



**Africa e os Desafios Da Cidadania E inclusão:  
O legado de Mário De Andrade**

---

**L'Afrique face aux enjeux de la citoyenneté et de  
l'inclusion : l'héritage de Mário de Andrade**





# Africa e os Desafios Da Cidadania E inclusão: O legado de Mário De Andrade

---

## L'Afrique face aux enjeux de la citoyenneté et de l'inclusion : l'héritage de Mário de Andrade

Carlos Lopes

**Palestra Cheikh Anta Diop (Assembleia Geral do Codesria, Maputo, Dez. 2005)**

**Conférence Cheikh Anta Diop  
(Assemblée Générale du CODESRIA tenue à Maputo, décembre 2005)**

### Série de monographies

La publication de la **Série de monographies du CODESRIA** a pour objet de stimuler la réflexion, les observations et encourager une étude plus approfondie des thèmes couverts. Paraîtront dans cette série, les travaux s'appuyant sur les revues universitaires mais trop peu volumineux pour paraître sous forme de livres. Par ailleurs, ce seront des travaux méritant d'être mis à la disposition de la communauté de recherche africaine ou d'ailleurs. Les études de cas et/ou les réflexions théoriques peuvent entrer dans cette catégorie. Cependant, elles doivent contenir des résultats et des analyses importants ainsi que des évaluations critiques des écrits actuels sur les sujets en question.

©Conseil pour le développement de la recherche  
en sciences sociales en Afrique, 2008  
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV, BP 3304, Dakar, 18524 Sénégal.  
Site web: [www.codesria.org](http://www.codesria.org)

Couverture: Ibrahima Fofana  
Composition: Daouda Thiam  
Impression: Imprimerie Saint-Paul, Dakar, Sénégal

Série des monographies  
ISBN: 978-2-86978-238-9

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter la recherche, de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, et de créer des forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche à lutter contre la fragmentation de la recherche à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent les barrières linguistiques et régionales.

Le CODESRIA publie une revue trimestrielle, intitulée *Afrique et Développement*, qui est la plus ancienne revue de sciences sociales basée sur l'Afrique. Le Conseil publie également *Afrika Zamani*, qui est une revue d'histoire, de même que la *Revue Africaine de Sociologie* ; la *Revue Africaine des Relations Internationales (AJIA)*, et la *Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique*. Le CODESRIA co-publie également la revue *Identité, Culture et Politique : un Dialogue Afro-Asiatique*, ainsi que la *Revue Africaine des Médias*. Les résultats de recherche, ainsi que les autres activités de l'institution sont diffusés par l'intermédiaire des « Documents de travail », la « Série de Monographies », la « Série de Livres du CODESRIA », et le *Bulletin du CODESRIA*.

Le CODESRIA exprime sa profonde gratitude à la Swedish International Development Corporation Agency (SIDA/SAREC), au Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI), à la Ford Foundation, à la Fondation MacArthur, à la Carnegie Corporation, au NORAD, à l'Agence Danoise pour le Développement International (DANIDA), au Ministère Français de la Coopération, au Programme des Nations-Unies pour le Développement (PNUD), au Ministère des Affaires Etrangères des Pays-Bas, à la Fondation Rockefeller, à FINIDA, CIDA, IIEP/ADEA, à l'OCDE, à Oxfam America, à l'UNICEF, ainsi qu'au Gouvernement du Sénégal pour le soutien apporté aux programmes de recherche, de formation et de publication du Conseil.

## Índice

Como tudo começou .....	2
Nacionalismo e pensamento revolucionário .....	6
Negritude e pan-africanismo .....	9
Mas quo vadis do pan-africanismo hoje? .....	12
Cidadania, inclusão e modernismo .....	13
Nota bibliográfica .....	16

## Sommaire

La génèse .....	21
Nationalisme et pensée révolutionnaire .....	26
Négritude et pan-africanisme .....	29
Citoyenn�t�, inclusion et modernité .....	33
Références .....	36



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

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

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

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

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

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

convicção que o exemplo de Mário de Andrade é significativo, nomeadamente para nós do espaço lusófono, para entender os actuais desafios dos intelectuais africanos.

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

### **Como tudo começou**

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

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

Sem querer detalhar a complicada, embora fascinante, evolução destes movimentos, também chamados de nativos, ou nativistas, a verdade é que eles congregam cada vez mais reivindicações de carácter político. Essa vertente acabará por determinar o seu futuro: a luta por direitos e, nessa luta, a defesa da cidadania plena.



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

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

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

O processo de urbanização dos anos 30 em Luanda favoreceu o florescimento de bairros típicos, como as Ingombotas, que para além do Km 5, como aludia Mário de Andrade, congregava famílias como a dele próprio, mas também as de Bento Ribeiro, Viana, Mingas, Vieira Dias e Van-Dunem; nomes que qualquer aprendiz da política angolana reconhece. Mário de Andrade não era um membro qualquer dessa comunidade já que muito jovem foi recrutado como professor de latim e português em vários colégios da cidade. Para um negro sem formação universitária isto era um autêntico fenómeno. Ele chegou a ser Professor de gente hoje famosa como Carlos Ervedosa ou Uanhenga Xitu. Seu irmão, que depois seria enviado para a Universidade Gregoriana de Roma, também foi docente, e depois já como padre, Chanceler da Arquidiocese de Luanda; até ser preso em 1960 pelas autoridades portuguesas, durante 14 anos. Nesse interim foi Presidente honorário do MPLA, eleito em 1962. Estamos pois em presença de

duas grandes figuras da mesma família que muito influenciaram os rumos da discussão política de Angola.

A geração de seu pai, que Mário de Andrade pejorativamente classificava de *lúmpenaristocracia, eram assimilados, eram homens que acreditavam serem verdadeiramente os defensores dos valores antigos* (Andrade 1997<sup>a</sup>:35). Mas liam os autores brasileiros, bem como Gogol e Gorsky, e muitos eram os divulgadores de “A voz de Angola clamando no deserto”, um texto ensaístico de 1901, que servia de referência para a construção de uma identidade de luta.

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

Mário de Andrade ficará em Lisboa apenas cinco anos, mas parecerão muitos mais para qualquer historiador contemporâneo. É neste período que a agitação da Casa dos Estudantes do Império vai desembocar na criação do Centro de Estudos Africanos, na publicação de várias obras de ensaio e poesia de exaltação da africanidade e negritude, e a maturação das ideias que depois darão origem aos movimentos nacionalistas mais radicais das colónias portuguesas. O expoente deste processo é, sem dúvida, Amílcar Cabral, cujo nome afectivamente Mário de Andrade associa a toda a sua geração: a Geração de Cabral. Mas o agente cultural é Mário de Andrade.

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

Esses movimentos não experimentam qualquer contradição entre a defesa do negro e sua dimensão profundamente humanista e inclusiva. Os seus primeiros apoios vêm de Marrocos, da Argélia, da Tunísia de Bourghiba, um dos grandes contribuintes do nacionalismo, do Egipto de Nasser. O papel

posterior de Ben Bella e de Fanon será magnético. Em menor escala são influenciados pelos nacionalistas de outras paragens, mas mitificam a Independência dos etíopes e são entusiastas do processo de criação da OUA.

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

Nesse leque enriquecedor vão também entrar William Dubois, para além de Césaire, Senghor, Anta Diop e tantos outros que participaram nos Congressos Pan-africanistas, e de escritores e artistas negros, alguns dos quais Mário de Andrade ajudou a organizar, entre Londres, Paris e Roma. É durante esse período que começam a surgir as primeiras contradições na interpretação pan-africana, polarizadas à volta de Dubois e Marcus Garvey, um americano e outro jamaicano. Segundo Andrade *ressente-se a convergência conceptual na visão utópica da África. Fundamentado na convicção teórica de uma superioridade dos Afro-Americanos (Black American ou African-American), adquirida ao longo do processo da escravatura, Marcus Garvey 'an extraordinary leader of men', nos próprios termos de Dubois, vislumbra a organização de um esforço de construção do continente a partir da Libéria, espaço de realização económica e financeira de um modelo de sociedade forjada nos Estados Unidos da América, conforme o paradigma civilizacional do Ocidente (Andrade 1997b:161).*

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

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

Mário de Andrade, dirige a CONCP, retorna às lides intelectuais onde navegava com facilidade e serve de ponte externa aos vários movimentos. No início dos anos 70 chega a participar, em condições dramáticas, na frente leste da luta armada. Mas quando em 1974, nas vésperas da independência se posiciona contra a ala dita presidencialista, de Agostinho Neto, é como outros dirigentes, incluindo seu irmão Joaquim, empurrado para uma dissidência, que fica conhecida como a 'Revolta Activa'.

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

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

### **Nacionalismo e pensamento revolucionário**

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

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

e certas analogias e comparações. Com a distância do tempo a profundidade de Cheickh Anta Diop destaca-se.

Profundo humanista ele tentou demonstrar que o lugar da contribuição negra para a História Universal era irrefutável, e tinha o seu ponto culminante na civilização egípcia. Ao fazê-lo desenvolveu várias teses, sendo a mais intrigante a relacionada à pigmentação e melanoma, como factores de manipulação do pensamento civilizacional ocidental. Falando da unidade biológica do ser humano Anta Diop dizia que ... *le problème est de rééduquer notre perception de l'être humain, pour qu'elle se détache de l'apparence raciale et se polarise sur l'humain débarrassé de toutes coordonnées ethniques.* (Diop 1982, 138).

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

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

Ao designar de proto-nacionalista a geração de seu pai, Mário de Andrade admitiu que as lutas fragmentadas pela dignidade dos filhos da terra tinham uma vertente que levaria a uma reivindicação de tipo nacional. Ele mesmo, filho, acabou integrando a geração que luta pelos direitos à auto-determinação e independência, e fê-lo com a ideia de que Nação era um instrumento utilitário para unificar lutas fragmentadas. Ou seja era uma invenção social conveniente que ganhou forma com a contribuição dos próprios protagonistas. Nada de diferente em relação ao pan-africanismo, outra construção hipotética, inventada pela diáspora militante, que não dispunha de identificação territorial própria no continente.

Construções sociais eram ponto comum nos debates marxistas de então. Com a reinterpretação de desejo nacional oferecida pela Comuna de Paris o nacionalismo passou a ser associado à luta de classes. Kwame Nkrumah entitulou o seu livro principal "Luta de classes em África", Fanon desenvolveu

a teoria da substituição do carácter revolucionário e nacionalista do proletariado pelos camponeses africanos, e Amílcar Cabral teorizou que o conjunto da população colonizada se transformava em classe nacional.

