Capitalismo e escravidão*) e Walter Rodney (*Como a Europa subdesenvolveu a África*). Na prática, a ênfase da crítica historiográfica não é mais o colonialismo ocidental, mas as elites africanas.

postulando também uma crítica ao suposto essencialismo racial dos pan-africanistas das gerações passadas. Gilroy, em especial, foi explícito neste ponto ao afirmar que a tarefa da intelectualidade não é a de defender identidades coletivas – mesmo aquelas criadas pelos grupos discriminados historicamente –, mas demonstrar a falsidade intrínseca destas; sobretudo as relacionadas com as identidades raciais. Coloca-se, aí, de forma singular, a eterna querela entre particularistas e universalistas em torno da compreensão dos povos.

PAN-AFRICANISMO: O PROBLEMA DA AGÊNCIA

O Pan-africanismo foi construído ao longo do século XX, como um tipo de percepção intelectual e política que fundamentava uma visão unitária da África e da população negra (africana ou afrodescendente). Este era a premissa para pensar a contribuição desta coletividade à história mundial. Para isto, se buscou as mais variadas tradições teórico-metodológicas, passando pelo debate em torno da história, estética, subjetividade, economia-política, cultura, etc. Todavia posteriormente, pode-se aí observar uma agência bem definida, buscando legitimar este viés teórico e político.

As décadas de 1980 e 1990 marcaram uma difusão consagrada do campo de estudos étnico-raciais, em varias partes do mundo. Embora, muitas vezes, não se possa associar esta ampliação com a recuperação do pensamento Pan-africano, percebe-se que há, afinal, na academia internacional, certa disposição dos estudiosos em ver o negro e o africano sujeitos históricos de fato.

Em se tratando da justificação de uma agência única de estudos, afro-negra, o intelectual estadunidense Molefi K. Asante foi um dos contemporâneos que mais contribuiu para este fato atualmente, estabelecendo os seguintes critérios para os chamados estudos da Afrocentricidade:¹⁰ a) interesse pela localização psicológica dos autores que tratam do assunto; b) compromisso com a descoberta do lugar do africano (e seus descendentes) como sujeito histórico; c) defesa

¹⁰ A Afrocentricidade é definida por Asante como a conscientização da agência dos povos africanos. Ele define a agência como a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana (Asante, 2009: 94). A teorização da Afrocentricidade foi feita por Molefi Asante, sobretudo, nos seguintes livros: *Afrocentricidade, a teoria da mudança social* (1980); *A ideia afrocentrica* (1989); *Kemet: afrocentricidade e conhecimento* (1990).

dos elementos culturais africanos (na África e na diáspora); d) compromisso com o refinamento léxico, necessário para a contextualização da análise; e) compromisso com a construção de uma nova história da África: afro-centrada (ASANTE, 2009: 96).

No tocante à construção desta agência única a postulação de Asante é interessante, sintetizando ideias tradicionais do pensamento pan-africano do século XIX e XX. Neste sentido, ao longo das últimas décadas, os estudos “*Africana*”, principalmente nos EUA, têm desenvolvido uma série de aspectos teóricos e metodológicos, que complementariam o caráter transdisciplinar desta nova agência de estudos centrados na experiência negro-africana.

Para finalizar este artigo, faz-se útil recuperar algumas questões centrais colocadas pelos pensadores pan-africanos aqui citados, que podem contribuir com a discussão atual da agência negro-africana, em formação, e para a teoria social, como um todo.

Em primeiro lugar, como já dizia W. E. Du Bois (IJERE, 1974: 189), os estudos humanísticos, que visam recuperar o sujeito e a cultura africana (e diaspórica) têm que se lembrar que a realidade histórica está ao seu lado. Afinal, a contribuição africana e negra para o mundo é algo irrefutável. E, além disto, sendo o homem negro um homem como outro qualquer, é inevitável que, em sua história, se encontre também as características inovadoras de toda ação humana, seja no plano cultural, simbólico, político, etc. Com o apoio da teoria social hoje existente, o pesquisador tem um apoio amplo e diverso para comprovar este fato histórico. Isto, aliás, é algo mais favorável atualmente, do que nos tempos de Du Bois, quando o racismo explícito (separatista) era o mais difundido internacionalmente.

