

A ÁFRICA NA HISTORIOGRAFIA E NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA: REFLEXÕES SOBRE “NATUREZA AFRICANA” E PROPOSTAS EPISTEMOLÓGICAS

Guilherme Oliveira Lemos¹

RESUMO: A produção de conhecimento sobre África, com a metodologia daquilo que se convencionou chamar “rigor científico”, se confunde com o desenvolvimento das ciências humanas na Europa e nos Estados Unidos entre os finais do século XIX e início do século XX. Enquanto produção de conhecimento humano esses estudos também se confundem com os acontecimentos de sua época que moldavam não só as experiências desses cientistas, como também as expectativas em torno si mesmos e de seus objetos – no caso, as populações do continente africano. Portanto, o objetivo deste artigo é compreender, no desenvolvimento dessas ciências, as práticas discursivas que demarcaram a suposta “natureza africana”.

PALAVRAS-CHAVE: “natureza africana”; epistemologia; historiografia; antropologia; “conhecimento-poder”; estudos africanos.

ABSTRACT: The production of knowledge about Africa, with the methodology of what came to be called “scientific rigor”, is intertwined with the development of the humanities in Europe and the United States between the late nineteenth century and early twentieth century. While production of human knowledge these studies also are confused by the events of his day that shaped not only the experiences of these scientists, as well as expectations for themselves and their objects – in this case the people of the African continent. Therefore, the aim of this article is to understand the development of these sciences discursive practices that demarcated the supposed “African nature”.

¹ Mestrando em História do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS/UnB), sob a orientação do Prof. Dr. Anderson Ribeiro Oliva. Endereço: SHIN, Núcleo Rural Bananal, chácara 16, Lago Norte, Brasília – DF. E-mail: guilhermeolemos@gmail.com – Telefone: (61) 8148-1997

KEYWORDS: “African nature”; epistemology; historiography; anthropology; “Knowledge-power”; African studies.

1. A NÃO-HISTÓRIA DE “POVOS ESTACIONADOS NO TEMPO”

Nos finais do XVIII e início do XIX, as concepções eurocêntricas em relação aos africanos já se apresentavam em postulados que irão moldar grande parte da estrutura epistemológica ocidental como nos pensamentos de Kant e Hegel. E, se continuássemos a saga dessa *arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2008) sobre África, conseguiríamos encontrar nos textos da antiguidade ideias distorcidas sobre os homens africanos. Não é esse o nosso papel aqui, uma vez que outros já o fizeram com maior destreza (MUDIMBE, 2013). Nesse primeiro momento, cujo conteúdo consiste numa análise mais geral sobre a historiografia africana, gostaríamos apenas de retomar textos pontuais produzidos no auge da modernidade e da contemporaneidade² que de alguma maneira contribuíram para uma *ideia geral* de África. Refletiremos esses postulados modernos como textos basilares do desenvolvimento das ciências humanas, para conseqüentemente, adentrarmos nos meandros das configurações disciplinares da história e da antropologia.

Como tem destacado Paul Gilroy, a modernidade não é apenas o palco por onde surge a relação entre capitalismo, industrialização e democracia. É também o local do pensamento sistêmico de raça, onde em meio à relação entre conhecimento e poder as “verdades da raça” foram formuladas concomitantemente às reflexões sobre “individualidade, subjetividade, ontologia, tempo, verdade e beleza” (GILROY, 2007, p. 79).

² Os conceitos de modernidade e contemporaneidade são objetos de revisão constante. Na história tradicional, ou mesmo para alguns teóricos mais recentes, os marcos da modernidade são sempre eurocentrados. Por exemplo, por mais que Koselleck considere os contatos Atlânticos como parte do que constituirá a cisão de um “horizonte de expectativa” pautado no passado, é apenas na Revolução Francesa que esse rompimento se dá de fato, possibilitando um “pensamento moderno” voltado para o futuro, onde o “*profectus*” foi substituído pelo “*progressus*” (KOSELLECK, 2006, pp 305-327). Por outro lado, autores pós-coloniais como Mbembe centralizam a modernidade no complexo escravagista Atlântico, “canal expresso para a constituição do capitalismo moderno” (MBEMBE, 2014, p. 34).

É certo que o conceito já existia em períodos anteriores, mas ele ganhou um caráter distinto nessa ocasião por alinhar talentos e aspectos morais à natureza das fronteiras nacionais e raciais. Como bem identificou Gilroy analisando uma citação de Kant em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, a qual vale ser reproduzida,

Os negros da África não tem por natureza nenhum sentimento acima do trivial. O Sr. Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha mostrado talentos, e afirma que entre centenas de milhares de negros que são transportados dos seus países para outros lugares, embora muitos tenham sido colocados em liberdade, ainda assim nenhum jamais foi encontrado que apresentasse qualquer coisa de grande em arte ou ciência ou qualquer outra qualidade digna de elogio, apesar de que entre os brancos alguns sempre se elevam bem acima das massas mais ínfimas, e por meio de dotes superiores ganham o respeito do mundo. A diferença entre estas duas raças de homens é tão fundamental quanto parece ser grande a diferença em matérias de capacidades mentais e de cor. (KANT apud GILROY, 2007, p. 82)