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

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

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

Com a chegada de vários líderes pan-africanistas ao poder começam a ver-se algumas diferenças entre o nacionalismo dos revolucionários asiáticos e o dos africanos. O movimento que conduzirá ao Maio de 68 foi aquecendo os debates da esquerda francesa, muito presente nos debates dos nacionalistas, devido ao papel motor da Argélia na libertação do continente.

Mário de Andrade voltava-se, por seu turno, para os ensinamentos de António Gramsci: a complexidade do estudo da realidade, para a sua transformação (como preconizava o princípio do intelectual orgânico). Ele dá-se conta que a dimensão cultural é melhor captada demonstrando que a luta nacionalista é uma forma de dignificação civilizacional. A tese é de Amílcar Cabral: a luta de libertação é uma demonstração de vontade própria e por isso trata-se de um acto de cultura. Por essa mesma razão a luta não pode ser contra os indivíduos mas contra os sistemas. O reforço do carácter humanista é resultado das reticências que ambos, Cabral e Andrade, desenvolvem em relação ao que estão vendo das independências africanas. Sobretudo a deriva autoritária de Nkrumah e Sekou

Touré, que eles conhecem mais de perto. Mas também as tendências que eles mesmos observam nos seus próprios movimentos. Falam cada vez mais do estudo da realidade, e a necessidade do conhecimento histórico peculiar de cada realidade, para a poder transformar. Mário de Andrade escreve então com Marc Ollivier “A guerra em Angola”, o primeiro estudo sociológico de um angolano. A insistência na historicidade local é inequívoca. A ponte entre as noções humanistas e históricas de Anta Diop e os ensinamentos de Gramsci está feita. Mas as imperfeições sobre o carácter específico do nacionalismo subsistem.

O próprio Mário de Andrade escreve nos seus últimos dias que “convém, pois, questionar se um ou mais factores (entre língua, território, a vida económica ou a comunidade de cultura) isolada ou simultaneamente podem desempenhar o papel de motor ou de acelerador do processo de organização dos homens (ou das comunidades) em nações. (...) Mau grado as ilusões da época, os chamados Estados de ‘democracia nacional’ também não produziram exemplos paradigmáticos na matéria em debate [o nacionalismo]. Por seu turno, a construção da unidade africana (implicando a remodelação das fronteiras herdadas da partilha colonial, por dinâmica externa) não se erigiu ainda em factor de consolidação nacional, num quadro continental” (Andrade 1997b:16-17).

### **Negritude e pan-africanismo**

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

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

Comecemos pela questão racial. Raça no sentido biológico não existe. Todas as diferenças de tipo “racial”, ou seja na realidade de fenótipo, limitam-se a 0,001% do genoma humano. Pesquisas no âmbito das ciências sociais demonstram sem dificuldade que o uso de diferenças fenotípicas entre grupos humanos, para legitimar a dominação de uns sobre outros, estão presentes de

uma forma quase permanente em todas as regiões do globo. As outras formas permanentes de dominação são o género e as classes. Apesar do carácter falacioso do conceito de raça, e da desmontagem do seu valor pseudo-científico, é inegável que, como construção social, raça é algo real. E também agrega as colectividades que compartilham aspectos físicos observáveis, tal como a cor da pele, textura do cabelo e compleição corporal, sendo vivenciada por uma parte importante das pessoas. Se existe a realidade social é natural que os intelectuais se preocupem e tentem interpretar e explicar o fenómeno.

Mário de Andrade confrontou-se cedo com esta questão, depois de assistir às discussões azedas entre os dois pais da negritude (Senghor e Césaire, por um lado) e entre estes e os expoentes da diáspora americana que reivindicavam uma identidade pan-africana baseada na cor, ou seja no negro. Uma boa parte da argumentação vinha da exclusão que os negros tinham sido submetidos, desde a escravatura à dominação colonial, motivação primeira para a luta independentista. Mário de Andrade escrevia em 1953 num prefácio a uma antologia de poesia negra: “ Este caderno (...) não se destina (...) àqueles que, para iludir seus preconceitos, e o seu racismo, nos acusam de racismo. Destina-se fundamentalmente aos que sabem encontrar-se reflectidos nesta poesia (...) e entendem que os negros exercitam também seus timbres particulares para cantar na grande sinfonia humana” (Mata 2000, 137).

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

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

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



inspiraram a esquerda europeia e os seus líderes passaram a ser venerados nas Universidades e centros de saber progressistas. Toda uma geração do pós-guerra empenhada na transformação profunda das sociedades ocidentais pulsou com o avanço da autodeterminação e das independências.

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

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

A maior parte do debate actual do CODESRIA sobre estas questões trata raça como um conceito fundador. Reduz-se assim a complexidade do tema e não se admite o quanto ele já estava encerrado de contradições no período da libertação. Não se trata de algo inventado agora. O debate entre Fred Hendricks e Suren Pillay (Pillay 2004) sobre a relação entre raça e classe na África do Sul actual apenas confirma que as categorias raciais são também construções ideológicas. A evolução do conhecimento sobre identidades obriga-nos, no entanto, a uma releitura total da questão, como tentarei provar mais adiante.

A negritude como fundamento é uma ficção. Não se pode converter um continente a uma raça (Pillay 2004). Então o que é ser africano? Qual é a génese e justificação de outra ideologia sempre presente: o pan-africanismo?

Edward Said demonstrou de forma definitiva que Ocidente e Oriente são criações abstractas dos homens e, como acontece muitas vezes, as construções ideológicas dos mais fortes e poderosos têm uma vida mais farta e disseminação mais invasora. Oriente foi uma criação do Ocidente. “ (...) o orientalismo -disse teve uma posição de autoridade tal que não creio que ninguém ao escrever,

pensar ou agir sobre o Oriente pudesse fazê-lo sem se aperceber das limitações que impunha ao pensamento e a acção. Em resumo, por causa do orientalismo o Oriente não era (e não é) um objecto livre de pensamento ou acção. Isto não significa que o orientalismo determine unilateralmente aquilo que pode ser dito sobre o Oriente, mas sim que ele constitui toda uma rede de interesses que são inevitavelmente convocados (e que estão como tal nele implicados) em qualquer ocasião em que o Oriente seja a questão” (Said 1997, 3-4).

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

Mudimbe, seguindo a mesma linha de pensamento, demonstrou que a ideia geográfica de África, começou por ser uma criação ocidental. Isto é curioso pois a divisão do mundo em Ocidente e Oriente deixa um buraco para a África subsahariana. É como se ela fosse um subproduto do Orientalismo. Ao conceito geográfico de África vão-se associar, posteriormente, determinismos vários. Segundo Mudimbe desde o século XV a África vai ser assimilada a uma mistura pseudo-científica e ideológica que inclui campos semânticos dos conceitos de primitivismo e selvajaria, importados da ideia de barbarismo; e que servirão para justificar o tráfico de escravos (Mudimbe 1994). Mudimbe demonstra com precisão o processo de apropriação do conceito de África pelos movimentos políticos africanos e como, aos poucos, uma ideologia indubitavelmente gerou seu contraponto: o pan-africanismo.

A partir desta ideia central acertada Mudimbe lança-se, às vezes, num ataque desproporcional sobre a construção de ideologias baseadas no marxismo, e logo, por associação indirecta, as pan-africanas. Uma coisa tem muito pouco a ver com a outra. Ele esquece o papel transformador que essas ideologias baseadas no pan-africanismo tiveram na mobilização cultural dos africanos, na alteração da sua condição política, na sua autodeterminação e transformação. Esse ataque levou a uma polarização entre adeptos e vilipendiadores do pan-africanismo, uma divisão tão ridícula como discutir quem está a favor ou não do Orientalismo, do pan-arabismo, dos valores asiáticos, etc. Essas construções ideológicas devem servir de instrumento de análise histórica dos intelectuais e não como arma de arremesso para escolher campos.

Mas “quo vadis” pan-africanismo hoje?

Mário de Andrade oferece uma pista de reflexão. Para ele a memória histórica da diáspora era fundamental para entender aqueles que saíram, mas também os que ficaram, como resultado do tráfico de escravos. A partir dessa constatação ele mesmo se dedicou nos últimos anos da sua vida a aturada pesquisa em centros de memória da diáspora como a Howard University, de Washington

DC, ou o Schomburg Center, em Harlem, Nova Iorque. Não fazia senão continuar à procura do fascínio que os negros americanos tinham provocado junto dos proto-nacionalistas afro-portugueses, como os chamou: *um referente privilegiado do renascimento africano (...)* Mantendo-se à escuta dos acontecimentos que dizem respeito aos povos do mundo negro, os ideólogos e publicistas contribuem para universalizar o discurso sobre a raça (Andrade 1997<sup>a</sup>, 184). E acrescenta que eles apenas contribuíram para um processo de ruptura e continuidade.

(...) o proto-nacionalismo, na sua essência, foi produtor de um discurso com uma finalidade ilusória (...) não tinham atingido o grau crítico de compreensão lógica do sistema colonial português (...) E aí reside, precisamente, o ponto de ruptura que será expresso pela geração que fará a sua entrada na cena da história logo depois da Segunda Guerra Mundial (Andrade 1997<sup>a</sup>, 186).

Essa ruptura, que deu origem aos movimentos nacionalistas, foi importante mas insuficiente. Para Mário de Andrade uma nova ruptura depois das independências era inevitável. A ruptura para afirmar os princípios da inclusão, pluralidade e defesa de minorias, uma ideia que lhe levou à Revolta Activa dentro do MPLA, assumidamente um movimento intelectual parecido com o *aggiornamento* da esquerda europeia, contra o centralismo e as tendências autoritárias. Nessa mesma linha passou a questionar a manipulação ideológica do pan-africanismo pelos dirigentes dos novos Estados independentes, como forma de legitimação de poderes autoritários.

Essas interrogações são mais importantes do que querer fazer uma aturada epuração de quem é ou não é africano. Como disseram Olukoshi e Nyamnjoh a questão da africanidade é um debate dos que têm poder, sejam elites, dirigentes, classe média ou intelectuais. Para a grande massa dos africanos a África é a vivência real, a luta pela dignidade e a humanidade. *Para estas pessoas o facto da sua africanidade não está em questão nem é uma questão (...)* Somos supostos assumir, no entanto, que todos os que reclamam África definirão os seus papeis, incluindo respeitar os seus compromissos com o continente (Olukoshi/Nyamnjoh 2004, 2).