Secundariamente, creio que as tentativas de reconstrução histórico-sociológicas da África e do negro, devem estar necessariamente, ligadas à crítica de dois paradigmas fundantes e inter-relacionados do pensamento moderno ocidental: o eurocentrismo e o evolucionismo. Neste particular, em verdade, muitas versões do Pan-africanismo teórico foram incapazes de autocrítica, estabelecendo, por muitas vezes, o Estado-Nação como *ethos* teleológico de seus trabalhos. A geração de historiadores africanos do pós-guerra foi especialmente criticada neste ponto (NEALE, 1985). Hoje, todavia, esta crítica do evolucionismo e do eurocentrismo pode ser embasada em diversas filiações teóricas, dentro e fora da tradição acadêmica europeia. Em verdade, o fato deste debate já estar em curso,

ajudou a projetar uma desconfiança prudente de termos antes inquestionáveis, como progresso, civilização e modernidade.

Aí, entretanto, penso que mais vale à resignificação conceitual do que a desconstrução. Neste sentido, cabe repensar quais os valores adequados que representariam, hoje, os ideais de Bom e Belo que estão engendrados nestas categorias. Por exemplo, não é Belo e Bom que uma sociedade específica, historicamente datada, consiga valorizar o bem-estar de sua população, sem que isto implique exploração (direta ou indireta) de povos alheios? Sendo assim, por que não estudar, por exemplo, no Reino do Congo, a possível existência de um modo civilizado de vida comunal ou de relação econômica, mais voltado para a pacificação social do que para a exploração de classe? Como produzir categorias e instrumentos metodológicos que embasem tal investigação? Estas são o tipo de questões que podem nortear o trabalho intelectual. Trata-se, pois, de pensar as perguntas adequadas a serem respondidas. Afinal, o passado sempre será algo em aberto. Ir nesta direção significa a capacidade de descolonizar a mente. Ou seja, ter uma postura crítico-assimilativa dos conceitos norteadores da compreensão de realidades histórico-sociais.

O terceiro ponto essencial relativo à contribuição pan-africana diz respeito à postulação de um saber comprometido com a luta pela Descolonização, entendendo-a como um processo em aberto. Neste caso, vale lembrar, sobretudo, de Frantz Fanon. Foi ele quem, mais de uma vez, assinalou a pertinência deste tipo de abordagem, mostrando como a continuidade das relações coloniais (econômicas, psicológicas, culturais e políticas), internas e externas aos países ex-coloniais, era um fator decisivo para reprodução da exclusão social interna (racial ou étnica) e da desigualdade entre as nações. Neste sentido, é interessante ver, por exemplo, as citações que Fanon faz em relação aos países do continente americano nesta perspectiva, principalmente nos *Condenados da Terra* (1961).

Os três princípios citados – verdade histórica, crítica conceitual e práxis descolonizadora – são uma nota da enorme contribuição política e teórico-metodológica que o pensamento pan-africano teria para a uma agência negro-africana contemporânea. Em nada altera este fato que se possa observar estes princípios (ou outros aproximados) em outras tradições de pensamento. Pelo contrário, se isto existir, apenas mostra a universalidade destas questões num mundo potencialmente pós-colonial, como o de hoje.

Por outro lado, em relação à teoria social, para além desta interpretação específica, o Pan-africanismo tem outra contribuição importante a destacar. Isto porque, para além da diversidade das posições que o formam, esta tradição tem, por premissa, buscar uma essência projetiva, que visa à totalidade da experiência negro-africana. É certo que se trata de hipóteses, que necessitam comprovação. Mas é o desenvolvimento de percepção dialética da sociedade que, com mostraram H. Marcuse (*Razão e revolução*) e G. Lukács (*História e consciência de classe*) é o cerne da teoria social moderna. Desta perspectiva, os dilemas que o Pan-africanismo buscou responder não são tão diferentes daqueles enfrentados pelos autores clássicos que fundaram as ciências humanas, de Hegel à Weber. Sua contribuição, neste sentido, é universal.