A afirmação de Kant não elimina toda humanidade das populações negras, apenas confere um lugar e uma posição mais ínfima entre outros homens, sub-humaniza todos aqueles que compartilham as duas características indicadas logo de início: negro e africano. Nesse princípio de pensamento racista confluem as características morais e naturais e, segundo Gilroy, surgem em outros textos frequentemente ignorados por estudiosos contemporâneos, “talvez porque os julguem como embaraçosos ou mesmo comprometedores das valiosas aspirações democráticas com as quais o Kant crítico também contribuiu com uma expressão duradoura” (GILROY, 2007, p. 83).

Essas fórmulas de pensamento racista germinadas já em finais do século XVIII e que associam o negro a seu “lugar natural” – a África – são localizados tanto em discursos filosóficos como poéticos. Utilizando

exemplos pontuais para então conceber ideias gerais sobre a “natureza dos africanos”, Sade e Bocage elaboraram leituras da famosa Nzinga Mbandi, rainha de Matamba e do Ndongo, que havia perpetrado o imaginário europeu através dos relatos de viagem do missionário Giovanni Cavazzi. Como identificou o historiador Luiz Felipe Alencastro (2000), no cronista francês a rainha aparece como o ser “extremamente delicado [...] que põe em movimento todos os recursos da maldade” (SADE, 2008, p. 83) ao decapitar seus amantes após gozá-los. No poeta português a imagem da soberana negra surge para depreciar seu desafeto por Caldas Barbosa, o então presidente da Academia dos Renascidos em Lisboa, pelo fato de sua mãe ter nascido em Angola (BOCAGE, 1956, p.102). Mas é, sobre tudo, num compendio de aulas de Hegel que o reinado de Nzinga e seus “horrores” aparecem para extrair conclusões gerais sobre o negro, os quais em “suas consciências não chegaram ainda a uma intuição de nenhuma objetividade” (HEGEL, 1946, p. 187).

De acordo com Mbembe, essa condição de *infra-humanidade* que confunde o africano com o ser feroz desenrola-se em dois eixos no ideal metropolitano. Primeiro justifica o empreendimento colonial como fundamental na ação civilizadora de ajudar e proteger esses seres “sem lei”. Depois, ao segmentar e inventar esse mundo distante apresentando como reais aspectos muitas vezes idealizados criou-se um conhecimento imaginado. E se existe um objeto e um lugar onde são dadas as sustentações da relação entre imaginado e *economia ficcional* que faz ver um modo mais distinto e bestial “é exatamente esse signo ao qual se chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que chamamos África e cuja característica é ser [...] o indício de uma ausência de obra” (MBEMBE, 2014, p. 30).

Chegamos ao ponto desejado, África o lugar sem obra, lugar incapaz de produzir história e mudanças significativas no tempo. As visões eurocêntricas de Hegel sobre o passado e a natureza africana, condenavam também na sua dialética, o futuro dessas humanidades; “eram e serão o que sempre foram”. Na mesma época se esquematiza a divisão entre história e pré-história, pontuada no advento ocidental da escrita, que também dividia os povos letrados e não letrados e, assim, desconsideravam qualquer

possibilidade de produção histórica por meio da oralidade. Portanto, a África não era um continente histórico (HEGEL, 1946).

Mesmo assim, alguma ciência sobre essas sociedades poderia (ou deveria) ser formulada. E, não por acaso, observamos no final do século XIX o crescente interesse sobre África. Na Era Imperialista houve um grande acúmulo de conhecimentos sobre as *etnias*, línguas, os costumes e as religiões desse Outro. E, como os estudos africanos têm apontado desde a década de 1980 por meio dos trabalhos de Mbembe, Mundimbe, Appiah, Hountondji e outros, estes saberes estavam intimamente ligados à manutenção de um poder confluyente nas formas materiais e comportamentais. No saber ocidental sobre África, era preciso desenvolver conhecimentos acerca da geografia, dos domínios e das possibilidades de exploração material (DIFUILA, 1995). Mas, também era preciso hierarquizar, segmentar e separar “espécies humanas”; e conseqüentemente aqueles que receberam uma classificação racial foram condenados a “habitar essa separação como se fosse o seu verdadeiro ser, odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é.” (MBEMBE, 2014, p. 67)