### **Cidadania, inclusão e modernismo**

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

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

Para alguns esse debate tem vindo a ser feito como se houvesse necessidade de preservar as ideologias de forma estática. Outros acham que a leitura passa por uma limpeza de todos os argumentos que serviram de sustentáculo a essas mesmas ideologias. Alguns argumentos são interessantes. Por exemplo a defesa de uma visão pós-colonial, refrescada com teorias pós-modernistas, pode ter o seu apelo. Obriga a uma autocrítica sobre o silêncio de certos intelectuais quando houve clara deriva e manipulação das ideologias nacionalista e pan-africanista, para fins autoritários e de exclusão. Outros são falaciosos porque equacionam a África como apêndice da reflexão antropológica ocidental, agora vestida de linguagem politicamente correcta, justificando uma tendência africana para a desordem, o conflito ou formas de gestão do poder desagregadoras e acéfalas. Por essa razão não é muito apropriado importar categorizações simplistas de pós-modernismo ou pós-colonialismo.

Seria um absurdo associar nacionalismo e pan-africanismo a comportamento autoritário. Mário de Andrade reprovaria veementemente. Mas também admitiria, e a sua vida é um exemplo disso, que os dilemas da cidadania, inclusão já estavam presentes antes das independências. Amílcar Cabral foi um dos mais elaborados na articulação desses perigos (Lopes 2005<sup>a</sup>). O trabalho biográfico exaustivo de Mário de Andrade sobre a obra de Cabral tinha como preocupação primeira a disseminação desses alertas. Os trabalhos de Claude Ake não deixam dúvidas sobre sua preocupação com o mesmo tema. Na compilação "African Intellectuals" Thandika Mkandwire et al, fazem uma acusação violenta à censura que essas ideologias acabaram provocando, bem como ao papel de Estados intolerantes, que barraram qualquer espaço ao pensamento autónomo (Mkandawire et al., 2005). Porém, a associação de intelectuais a poderes autoritários deve fazer-nos lembrar a cumplicidade de alguns deles.

Este debate, curiosamente, está associado à definição de boa governação, como nos explica o mesmo Mkandawire. Durante o processo de preparação dos estudos prospectivos do Banco Mundial sobre África, em 1989, foram convocados vários académicos africanos. No prefácio da obra final são reconhecidos como tendo sido os responsáveis por uma viragem no pensamento apresentado no estudo em relação a questões de governação. No grupo havia nomes como

Claude Ake, Makhtar Diouf e Ali Mazrui. Esses académicos convergiam sobre o facto de que para superar o desafio do desenvolvimento era preciso estabelecer relações Estado-sociedade que tivessem as seguintes características:

1. fossem desenvolvimentistas, no sentido de que permitissem uma gestão da economia que maximizasse o crescimento económico, induzisse mudanças estruturais, e usasse recursos de forma eficiente, competitiva e sustentável;
2. fossem democráticas e respeitosas dos direitos cidadãos;
3. e, socialmente inclusivas, providenciando condições dignas, e participação nos processos nacionais (Mkandawire 2004).

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

Qualquer uma destas características tem a ver com o pensamento moderno. Ao comparar os renascimentos árabe e ocidental, Samir Amin explica que a relação com a religião foi fundamental no sucesso de um em relação ao outro. A laicidade do Estado, inspirada da Grécia antiga, permitiu ao Ocidente uma modernidade emancipatória, necessária para consolidar o capitalismo e a democracia. Já no caso árabe o renascimento do século XIX nunca foi para além dos parâmetros da religião muçulmana, não rompendo com conceitos tradicionais e restrições de liberdade (Amin 2004). Pode-se dizer que toda a África batalha com problemas similares. Segundo Paulin Hountondji ao olhar os ícones do passado têm de se reconhecer deficiências no seu discurso modernista. *É preciso hoje apropriar-se dessa contribuição de maneira lúcida, crítica e responsável* (Hountondji 2004, 104).

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

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

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

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

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

Amartya Sen afirma que a liberdade é central para o processo de desenvolvimento por duas razões: 1) a razão avaliadora: a avaliação do progresso têm de ser feita verificando-se primordialmente se houve aumento da liberdade das pessoas; 2) a razão da eficácia: a realização do desenvolvimento depende inteiramente da livre condição de agente das pessoas (Sen 2002: 18).

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

Carlos Lopes, New York, Novembro 2005

PS: As opiniões expressas são pessoais e não engajam senão o autor.

### **Nota bibliográfica**

Para uma bibliografia detalhada de e sobre Mário de Andrade ver: Kajibanga, Victor, "Mário Pinto de Andrade: subsídios para o estudo biográfico", in Mata, et al., 2000.

Ackerman, Robert John, 1996, *Heterogeinities. Race, gender, class, nation and State*, Amherst, University of Mssachussets Press

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

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

- Amin, Samir, 1976, *Le développement inégal*, Paris, Maspero
- Amin, Samir, 2004, «Modernité et interprétations religieuses», in *Africa Development*, vol XXIX, number 1, pp. 7-53, Dakar, Codesria
- Andrade, Mário Pinto, 1997a, *Origens do nacionalismo africano*, Lisboa, Dom Quixote
- Andrade, Mário Pinto, 1997b, *Uma entrevista a Michel Laban*, Lisboa, JSC
- Andrade, Mário de/ Ollivier Marc, 1974, *A Guerra em Angola*, Lisboa, Seara Nova
- Andrade, Mário de, 1980, *Amílcar Cabral*, Paris, Maspero
- Anjos, Jose Carlos Gomes dos, 2003, «Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde», in *Estudos Afro-asiáticos*, ano 25, número 3, pp. 579-596, Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes
- Ake, Claude, 1996, *Democracy and development in Africa*, Dakar, Codesria
- Appiah, K. A., 1992, *In my father's house: Africa in the philosophy and the order of knowledge*, New York, Oxford University Press
- Cabral, Amílcar, 1977, *Unidade e Luta*, 2 vol., Lisboa, Seara Nova
- Cardoso, Carlos/ Macamo Elísio / Pestana Nelson, 202, «Da possibilidade do político na África lusófona. Alguns subsídios teóricos», in *Cadernos de Estudos Africanos*, numero 3, pp. 7-26, Lisboa, CEA-ISCTE
- Chabal, Patrick/ Daloz Jean-Pascal, 1999, *Africa Works. Disorder as political instrument*, London, James Currey
- Chauí, Marilena, 2004, *O que é ideologia*, São Paulo, Editora Brasiliense
- Crehan, Kate, 2002, Gramsci, *Cultura e antropologia*, Lisboa, Campo da Comunicação
- Diop, Cheikh Anta, 1982, «L'unité d'origine de l'espèce humaine», in *Actes du colloque d'Athènes : Racisme science et pseudo-science*, coll. Actuel, pp. 137-141, Paris, Unesco.
- Hountondji, Paulin, 2004, «Philosophie et politique. Pour une discussion avec Lansana Keita», in *Africa Development*, vol XXIX, number 1, Dakar, Codesria
- Lonsdale, John, 2005, «African studies, Europe and Africa», mimeo presented at AEGIS Conference, in London 30<sup>th</sup> June
- Lopes, Carlos (ed), 1989, *A construção da nação em Africa. Os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Colóquio INEP/Codesria/Unitar, Bissau, INEP
- Lopes, Carlos (guest editor), 2005a, Special issue on Amílcar Cabral, *African Identities*, London, Routledge
- Lopes, Carlos, 2005b, *Cooperação e Desenvolvimento Humano*, São Paulo, UNESP
- Macey, David, 2000, *Frantz Fanon: a biography*, New York, Picador
- Mafeje, Archie, 2001, «Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition», *African Social Scientists Reflections*, part 1, Nairobi, Heirich Boll Foundation
- Mamdani, Mahmood, 1996, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, London, James Currey
- Mata, Inocência/Laura Padilha, 2000, *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*, Lisboa, Colibri
- Mbembe, Achille, 1999, «Getting out of the ghetto: the challenge of internationalization», in *Codesria Bulletin* 3-4, pp. , Dakar, Codesria
- Mbembe, Achille, 2000, «African modes of self-writing», in *Public Culture*, vol. 14, number 1, pp. 239-274, Duke University Press

- Mkandawire, Thandika, 2004, «Good governance», in *D+C*, number 10, Germany, D+C
- Mkandawire, Thandika (Ed), 2005, *African Intellectuals*, London, Zed Books
- Mudimbe, V. Y., 1994, *The idea of Africa*, London, James Currey
- Olukoshi, Adebayo/ Nyamnjoh Francis, 2004, «Editorial», in *Codesria Bulletin* number 1-2, pp. 1-2, Dakar, Codesria
- Pereira, José Maria Nunes, 1990, «O legado de Mário de Andrade», in *Estudos Afro-Asiáticos*, número 19, pp.3-5, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes
- Zeleza, P. T. , *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar, Codesria
- Pillay, Suren, 2004, «The mask of race? Thinking about race after apartheid: A response to Fred Hendricks», in *Codesria Bulletin* number 1-2, pp. 4-7, Dakar, Codesria
- Pimenta, Fernando Tavares, 2005, *Branços de Angola. Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)*, Lisboa, Minerva
- Ridley, Edgar J., 1992, *An African Answer. The key to Global Productivity*, Trenton, Africa World Press
- Robins, Steven, 2004, «The (Third) World is a ghetto? Looking for a third space between 'postmodern' cosmopolitan and cultural nationalism», in *Codesria Bulletin* number 1-2, pp. 18-26, Dakar, Codesria
- Saïd, Edward, 2004, *Orientalismo*, Lisboa, Cotovia
- Sen, Amartya, 2002, *Desenvolvimento como liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras
- Shivji, Issa G., 1989, *The Concept of Human Rights in Africa*, Dakar, Codesria
- Singer, Peter, 2004, *Um só mundo: a ética da globalização*, São Paulo, Martins Fontes
- Whitaker, Beth Elise, 2005, «Citizens and foreigners: democratization and the politics of exclusion in Africa», in *African Studies Review*, vol. 48, number 1, pp. 109-126, New Jersey, ASA



Africa e os Desafios Da Cidadania E inclusão: O legado de Má rio De Andrade

---

Pour beaucoup de personnes ici présentes, le nom de Mário de Andrade n'évoque rien immédiatement. Cependant, pour d'autres il éveille une mémoire importante.