Por fim, politicamente, uma ressurreição do Pan-Africanismo hoje, como conclama Ahmed Mohiddin (1981), depende da capacidade de se construir uma visão contemporânea do estilo de vida “tradicional” africano, fundado numa base coletivista e na mútua responsabilidade social entre os indivíduos. Como pensar e realizar este novo comunismo é a tarefa de uma geração de intelectuais negros e não negros, no sentido mais amplo que esta palavra “intelectual” possa ter.

Abstract: Pan-Africanism was born of the struggle of black activists to promote the construction of their ethno-racial community. His original characteristic is to build positive and internationalist views about this identity, understood as the black community: African and African descent. Stand out among its representatives intellectuals as E. Blyden, W. E. Du Bois, M. Garvey, Franz Fanon and K. N’Krumah. In the second half of the twentieth century, this tradition had been submitted to severe criticism in theoretical and political scene. Above all, as supposed to be creating an essentialist view of the black community. This essay seeks to explain, briefly, the dispute over the pan-African ideals. Finally, it will highlight how some guiding principles of this tradition can be useful as theoretical resources of the new black African research.

Key-words: Pan-Africanism. Negritud. Black thought. Black diaspora. Social theory.

BIBLIOGRAFIA

APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Coleção Sankofa, n. 4).

BARBOSA, Muryatan. Eurocentrismo, História e História da África. *Revista Sankofa: história da África e Estudos da Diáspora Africana*, n. 1, jun. 2008.

BARRETO, Lima. *Um longo sonho do futuro: diários, cartas, entrevistas e confissões dispersas*. Rio de Janeiro: Graphi, 1998.

BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da história regional*. Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA (UCAM), 2000.

CLARKE, John H. Pan-Africanism: a brief history of an idea in the African World. *Présence Africaine*, 145: 26-56, 1988.

CUDJOE, Selwyn; CAIN Willian (eds.). *C. L. R. James: his intellectual legacies*. Massachusetts: Massachusetts Press, 1995.

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

DIOP, Cheikh. *Civilization or barbarism: an authentic anthropology*. New York: Lawrence Hill Books, 1991.

_____. *The African origin of civilization: myth or reality*. New York: Lawrence Hill & Company, 1973.

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.

DU BOIS, W. E. *As almas da gente negra*. São Paulo: Lacerda, 1999.

ESEDEBE, P. O. Origins and meaning of Pan-Africanism. *Présence Africaine*, 73: 109-127, 1970.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

_____. *Condenados da terra*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2006.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora 34: UCAM – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUIMARAES, Antonio S. A modernidade negra. *Teoria e pesquisa*. São Carlos, SP, n. 42 e 43, p. 41-62, jan. /jun. 2003.

IJERE, Martin. W. E. Du Bois and Marcus Garvey as Pan-Africanists: a study in contrast. *Présence Africaine*, 89: 188-206, 1974.

ILIFFE, John. *Africans: the history of a continent*. New York: Cambridge University Press, 1995.

LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MOHIDDIN, Ahmed. Notes on the resurrection of Pan-Africanism. *Présence Africaine*, n. 117-118, p. 190-203, 1981.

MOORE, Carlos. Abdias Nascimento e o surgimento de um Pan-Africanismo contemporâneo global. In: Nascimento, Elisa (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 233-47. (Coleção Sankofa, n. 1).

MORAES, P. F. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, 29-30: 317-343. Salvador, BH, 2003.

MUDIMBE, Valentim. *The idea of África*. Bloomington: Indiana University, 1994.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

NEALE, Caroline. *Writing "independent" history: African historiography, 1960-1980*. New York: Greenwood Press, 1985.

N'KRUMAH, Kwame. *Neo-colonialismo: último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

OLA, Opeyemi. Pan-Africanism: na ideology of development. *Présence Africaine*, 112: 48-65, 1979.

THORTHON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

WINTERS, Clyde. Ancient Afrocentric History and the genetic model. In: ASANTE, M. & MAZAMA, Ama. *Egypt vs Greece and the American Academy*. Chicago: African

África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012

American Images, 2002.

WIREDU, Kwasi (Ed.). *A companion to African philosophy*. Malden, MA: Blackwell, 2006.

WORCESTER, Kent. *C. L. R. James: a political biography*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.