Arrêtons nous un instant pour imaginer un jeune qui en 1954 corrigeait à Paris les pages manuscrites d'un livre qui serait appelé à devenir une référence incontournable pour les jeunes intellectuels africains : *Nations Nègres et Culture*, de Cheikh Anta Diop. Le maître venait d'achever son chef d'œuvre, mais il était malade et avait besoin d'aide. Ce travail a permis au jeune homme d'apprendre un peu plus dans l'exercice de ses fonctions d'artisan des lettres. Son esprit rebelle lui avait déjà causé quelques ennuis avec son chef et patron, l'autre Diop. Ce n'est autre qu'Alioune Diop, le fondateur de la revue *Présence Africaine*, que l'Histoire dorée de ces années là a retenue comme une contribution fondamentale dans l'affirmation d'une identité politique en gestation.

A priori, rien ne permettait d'envisager que ce jeune africain deviendrait le rédacteur en chef d'une publication en français, et qu'il irait jusqu'à corriger les manuscrits d'Anta Diop. En fait, ses précédentes études en linguistique lui avaient permis de se forger une rigueur étymologique et syntaxique qui ne s'est jamais démentie. Très tôt, il a cultivé une amitié sans faille avec le dictionnaire, « le père des malins », comme il s'amusait à le considérer. A *Présence Africaine*, il a commencé comme un simple secrétaire particulier de celui qu'il admirait et qui n'avait que peu de moyens pour le rémunérer.

Plus loin, nous parlerons des circonstances de la vie qui ont permis à Mário de Andrade, puisque c'est de lui qu'il s'agit, d'avoir ses différents rendez-vous avec l'Histoire. Eternel dissident, c'est sans surprise qu'il va devenir un éternel exilé. Et c'est dans ce passage d'un endroit à l'autre qu'il finit par croiser le chemin de Bissau indépendant dans les années 70. C'est ainsi que j'ai eu le privilège de le connaître, de travailler avec lui, avant de me considérer moi-même comme son disciple. Cela fait 15 ans qu'il nous a quittés.

Lorsque j'ai reçu l'invitation pour prononcer cette conférence, l'idée qui m'a immédiatement traversé l'esprit a été de me connecter à C. Anta Diop à travers le fil conducteur des générations me conduisant jusqu'à Mário de Andrade. Ceci est probablement dû au fait que la relecture de ce dernier permet d'aboutir aux propositions du premier, à ses faiblesses et à la nécessité de contextualiser les deux icônes dans les débats que nous menons aujourd'hui.

Ne nous faisons pas d'illusions : les intellectuels africains sont divisés, leurs propositions suscitent un crédit mitigé, leurs réponses sont des tâtonnements, leur rôle demeure sous-estimé et, par conséquent, leur influence reste limitée. Je suis convaincu que l'exemple de Mário de Andrade est significatif, notamment pour nous qui appartenons à l'aire lusophone, pour comprendre les défis actuels auxquels les intellectuels africains sont confrontés.

Je vais structurer cette présentation en quatre parties : je commencerai par présenter sommairement la période de Mário de Andrade et la génération qui a précédé, qu'il a lui-même qualifiée de protonationalisme. Dans un deuxième temps, je me pencherai sur une vision critique du nationalisme africain et de ses propositions révolutionnaires. Ensuite, j'aborderai les acquis, mais aussi les dérives de la Négritude et du Panafricanisme. Ceci me permettra ensuite d'analyser les conséquences sur la citoyenneté, l'inclusion et le respect des identités et, enfin, je terminerai en m'interrogeant sur ce que tout cela représente pour les intellectuels africains.

### La genèse

Mário Coelho Pinto de Andrade est né à Golungo Alto, dans la province de Kwanza Norte, le 21 août 1928. Son père, José Cristino Pinto de Andrade, un employé bancaire, fut l'un des fondateurs de la *Liga Africana*. Sa mère, bien qu'un peu délaissée, était issue d'une famille de fermiers. Mário de Andrade a grandi dans ce climat de parents séparés et de familles aux multiples ramifications, à la bonne manière africaine. La formation de sa personnalité a été marquée de l'empreinte de la vie rurale avec la famille de sa mère, avec laquelle il a vécu pendant un temps, mais elle a aussi été fortement marquée par son séjour au Séminaire Catholique de Luanda, où il a étudié avec son frère Joaquim, avec l'ancien Cardinal de Luanda, D. Alexandre do Nascimento, et d'autres grandes figures du nationalisme angolais.

Lorsqu'il décrit la ville de Luanda des années 30 dans son ouvrage posthume *As Origens do Nacionalismo*, Mário de Andrade nous parle d'une myriade d'institutions, de journaux et de processus qui se sont développés simultanément dans différentes colonies portugaises d'Afrique. Les références au reste du continent et au Brésil y sont évidemment présentes, mais non pas d'une manière significative. Ces mouvements sont attachés à la valorisation des enfants du pays, en opposition à ceux qui ne s'y intéressent pas. Leurs membres se révoltent presque toujours à cause du manque d'attention de la part des autorités, du relâchement bureaucratique et des injustices dans le traitement des savoirs locaux, en comparaison à ceux qui viennent de la métropole.

Sans prétendre détailler l'évolution de ces mouvements appelés natifs ou nativistes, certes fascinante mais compliquée, le fait est qu'ils cristallisent de plus en plus de revendications à caractère politique. Cette dimension finira par déterminer leur avenir : la lutte pour les droits et, dans cette logique, la défense de la pleine citoyenneté.

Toutefois, subsiste la question : s'agissait-il en fait d'une pleine citoyenneté telle que nous l'entendons actuellement ? La réponse est non. Les protonationalistes, tels que les a baptisés Mário de Andrade, avaient beaucoup de contradictions et ils pensaient que les valeurs du pays étaient associées à leur capacité de les reproduire, c'est-à-dire, ils estimaient avoir le droit, en tant que gens lettrés et porteurs d'une culture et d'un savoir, au sens large du terme, de jouir des droits égaux à ceux des autres citoyens portugais. Et les revendications s'en tenaient là.

Influencée par l'indépendance du Brésil et par les formes qu'elle a prises, l'élite portugaise a d'une certaine façon pris ses distances avec ses congénères coloniaux européens, dans la légitimation de leur action colonisatrice. Pendant toute la période républicaine portugaise, il y a toujours eu une certaine façon de représentation des colonies dans les pouvoirs législatifs centraux, pour peu que cela ne prenne pas des allures démocratiques, afin de justifier une idéologie centralisatrice : une seule nation, divisée en différents territoires. C'est ainsi que s'est illustré le vieux rêve du sociologue brésilien Gilberto Freyre, qui s'est involontairement transformé en théoricien de l'exception portugaise. Il croyait que 'le monde que le Portugais a créé' était plus convivial, sympathique et moins enclin à une domination absolue et raciste. En réalité, ce monde là était plus pervers, et il se défendait avec des arguments différents, du fait qu'il n'avait jamais pu dominer économiquement ce qu'il détenait ; ainsi, dans une logique défensive, il est devenu le plus centralisateur des empires. Un centre certes faible, mais avec une idéologie différente.

Il n'est pas moins vrai que les Portugais ont créé des réseaux de relations sociales perverses, et ils ont même créolisé les mouvements qui ont, par la suite, été à l'origine de la lutte anti-coloniale. Cela a commencé avec les protonationalistes. Noirs pour la plupart, mais aussi Métis, voire Blancs natifs, tous poussés à adhérer à la cause.

Le processus d'urbanisation des années 30 à Luanda a favorisé l'émergence de quartiers typiques, comme les Ingombotas qui, au-delà du Km 5, comme y faisait allusion Mário de Andrade, rassemblaient des familles comme la sienne même, mais aussi celles de Bento Ribeiro, Viana, Mingas, Vieira Dias et Van-Dunem, des noms que tout débutant de la politique angolaise reconnaît. Mário de Andrade n'était pas n'importe qui dans cette communauté, étant donné que

très jeune il a été engagé comme professeur de latin et portugais dans différents établissements scolaires de la ville. Pour un Noir sans formation universitaire, cela constituait un phénomène inouï. Il a même eu pour élèves des personnalités très célèbres aujourd'hui, telles que Carlos Ervedosa ou Uanhenga Xitu. Son frère, qui serait plus tard envoyé à l'Université Grégorienne de Rome, a également été professeur et par la suite, en tant que Prêtre, *Chancelier* de l'Archidiocèse de Luanda. Il a ensuite été arrêté en 1960 par les autorités portugaises et privé de liberté pendant 14 ans. Il a entre-temps été Président d'honneur du MPLA (élu en 1962). Nous sommes donc en présence de deux grandes figures issues d'une même famille qui ont influencé le cours de la discussion politique en Angola.

Quant à la génération de son père, que Mário de Andrade qualifiait péjorativement de *lúmpenaristocratie*, « ils étaient des assimilés, ils se croyaient véritablement les défenseurs des valeurs anciennes » (Andrade 1997<sup>a</sup>:35). Mais ils lisaient des auteurs brésiliens ainsi que Gogol et Gorsky, et beaucoup étaient des diffuseurs d' « *A voz de Angola clamando no deserto* », un texte sous forme d'essai de 1901 qui constituait une référence pour la construction d'une identité de lutte.

Peu de Noirs avaient la possibilité d'accéder à l'éducation, puisque les règles rigides de la politique d'assimilation ne permettaient qu'à quelques Noirs d'occuper une petite place ; mais cela était l'apanage de ceux qui arrivaient à percer la muraille de la discrimination bureaucratique. La discrimination sociale était une toute autre réalité. Toutefois, les individus privilégiés qui se distinguaient allaient à Lisbonne. En 1948, Mário de Andrade y parvient, non sans difficultés. Il portait en lui quelques promesses, dont celle qu'il a faite à son compagnon des débats littéraires Viriato da Cruz, à savoir, qu'il serait toujours en contact avec le pays. Viriato da Cruz a par la suite créé un certain nombre de mouvements d'orientation communiste, il a fait partie du comité fondateur du MPLA et il est mort en exil en Chine.

Mário de Andrade n'est resté à Lisbonne que cinq ans, mais cette période peut paraître bien plus large pour tout historien contemporain. En effet, c'est à cette époque que l'effervescence de la *Casa dos Estudantes do Império* aboutit à la création du Centre d'Etudes Africaines, à la publication de plusieurs essais et poèmes d'exaltation de l'africanité et de la Négritude et à la maturation des idées qui ont par la suite donné naissance aux mouvements nationalistes les plus radicaux des colonies portugaises. Au sommet de ce processus se trouve sans doute Amílcar Cabral, dont le nom est affectivement associé par Mário de Andrade à toute sa génération : la Génération de Cabral. Mais l'agent culturel a été Mário de Andrade.

Selon les propres termes de ces jeunes, ils ont commencé à 'réafricaniser leurs esprits', à comprendre que les Noirs méritaient beaucoup plus que des droits, ils avaient droit à leur propre indépendance. La dignité passait par l'autodétermination. Les lectures et la circulation d'idées marxistes constituaient une base solide pour la conception d'une nouvelle forme de lutte, unitaire, capable de comprendre la complexité de la réalité coloniale. La force de ces mouvements résidait dans leur caractère unitaire, et celui-ci est renforcé par la conception collective de l'Afrique et des luttes nationales.

Ces mouvements n'éprouvent aucune contradiction entre la défense du Noir et leur dimension profondément humaniste et inclusive. Les premiers soutiens viennent du Maroc, d'Algérie, de Tunisie de Bourguiba, l'un des acteurs principaux tenants du nationalisme, et d'Égypte de Nasser. Le rôle postérieur de Ben Bella et de Fanon sera emblématique. Ils sont aussi influencés, à moindre échelle, par des nationalismes d'autres parties du globe, mais ils attachent une dimension mythique à l'indépendance d'Éthiopie et ils s'enthousiasment pour le processus de création de l'OUA.

Néanmoins, ce sont d'abord sans aucun doute les intellectuels de la diaspora qui jouent un rôle phare et, étant eux-mêmes de la diaspora, il ne pouvait en être autrement. Pour cela, l'établissement de Mário de Andrade à Paris sera décisif. Les grandes influences littéraires à Lisbonne sont Nicolas Guillén, Alan Patton, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Roy Albridge, Countee Cullem, Langston Hughes et les Brésiliens Lins do Rego, Jorge Amado, Graciliano Ramos. Le bibliothécaire du groupe va élargir les horizons à partir de Paris. Mário de Andrade fera une connaissance directe, entre autres, avec Ferdinand Oyono, Richard Wright, René Maran, Eza Boto, Bernard Dadié, Ray Autra, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, René Depestre, ainsi qu'avec ses professeurs Georges Gurvitch, Georges Balandier et Roger Bastide, les poids lourds de la sociologie moderne française.

Dans cette brochette d'intellectuels, figureront également William Dubois, ainsi que Césaire, Senghor, Anta Diop et tant d'autres qui ont participé aux Congrès panafricains des écrivains et artistes noirs, dont certains ont été organisés avec le concours de Mário de Andrade, entre Londres, Paris et Rome. C'est pendant cette période qu'émergent les premières contradictions dans l'interprétation du Panafricanisme, qui se cristallisent autour de Dubois et Marcus Garvey, l'un Américain et l'autre Jamaïcain. Selon les termes d'Andrade, *on sent la convergence conceptuelle dans la vision utopique de l'Afrique. En ayant pour fondement la conviction théorique d'une supériorité des Afro-américains (Black Americana ou Africains Américains), acquise au cours du processus d'esclavage, Marcus Garvey 'an extraordinary leader of men', comme le disait Dubois, envisageait l'organisation d'un*

*effort de construction du continent à partir du Libéria, un espace géographique de matérialisation économique et financière d'un modèle de société forgé aux États Unis d'Amérique, selon le paradigme civilisationnel de l'Occident (Andrade 1997b:161).*

Les années 50 et 60 sont celles des luttes pour les indépendances dans le continent. Le FLN algérien, Kwame Nkrumah et Sékou Touré créent les conditions pour abriter les nationalistes de tout bord. Les nationalistes des colonies portugaises vont bien profiter de ce soutien. C'est donc sans surprise que Mário de Andrade se rendait avec fréquence à Alger, Casablanca, Accra, finissant par s'établir à Conakry en 1960, l'année des indépendances africaines. Plusieurs raisons ont dicté ce choix, la plus importante étant la présence d'Amílcar Cabral, qui était à la tête du Front Révolutionnaire Africain pour l'Indépendance, qui a ensuite donné naissance, en 1961, à la Conférence des Organisations Nationalistes des Colonies Portugaises, que Mário de Andrade dirige *de facto*, en sa qualité de Secrétaire Général.

Avant de s'installer à Conakry, Amílcar Cabral avait fondé le Parti Africain pour l'Indépendance de Guinée et du Cap Vert (PAIGC), et avait contribué à l'unification de différents mouvements angolais qui ont donné naissance au MPLA, l'année charnière de 1956. Le premier Comité Directeur du MPLA est établi en 1960 et Mário de Andrade est élu premier Président. Il ne tardera pas à céder sa place à Agostinho Neto en 1962, pour des raisons que j'expliquerai plus loin.

Mário de Andrade dirige la CONCP, retrouve les mouvances intellectuelles, où il se sentait plus à l'aise et joue le rôle de relais externe pour les différents mouvements. Au début des années 70, il s'est même engagé, dans des conditions dramatiques, sur le front leste de la lutte armée. Mais en 1974, à la veille de l'indépendance, lorsqu'il prend position contre l'aile dite présidentielle d'Agostinho Neto, il est poussé à une dissidence connue sous le nom de '*Revolta Activa*', à l'instar d'autres dirigeants, parmi lesquels son propre frère.

Le 11 novembre 1975 l'indépendance d'Angola est proclamée, sous le feu d'une guerre civile qui durera 30 longues années. Avant même que Mário de Andrade puisse participer au choix des options que prendrait le pays pour lequel il a été un combattant infatigable, voilà qu'il est accusé de « fractionnisme » et contraint à l'exil en Guinée Bissau. Le Président d'alors, Luís Cabral, frère d'Amílcar, l'accueille, en tant que biographe du héros guinéen et capverdien, et le nomme ensuite Président du Conseil National de la Culture, et plus tard Ministre de l'Information et de la Culture. Mário de Andrade restera dans le pays où il déploie une activité culturelle frénétique jusqu'au au premier coup d'État de Guinée-Bissau en novembre 1980.

S'ensuivront un nouvel exil et la mort dans un hôpital de Londres dix ans plus tard. Entre-temps, il a encore le temps d'écrire quelques œuvres fondamentales, d'affiner sa contribution sur le rôle des intellectuels, avant d'être inhumé à Luanda, avec les honneurs de l'État, dans son pays qu'il regagne dans un cercueil et qui ne lui a jamais décerné le moindre passeport.

### **Nationalisme et pensée révolutionnaire**

Il serait sans doute intéressant de revisiter analytiquement le discours nationaliste africain. Ce qui nous intéresse, néanmoins, c'est tout simplement réfléchir sur la question « Dans quel contexte la pensée de Mário Andrade sur la Nation et le Nationalisme a évolué ? », et montrer à quel point ses analyses demeurent actuelles.

Mário de Andrade a d'abord été influencé sur la nécessité d'une historicité africaine. A l'époque, l'objectif était de réfuter la thèse hégélienne selon laquelle l'Afrique n'avait pas d'Histoire. Cette période, que j'ai appelée « pyramide inversée », avait en des gens comme Joseph Ki-Zerbo, Téophile Obenga et autres, les tenants de la démonstration selon laquelle l'Histoire d'Afrique était une anti-thèse de ce qui avait été dit pendant longtemps. Il y a eu des exagérations dans certaines formulations hâtives et certaines analogies et comparaisons. Avec le temps, on constate que la profondeur des analyses de Cheikh Anta Diop est un fait saillant.

Doté d'un profond humanisme, il a tenté de démontrer que la place de la contribution noire dans l'Histoire universelle était irréfutable et qu'elle atteignit son sommet dans la civilisation égyptienne. En s'attelant à cette tâche, il a développé plusieurs thèses, dont la plus frappante est celle liée à la pigmentation et à la mélanine comme facteurs de manipulation de la pensée civilisatrice occidentale. En se référant à l'unité biologique de l'être humain, Anta Diop disait que *... le problème est de rééduquer notre perception de l'être humain, pour qu'elle se détache de l'apparence raciale et se polarise sur l'humain débarrassé de toutes coordonnées ethniques* (Diop 1982, 138).

Il était naturel qu'Anta Diop définisse la problématique nationale en terme de contrepoint à l'idée d'une civilisation occidentale. Égyptologue célèbre, il a démontré que la réalité de la présence noire dans la composition des valeurs modernes universelles était reconnue même par les Grecs. Dans le contexte de son époque, le droit au contradictoire était quelque chose de singulier. C'était quelque chose que peu de gens pouvaient faire avec la qualité et l'auditoire de Diop. Mais il a y eu des exagérations. Il a ainsi renforcé, d'une manière douteuse, l'idée selon laquelle l'unité biologique des humains ne pouvait être répartie qu'à travers le vécu culturel et non civilisationnel, puisque les fondements de ce



dernier sont le fruit de la contribution de tous et, dans le cas singulier de l'Égypte, des Noirs surtout. De là, la confusion entre nation et culture, cette dernière contenant les spécificités d'altérité, était un pas facilement franchissable. Mais l'erreur était bien là, puisque le concept même de pluralité raciale que C. Anta Diop dénonçait avec véhémence, lui servait également de fondement dans sa différenciation.

Il s'agit du débat de l'époque, mais un débat qui est toujours d'actualité. Comment Mário de Andrade se situait-il dans cette discussion ?

En qualifiant de protonationaliste la génération de son père, Mário de Andrade a admis que les luttes fragmentées pour la dignité des enfants du pays avaient une dimension qui mènerait à une revendication de type national. Lui-même, fils, a fini par intégrer la génération qui a lutté pour le droit à l'autodétermination et à l'indépendance, et il l'a fait dans l'idée que la Nation était un instrument utilitaire pour unifier les luttes fragmentées. En d'autres termes, c'était une invention sociale convenable qui a pris forme avec la contribution des protagonistes eux-mêmes. Il n'y a rien de différent en ce qui concerne le Panafricanisme, une autre construction hypothétique, inventée par la diaspora militante, qui ne disposait pas d'une définition territoriale propre dans le continent.

Les Constructions sociales étaient le point commun des débats marxistes d'alors. Avec la réinterprétation des aspirations nationales offertes par la Commune de Paris, le nationalisme a été associé à la lutte des classes ; Kwame Nkrumah a intitulé son livre principal « La lutte des classes en Afrique », Fanon a développé la théorie de la substitution du caractère révolutionnaire et nationaliste du prolétariat par les paysans africains, et Amílcar Cabral a théorisé que l'ensemble de la population colonisée se transformerait en classe nationale.

Pour compléter cet appareil théorique, il ne manquait que les fondements historiques qu'Anta Diop et ses compagnons se sont attachés à développer. En inaugurant son premier laboratoire de carbone 14 en Afrique, Anta Diop montrait symboliquement la capacité acquise de dater les faits, comme preuve de l'antiquité de l'historicité en construction, élément fondamental du nationalisme culturel.

Si la culture servait de matrice, elle devait alors constituer un outil puissant d'altérité par rapport aux valeurs culturelles du colonisateur. Presque automatiquement, cette altérité se trouvait dans le caractère noir, élément exclu de l'assimilation coloniale. Fanon lui-même le reconnaissait depuis l'Algérie, où il a montré que cette revendication de l'altérité noire n'était pas une lutte raciale, et encore moins une lutte raciste.

Ce nationalisme trouvait son écho dans la Négritude. Mário de Andrade a admiré la rupture d'Aimé Césaire, député, avec le Parti Communiste Français

parce que ce dernier était incapable d'intégrer la dimension culturelle des colonies dans l'équation sur les luttes des classes. Il a trouvé cette position plus courageuse que celle de Senghor qui ne voyait dans la Négritude qu'une exaltation de l'esthétique noire, complémentaire, sinon comparable à l'esthétique occidentale. Mais les contradictions s'accumulaient : comment distinguer les luttes anti-coloniales, authentiquement du « contre » seulement, et l'élaboration nationaliste sophistiquée ? De plus, il était clair qu'il s'agissait d'un nationalisme sans nation, dans ses différentes définitions adoptées à l'époque, toutes autour des critères communs tels que la langue, la religion, les ancêtres communs ou la culture.

Avec l'arrivée de plusieurs leaders panafricains au pouvoir, on commence à constater quelques différences entre le nationalisme des révolutionnaires asiatiques et celui des Africains. Le mouvement qui conduira à mai 68 a animé les débats de la gauche française, très présente dans les débats nationalistes, en raison du rôle moteur de l'Algérie dans la libération du continent.

Mário de Andrade revenait, en outre, sur les enseignements d'António Gramsci : la complexité de l'étude de la réalité pour la transformation (comme le préconisait le principe de l'intellectuel organique). Il s'aperçoit que la dimension culturelle est mieux captée à travers la démonstration du fait que la lutte nationaliste est une forme de dignité civilisationnelle. La thèse revient à Amílcar Cabral : la lutte de libération est la démonstration d'une volonté propre et il s'agit donc d'un acte de culture. C'est pour cette raison que la lutte ne peut pas être menée contre des individus, mais contre des systèmes. Le renforcement du caractère humaniste est le résultat des réticences que tous les deux, Cabral et Andrade, développent par rapport à ce qu'ils voient des indépendances africaines, notamment la dérive autoritaire de Nkrumah et Sékou Touré, qu'ils connaissent très bien et aussi les tendances qu'ils observent eux-mêmes dans leurs propres mouvements. Ils parlent de plus en plus de l'étude de la réalité et de la nécessité de connaître les particularités historiques de chaque réalité pour pouvoir la transformer. Mário de Andrade écrit alors, avec Marc Ollivier, « La guerre en Angola », la première étude sociologique d'un Angolais. L'insistance sur l'historicité locale est sans équivoque. Le pont entre les notions humanistes et historiques d'Anta Diop et les enseignements de Gramsci est ainsi établi. Mais les imperfections sur le caractère spécifique du nationalisme subsistent.

Mário de Andrade lui-même écrit dans ses derniers jours qu'« il convient donc de se demander si un ou plusieurs facteurs (langue, territoire, vie économique ou communauté culturelle), isolé ou simultanément, peuvent jouer un rôle moteur ou accélérateur dans le processus d'organisation des hommes (ou des communautés) en nations. (...) Malgré les illusions de l'époque, ce qu'on appelle

États de 'démocratie nationale' n'ont pas non plus produit des exemples paradigmatiques concernant le sujet en débat (le nationalisme). La construction de l'unité africaine à son tour (ce qui implique la révision des frontières héritées du partage colonial, par une dynamique externe) ne s'est pas érigée en facteur de consolidation nationale dans un cadre continental » (Andrade 1997b:16-17).

### **Négritude et pan-africanisme**

La politique africaine est marquée par des paradoxes connus : lutte pour l'intégrité territoriale héritée de frontières arbitraires *versus* idéologie panafricaniste ; discours sur la construction nationale *versus* réalité pluriethnique conflictuelle ; adoption de préceptes de développement *versus* formes de distribution réfractaires du marché ; promotion de la citoyenneté *versus* extension des pratiques autoritaires qui perpétuent la condition de sujets ; refus par les élites de modèles institutionnels importés *versus* formes d'appropriation et de consommation de nouveaux riches. La liste n'est pas exhaustive.

Beaucoup de ces paradoxes ne sont pas propres à l'État post-colonial africain, mais ils acquièrent ici quelques spécificités qui tournent autour de deux problèmes mal réglés, qui occupent considérablement les réflexions de Mário de Andrade : la question raciale et l'idéologie panafricaine. Les deux questions partent de constructions humaines, puisque aussi bien la race que la géographie sont des entités abstraites, créées par la dynamique historique.

Commençons par la question raciale. Elle n'existe pas au sens biologique. Toutes les différences de type « racial », ou phénotype, se limitent à 0,001% du génome humain. Des recherches dans le cadre des sciences sociales montrent sans difficulté que l'usage des différences phénotypiques entre groupes humains pour légitimer la domination des uns sur les autres est une réalité quasi permanente dans toutes les régions du globe. Les autres formes permanentes de domination sont le genre et les classes. Malgré le caractère fallacieux du concept de race et du démontage de sa valeur pseudo-scientifique, il est indéniable qu'en tant que construction sociale, la race est quelque chose de réel. Elle rassemble en outre des collectivités qui partagent des aspects physiques observables, tels que la couleur de la peau, la texture des cheveux et la complexion corporelle, et constituant le vécu d'une partie importante de personnes. S'il existe une réalité sociale, c'est tout naturellement que les intellectuels s'en préoccupent et tentent d'interpréter et d'expliquer le phénomène.

Mário de Andrade a vite été confronté à cette question, après avoir assisté aux vives discussions entre les deux cerveaux de la Négritude (Senghor et Césaire d'un côté) et entre ceux-ci et les représentants de la diaspora américaine qui revendiquaient une identité panafricaine basée sur la couleur, c'est-à-dire

noire. Une bonne part de l'argumentaire venait de l'exclusion à laquelle les Noirs étaient voués à partir de l'esclavage jusqu'à la domination coloniale, raison première de la lutte indépendantiste. Mário de Andrade écrivait en 1953 dans la préface d'une anthologie de la poésie noire : « Ce cahier (...) ne s'adresse pas (...) à ceux qui, pour dissimuler leurs préjugés et leur racisme, nous accusent de racisme. Il s'adresse fondamentalement à ceux qui savent se voir reflétés dans cette poésie (...) et comprennent que les Noirs se servent aussi de leur timbre de voix particulier pour chanter dans la grande symphonie humaine » (Mata 2000 137).

En tant qu'idéologie, le racisme a été fondé par le penseur français Joseph-Arthur Gobineau (1816-1882), avec sa doctrine en trois points : i) l'existence de différentes races humaines ; ii) la compréhension des différences entre races comme facteurs essentiels du processus historico-social ; et iii) l'affirmation de l'existence d'une race supérieure. Elle a constitué le point de départ pour qu'au XX<sup>e</sup> siècle le Britannique Stewart Chamberlain (1825-1927) diffuse en Allemagne le mythe de la supériorité de la race ariane. Après la première guerre mondiale, Alfred Rosenberg (1893-1946), a greffé un parfum pseudo-scientifique à ces théories pour aider Adolf Hitler, avec les conséquences bien connues. Concernant cette construction raciste, l'Europe a des raisons plus que suffisantes pour faire profil bas.

L'impact de ces théories sur la vision de l'Afrique fut considérable. Comme l'a montré Mudimbe, la constante référence, implicite ou explicite, à une prétendue infériorité noire s'est transposée dans une infériorité africaine.

Le contrepoint à cette négation était en ébullition dans les années 50 et 60 et, évidemment, l'époque des indépendances a été très marquée par la nécessité, presque un impératif, de montrer qu'il y avait non seulement égalité des races, mais, pourquoi pas, une supériorité africaine. On pouvait notamment le constater à travers le caractère révolutionnaire des luttes africaines. C'était par le biais de la révolution que les Africains ont inspiré la gauche européenne, et ses leaders étaient désormais vénérés dans les Universités et centres du savoir progressistes. Toute une génération de l'après guerre, engagée dans la transformation profonde des sociétés occidentales, a gagné un nouveau souffle grâce à l'avancée de l'autodétermination et des indépendances.

Il faut rappeler qu'une bonne partie des dirigeants des luttes indépendantistes avaient un auditoire intellectuel en Occident qui était assurément supérieur à celui des leaders politiques actuels du continent. On peut ainsi dire que la revendication en contrepoint, la pyramide inversée, l'affirmation du Noir et de la Négritude, a servi à quelque chose : la construction d'une idéologie puissante.

Mário de Andrade a été l'un des artificiers de cette construction idéologique. Mais il l'a toujours fait avec un certain scepticisme. Ses critiques au discours de la Négritude et du luso-tropicalisme du Brésilien Gilberto Freyre, ont commencé dès les années 60. A mesure que le discours ethnique et racial pénètre à l'intérieur des mouvements de libération (avec des conflits et la compétition entre Métis et Noirs), il commence à mettre en cause les fondements de la valorisation du Noir au détriment des principes humanistes. Pour Amílcar Cabral, la réponse est dans la dimension culturelle de la libération nationale. Il s'agit là d'un discours et d'une idéologie sophistiqués et complètement différents de ceux de beaucoup de bandes armées qui pullulent actuellement dans le continent. D'après une enquête récente, 48 organisations ont été recensées, rien que dans la région de la CEDEAO. Fanon disait que la falsification de l'Histoire et la marginalisation par la bourgeoisie nationale fondée sur l'ethnie, la race ou la religion entraîneraient des conflits et une violence organisée.

Une bonne part du débat actuel du Codesria sur ces questions traite la race comme un concept fondateur. L'on réduit la complexité du thème et l'on n'admet pas à quel point il recelait des contradictions, déjà à l'époque de la libération. Il ne s'agit de rien de nouveau. Le débat entre Fred Hendricks et Suren Pillay (Pillay 2004) sur le rapport entre race et classe en Afrique du Sud actuelle ne fait que confirmer que les catégories raciales sont aussi des constructions idéologiques. L'évolution de la connaissance sur les identités nous oblige, néanmoins, à faire une relecture de toute la question, comme je tenterai de le montrer plus loin.

La Négritude, en tant que fondement, est une fiction. On ne peut pas transformer un continent en une race (Pillay 2004). Alors qu'est-ce qu'être Africain ? Quelle est la genèse et la justification d'une autre idéologie, toujours d'actualité, le Panafricanisme ?

Edward Saïd a démontré d'une manière définitive que l'Occident et l'Orient étaient des constructions abstraites des hommes et, comme cela arrive bien souvent, les constructions idéologiques des plus forts et des puissants ont la vie dure et se répandent d'une manière envahissante. L'Orient est une création de l'Occident. « (...) l'orientalisme, dit Saïd, avait une position d'autorité telle que je ne pense pas que quelqu'un qui écrit, pense ou agit sur l'Orient puisse le faire sans se rendre compte des limites qu'il imposait à la pensée et à l'action. Pour tout dire, à cause de l'orientalisme, l'Orient n'était pas (et n'est pas) un objet libre de pensée ou d'action. Cela ne veut pas dire que l'orientalisme détermine unilatéralement ce qui peut être dit sur l'Orient, mais qu'il constitue tout un ensemble d'intérêts qui sont inévitablement convoqués (et qui sont donc impliqués en lui) à toute occasion où il est question de l'Orient. » (Saïd 1997, 3-4).

Cette analyse est valable en ce qui concerne l'Afrique et même le Panafricanisme, mais il faut avant tout expliquer dans quelles circonstances.

En suivant le même schéma de raisonnement, Mudimbe a démontré que l'idée géographique de l'Afrique a commencé par être une création occidentale. Cela est curieux, parce que la division du monde en Occident et Orient laisse un vide pour l'Afrique subsaharienne. C'est comme si elle était un sous-produit de l'orientalisme. Vont s'associer au concept géographique de l'Afrique, plus tard, un certain nombre de déterminismes. Dès le XV<sup>e</sup> siècle, selon Mudimbe, l'Afrique est assimilée à un mélange pseudo-scientifique et idéologique qui inclut des champs sémantiques des concepts de primitivisme et sauvagerie, dérivés de l'idée de barbarisme, et qui vont servir à justifier le trafic d'esclaves (Mudimbe 1994). Mudimbe démontre avec précision le processus d'appropriation du concept d'Afrique par les mouvements politiques africains et comment, progressivement, une idéologie a donné naissance à son contrepoint : le Panafricanisme

A partir de cette idée centrale, Mudimbe se lance, de temps en temps, à une attaque disproportionnée contre la construction des idéologies basées sur le marxisme et, par une association indirecte, aux idéologies panafricaines. Une chose n'a pas grand-chose à voir avec l'autre. L'auteur oublie le rôle d'agent transformateur, que ces idéologies basées sur le Panafricanisme, ont joué dans la mobilisation culturelle des Africains, dans le changement de leur condition politique, de leur autodétermination et de leur transformation. Cette attaque a conduit à une radicalisation entre tenants et détracteurs du Panafricanisme, une discussion aussi ridicule que discuter qui est pour ou contre l'Orientalisme, le Panarabisme, les valeurs asiatiques, etc. Ces constructions idéologiques doivent servir d'instrument d'analyse historique des intellectuels et non pas de cheval de bataille pour le choix de camps.

Mais, *quo vadis* Panafricanisme aujourd'hui ?

Mário de Andrade offre une piste de réflexion. Pour lui, la mémoire historique de la diaspora était fondamentale pour comprendre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés, comme résultat de la traite d'esclaves. A partir de ce constat, il a lui-même consacré les dernières années de sa vie à une recherche rigoureuse dans des centres de mémoire comme à la Howard University, de Washington DC, ou au Schomburg Center, à Harlem, à New York. Cela ne faisait plus de sens de continuer à chercher la fascination que les Noirs américains avaient suscitée auprès des protonationalistes afro-portugais, comme il les a qualifiés : *un référent privilégié de la renaissance africaine (...)*. *En restant à l'écoute des événements qui concernent les peuples du monde noir, les idéologues et publicistes contribuent pour rendre universel le discours sur la race* (Andrade 1997<sup>a</sup>, 184). Et il ajoute qu'ils n'ont contribué que pour un processus de rupture et de continuité.

(...) Le protonationalisme, dans son essence, a produit un discours avec une finalité illusoire (...), il n'avait pas atteint le degré critique de compréhension logique du système colonial portugais. (...) Et c'est là précisément que se situe le point de rupture qui sera exprimé par la génération qui entrera sur la scène historique juste après la Deuxième Guerre mondiale (Andrade 1997<sup>a</sup>, 186).

Cette rupture, qui a été à l'origine des mouvements nationalistes, était importante mais insuffisante. Pour Mário de Andrade, une nouvelle rupture après les indépendances était inévitable. La rupture pour affirmer les principes d'inclusion, de pluralité et la défense des minorités, une idée qui l'a conduit à la *Revolta Activa* au sein du MPLA, un mouvement qui s'assumait comme intellectuel, similaire à l'*aggiornamento* de la gauche européenne, contre le centralisme et les tendances autoritaires. Dans cette même logique, il a aussi mis en question la manipulation idéologique du Panafricanisme par les dirigeants des nouveaux États indépendants, comme moyen de légitimation des pouvoirs autoritaires.

Ces interrogations sont plus importantes que vouloir faire une épuration systématique sur qui est Africain et qui ne l'est pas. Comme le disaient Olukoshi et Nyamnjoh, la question de l'africanité est un débat de ceux qui détiennent le pouvoir, que ce soit des élites, des dirigeants, la classe moyenne ou des intellectuels. Pour les grandes masses africaines, l'Afrique est un vécu réel, une lutte pour la dignité de l'humanité. *Pour ces personnes, la réalité de leur africanité n'est pas en question et elle n'est pas une question (...) Nous sommes censés assumer, néanmoins, que tous ceux qui réclament l'Afrique définiront leurs rôles, y compris le respect de leurs engagements envers le continent* (Olukoshi/Nyamnjoh 2004 : 2).

### **Citoyenneté, inclusion et modernité**

Toute idéologie a trois ambitions : i) la construction d'un système d'idéaux d'une classe ou groupe en ascension ; ii) sa transformation en sens commun ; et iii) son imposition au nom de tous par la nouvelle classe dirigeante. Bien souvent, cette évolution s'opère d'une manière intuitive et rationnelle. L'idéologie est une représentation et non pas une réalité.

Pendant la lutte de libération nationale, l'idéologie dominante variait selon les pays et les territoires. Toutefois, on pouvait déceler quelques points convergents autour du Panafricanisme, du nationalisme, du développement et du rôle de l'État dans la justification des trois piliers indiqués ci-dessus. Plusieurs décennies après les indépendances, il est possible alors de faire une critique des idéologies qui sont devenues du sens commun et qui sont maintenant l'apanage

des classes dirigeantes. Les intellectuels africains doivent occuper le devant de la scène dans cette lecture critique.

Pour certains, ce débat est mené comme s'il était nécessaire de préserver les idéologies d'une manière figée. D'autres pensent que la lecture passe par le gommage de tous les arguments qui ont servi de substrat à ces idéologies. Certains arguments sont intéressants. Par exemple, la défense d'une vision post-coloniale, rafraîchie avec des théories post-modernes, peut avoir son bien fondé. Ceci oblige à faire une autocritique sur le silence de certains intellectuels alors qu'il y a eu une dérive claire de manipulation des idéologies nationaliste et panafricaniste à des fins autoritaires et d'exclusion. D'autres arguments sont fallacieux parce qu'ils envisagent l'Afrique comme un appendice de la réflexion anthropologique occidentale, maintenant déguisée dans un langage politiquement correct, justifiant une propension africaine au désordre, au conflit ou à d'autres formes de gestion du pouvoir discriminatoires et acéphales. Pour cette raison, il n'est pas approprié d'importer des catégorisations simplistes de post-modernisme ou post-colonialisme.

Il serait absurde d'associer le nationalisme et le Panafricanisme à un comportement autoritaire. Mário de Andrade s'y opposerait avec véhémence. Mais il admettrait, et sa vie en est un exemple, que les dilemmes de citoyenneté et d'inclusion étaient déjà présents avant les indépendances. Amílcar Cabral était parmi les mieux élaborés dans l'articulation de ces dangers (Lopes 2005<sup>a</sup>). Le travail biographique exhaustif de Mário de Andrade sur l'œuvre de Cabral avait comme préoccupation première la diffusion de ces alertes. Les travaux de Claude Ake ne laissent pas le moindre doute quant à sa préoccupation au même sujet. Dans le recueil « African Intellectuals » Thandika Mkandawire et al, lancent une violente accusation à la censure que ces idéologies ont fini par provoquer, ainsi que le rôle d'États intolérants, qui ont verrouillé tout espace à la pensée autonome (Mkandawire et al. 2005). Toutefois, l'association d'intellectuels aux pouvoirs autoritaires doit nous rappeler la complicité de certains d'entre eux.

Curieusement, ce débat est associé à la définition de la bonne gouvernance, comme nous l'explique le même Mkandawire. Pendant le processus de préparation des études prospectives de la Banque Mondiale sur l'Afrique en 1989, plusieurs académiciens ont été convoqués. Dans la préface de l'ouvrage final, ils sont reconnus comme ayant été les responsables du tournant opéré dans la pensée présentée dans l'étude concernant les questions de gouvernance. Il y avait dans le groupe des noms comme Claude Ake, Makhtar Diouf et Ali Mazrui. Ces académiciens s'accordaient sur le fait que pour faire face au défi du développement il était nécessaire d'établir des relations État-société ayant les caractéristiques suivantes :



1. elles doivent être *développementistes*, c'est-à-dire, elles doivent permettre une gestion de l'économie qui maximise la croissance économique, qui entraîne des changements structurels et qui fasse un usage efficient, compétitif et durable des ressources ;
2. elles doivent être démocratiques et respectueuses des droits des citoyens ; et
3. elles doivent être socialement inclusives, en créant des conditions dignes et une participation dans les processus nationaux (Mkandawire 2004).

On devrait entendre par Bonne gouvernance la mise en œuvre de ces trois piliers, et non pas comme si, par la suite, elle devait être rendue populaire.

Chacune de ces caractéristiques a un rapport avec la pensée moderne. En comparant les renaissances arabe et occidentale, Samir Amin explique que le rapport avec la religion a été fondamental pour le succès de l'une par rapport à l'autre. La laïcité de l'État, inspirée de la Grèce antique, a donné à l'Occident une modernité émancipatrice nécessaire pour renforcer le capitalisme et la démocratie. Concernant le cas arabe, la renaissance du XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas allée au-delà des paramètres de la religion musulmane, ne coupant pas les liens avec les concepts traditionnels et la restriction des libertés (Amin 2004). On peut dire que toute l'Afrique était confrontée à des problèmes similaires. D'après Paulin Hountondji, si l'on se penche sur les icônes du passé, on doit reconnaître des insuffisances dans leur discours moderniste. *Aujourd'hui, Il faut s'approprier cet apport d'une manière lucide, critique et responsable.* (Hountondji 2004, 104).

La popularisation de la démocratie multipartite, à partir de la fin des années 80, a considérablement modifié le paysage politique dans le continent. Dans ses débuts, cette transformation a été provoquée par un ensemble de facteurs internes et externes : fin de la guerre froide, changement des relations dans le continent en termes économiques et commerciaux, isolement international croissant, ajustement structurel, pression pour des réformes institutionnelles, dans le domaine externe ; et dans le domaine interne, exaspération due au manque d'alternance, urbanisation et croissance démographique, une jeunesse plus radicale et désespérée, luttes pour les droits de la femme, inégalités croissantes, émergence de mouvements civiques.

Comme un observateur attentif, Mário de Andrade a vécu ces transformations pendant les dernières années de sa vie, entre Maputo, Praia, Paris et Lisbonne. Il était préoccupé de la restriction des libertés dans la majorité des pays du continent, de l'intolérance et de la flatterie du chef, provoquées par le pouvoir. Il était horrifié par le cérémonial du pouvoir. Mais rien ne le désespérait plus que l'exclusion dans l'exercice de la citoyenneté. Lui-même étant une vic-

time de cette pratique politique, il était bien placé pour le constater, ainsi que l'hypocrisie bien évidente du prétendu caractère nationaliste et panafricaniste d'une partie des dirigeants africains.

Le nombre des pays pratiquant l'exclusion fondée sur l'origine, la race, l'ethnie, la religion ou l'appartenance politique, a progressivement augmenté. Si Amílcar Cabral était en vie, il aurait été privé, à un moment donné, de sa nationalité guinéenne, à l'instar d'autres dirigeants nationalistes importants vivants. Mário de Andrade s'est contenté de nationalités empruntées, pratiquant un Panafricanisme pragmatique, de plus en plus rare.

Le débat sur l'*Ivoirité* n'est que la pointe de l'iceberg d'un problème plus vaste qui affecte la quasi-moitié des pays du continent. Les intellectuels se doivent de dénoncer ces pratiques et ils ne peuvent se cacher derrière leurs élucubrations dépassées. Il est de plus en plus évident que le monde vit sous une seule atmosphère, une seule économie, un droit international plus vaste et une communication plus fluide. Cela implique également la nécessité d'une éthique globale. Une éthique qui reconnaisse le droit à l'identité basé sur le principe selon lequel le développement sert à favoriser plus d'opportunités, c'est-à-dire, plus de liberté de choix.

Amartya Sen affirme que *la liberté est fondamentale pour le processus de développement, pour deux raisons : 1) la raison évaluatrice : l'évaluation du progrès doit être faite en vérifiant prioritairement si les libertés des personnes se sont renforcées ; 2) la raison de l'efficacité : la réalisation du développement dépend entièrement de la libre condition d'agent que peuvent avoir les personnes* (Sen, 2002: 18).

La mesure de ces deux raisons peut être faite par le degré de citoyenneté et d'inclusion des sociétés modernes. Il s'agit là d'un débat africain. C'est un défi pour les intellectuels africains. Pour que les enfants de l'Afrique, comme Mário de Andrade, ne soient pas obligés de commander un passeport jusqu'à leur mort.

Carlos Lopes, New York, novembre 2005

PS : Les opinions exprimées sont personnelles et n'engagent que l'auteur.

### Références

Pour une bibliographie détaillée de et sur Mário de Andrade, voir : Kajibanga, Victor, « Mário Pinto de Andrade: subsídios para o estudo biográfico », in Mata, et al., 2000.

Ackerman, Robert John, 1996, *Heterogeneities: Race, Gender, Class, Nation and State*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

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

- Amaral, Ilídio do, 2000, *Em torno dos nacionalismos africanos. Memórias e reflexões em homenagem a Mário Pinto de Andrade (1928-1990)*, Porto: Granito.
- Amin, Samir, 1976, *Le développement inégal*, Paris, Maspero.
- Amin, Samir, 2004, 'Modernité et interprétations religieuses', *Africa Development*, XXIX, no. 1, pp. 7-53, Dakar: CODESRIA.
- Andrade, Mário Pinto, 1997a, *Origens do nacionalismo Africano*, Lisboa: Dom Quixote.
- Andrade, Mário Pinto, 1997b, *Uma entrevista a Michel Laban*, Lisboa: JSC.
- Andrade, Mário de and Ollivier, Marc, 1974, *A Guerra em Angola*, Lisboa, Seara Nova
- Andrade, Mário de, 1980, *Amílcar Cabral*, Paris: Maspero.
- Anjos, Jose Carlos Gomes dos, 2003, 'Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde', *Estudos Afro-asiáticos*, ano 25, número 3, pp. 579-96, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes.
- Ake, Claude, 1996, *Democracy and Development in Africa*, Dakar: CODESRIA.
- Appiah, K. A., 1992, *In My Father's House: Africa in the Philosophy and the Order of Knowledge*, New York: Oxford University Press.
- Cabral, Amílcar, 1977, *Unidade e Luta*, 2 vols, Lisboa: Seara Nova.
- Cardoso, Carlos, Macamo, Elísio and Pestana, Nelson, 2002, 'Da possibilidade do político na África lusófona. Alguns subsídios teóricos', *Cadernos de Estudos Africanos*, numero 3, pp. 7-26, Lisboa: CEA/ISCTE.
- Chabal, Patrick and Daloz, Jean-Pascal, 1999, *Africa Works: Disorder as Political Instrument*, London: James Currey.
- Chauí, Marilena, 2004, *O que é ideologia*, São Paulo: Editora Brasiliense.
- Crehan, Kate, 2002, *Gramsci: Cultura e antropologia*, Lisboa: Campo da Comunicação.
- Diop, Cheikh Anta, 1982, 'L'unité d'origine de l'espèce humaine', in *Actes du colloque d'Athènes: Racisme science et pseudo-science*, coll. Actuel, pp. 137-41, Paris: UNESCO.
- Hountondji, Paulin, 2004, 'Philosophie et politique. Pour une discussion avec Lansana Keita', *Africa Development*, XXIX, no. 1, pp. 95-106.
- Lonsdale, John, 2005, 'African Studies, Europe and Africa', mimeo presented at AEGIS Conference, London: 30 June.
- [Lopes, Carlos (ed.)], 1989, *A construção da nação em Africa. Os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Colóquio INEP/CODESRIA/Unitar, Bissau: INEP.
- Lopes, Carlos (guest editor), 2005a, 'Special Issue on Amílcar Cabral', *African Identities*, London: Routledge.
- Lopes, Carlos, 2005b, *Cooperação e Desenvolvimento Humano*, São Paulo: UNESP.
- Macey, David, 2000, *Frantz Fanon: a biography*, New York: Picador.
- Mafeje, Archie, 2001, 'Anthropology in Post-independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-redefinition', *African Social Scientists Reflections*, part 1, Nairobi: Heirich Boll Foundation.
- Mamdani, Mahmood, 1996, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, London: James Currey.
- Mata, Inocência and Padilha, Laura, 2000, *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*, Lisboa: Colibri.
- Mbembe, Achille, 1999, 'Getting Out of the Ghetto: The Challenge of Internationalization', *CODESRIA Bulletin* 3-4, pp. 17-28, Dakar, CODESRIA.

- Mbembe, Achille, 2000, 'African Modes of Self-writing', *Public Culture*, 14, no. 1, pp. 239-74, Duke University Press.
- Mkandawire, Thandika, 2004, 'Good Governance', *D+C*, 31, no. 10, Germany: D+C.
- Mkandawire, Thandika (ed.), 2005, *African Intellectuals*, London: Zed Books.
- Mudimbe, V. Y., 1994, *The Idea of Africa*, London: James Currey.
- Olukoshi, Adebayo and Nyamnjoh, Francis, 2004, 'Editorial', *CODESRIA Bulletin*, no. 1-2, pp. 1-2, Dakar: CODESRIA.
- Pereira, José Maria Nunes, 1990, 'O legado de Mário de Andrade', *Estudos Afro-Asiáticos*, número 19, pp. 3-5, Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes.
- Pillay, Suren, 2004, 'The Mask of Race? Thinking About Race After Apartheid: A Response to Fred Hendricks', *CODESRIA Bulletin*, no. 1-2, pp. 4-7, Dakar: CODESRIA.
- Pimenta, Fernando Tavares, 2005, *Branços de Angola. Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)*, Lisboa: Minerva.
- Ridley, Edgar J., 1992, *An African Answer: The Key to Global Productivity*, Trenton, NJ: Africa World Press.
- Robins, Steven, 2004, 'The (Third) World is a Ghetto? Looking for a Third Space Between "Postmodern" Cosmopolitan and Cultural Nationalism', *CODESRIA Bulletin*, no. 1-2, pp. 18-26, Dakar: CODESRIA.
- Said, Edward, 1997, *Orientalism*, Piscataway, NJ: Rutgers University Press [first published 1978].
- Sen, Amartya, 2002, *Desenvolvimento como liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras
- Shivji, Issa G., 1989, *The Concept of Human Rights in Africa*, Dakar: CODESRIA
- Singer, Peter, 2004, *Um só mundo: a ética da globalização*, São Paulo: Martins Fontes
- Whitaker, Beth Elise, 2005, 'Citizens and Foreigners: Democratization and the Politics of Exclusion in Africa', *African Studies Review*, 48, no. 1, pp. 109-26, New Jersey: ASA.
- Zezeza, P. T. , 1997, *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar: CODESRIA.

# Table des matières

Como tudo começou .....	2
Nacionalismo e pensamento revolucionário .....	6
Negritude e pan-africanismo .....	9
Mas “quo vadis” pan-africanismo hoje? .....	12
Cidadania, inclusão e modernismo .....	13
Nota bibliográfica .....	16
La g�n�se .....	21
Nationalisme et pensée révolutionnaire .....	26
Négritude et pan-africanisme .....	29
Citoyenn�t�, inclusion et modernité .....	33
Références .....	36