Assim definiram-se os objetos de cada disciplina de acordo com seus parâmetros metodológicos. À história cabia calar-se diante daquilo que para ela não existia – um passado não documentado ou pessoas que não produziam mudanças significativas no tempo não eram o seu objeto. Não existia a possibilidade de produção de conhecimento histórico para África, somente era vislumbrado o passado ou a presença europeia em África. Por outro lado, coube à antropologia o estudo das “diferenças naturais”, fenotípicas e morais, entre os seres humanos; atenta apenas aos “selvagens” que carregavam em si a memória de um passado antiquíssimo, do “primitivo” e do homem natural que não havia se transformado no tempo. E, por mais diverso que fossem os “etnocentrismos” no interior dos discursos científicos, eles eram essencialmente reducionistas. “Eles não falam de África nem dos africanos, mas antes justificam o processo de inventar e conquistar um continente designando seu *primitivismo* ou *desordem* [...]” (MUDIMBE, 2013b, p. 38). Ao final, da cisão dos objetos

específicos a cada uma dessas ciências, nasce um casamento “frutífero” em questão de dominação, sub-humanização e racialização da imagem ou da vida concreta dos sujeitos analisados.

A África e os africanos surgem como objeto antropológico no mesmo momento da delimitação desse campo investigativo e do contexto das investidas coloniais, ou melhor, poderíamos dizer que a antropologia só surge para tentar provar os “tempos outros” e “naturezas outras” apontados pela filosofia europeia do XVIII. Como destaca o historiador Joseph Miller, “a primeira fase da antropologia investigativa em África foi fruto do idealismo alemão e não recebeu pouco do romântico ímpeto europeu de uma promessa de sociedade capitalista industrializada do *fin de siècle*” (MILLER, 1999, p. 3). Essa fase orientou um grupo de etnologistas germânicos que distinguiam a humanidade entre sociedades “avançadas”, em termos de tratados culturais, daquelas sociedades ou grupos que consideravam “primitivos”, sendo defensores da ideia de que todos os produtos de “civilização” de outras partes do mundo foram difundidos a partir de um único centro: o antigo Oriente Médio e a Europa. Baseados nessa hipótese procuravam construir uma “história” significativa da África através do que se julgava como próximo da civilidade. O etnógrafo alemão Leo Frobenius se tornou o exemplo dessa busca para a uma história da África. Seu estudo convertia o antigo mito camita da bíblia cristã em um novo, com uma linguagem científica, na qual os europeus pudessem reconhecer em África vestígios de uma civilização (MILLER, 1999).

Essas produções tiveram impacto significativo na primeira historiografia sobre África produzida por norte-americanos na viragem do século XIX para o XX, mas faremos essa análise mais adiante. Mantendo o foco na África como objeto antropológico, damos um pequeno salto para o período entre 1920 e 1960 entendido por Bruno Reinhardt como “período clássico” da antropologia, “marcado pela institucionalização da disciplina na Europa e nos Estados Unidos” (REINHARDT, 2014, p. 332). Nesse momento o funcional-estruturalismo e o relativismo cultural são as principais vertentes metodológicas na antropologia e também foram analisados por Mudimbe em *A Ideia de África*. Esses dois autores desvelam

como “natureza africana” e “disparidade de tempos” foram utilizadas pela antropologia e serviram às manutenções do poder-saber colonial.

Os anos entre 1930 e 1950, momento do auge das relações entre colonialismo e antropologia, também é balizado historicamente pela Segunda Guerra. Alguns estudiosos entendem, inclusive, que existe nesse momento uma revisão dos conceitos que contribuíram para os efeitos perniciosos da experiência fascista e nazista na Europa³. Paradoxalmente, entretanto, as relações das estruturas acadêmicas ocidentais com outros lugares do globo seguiam a tônica colonial. Na antropologia esse efeito é sintomático, por exemplo, em dois eventos. Primeiro pelo vínculo que a “antropologia prática” de Malinowski fazia com os governos britânicos em África. Depois, pelo apoio financeiro da Fundação Rockefeller ao *Institute of African Languages and Cultures* (1932) que poderia fornecer conhecimentos úteis sobre as sociedades africanas aos administradores coloniais. Mas, mais do que isso, essa relação é dada nos discursos dos estudos antropológicos tanto nas obras de Malinowski como nas de Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard (REINHARDT, 2014).

O argumento de Reinhardt, que se dispôs à análise desses trabalhos, funda-se no entendimento da antropologia moderna marcada por “uma série de estratégias de alienação temporal, mais óbvias em sua fase evolucionista, mas igualmente observáveis em suas vertentes funcionalista, culturalista e estruturalista” (REINHARDT, 2014, p. 331). Consequentemente essa “alienação temporal” impunha aos “estacionados” no tempo a necessidade de mudança rumo à modernidade, mesmo a antropologia se afastando do evolucionismo enquanto norteador das análises. Por exemplo, o foco de Malinowski era os “nativos em mudança” e não os “selvagens intocados”,

³ Bruno Reinhardt faz uma leitura diferenciada sobre essa revisão dos conceitos nas ciências sociais das décadas de 1930-1950, se opondo à Adam Kuper que entende uma mudança significativa no funcional-estruturalismo com a chegada de Radcliffe-Brown em 1937 (REINHARDT, 2014, p. 334). Por outro lado, na historiografia existe uma tendência em tratar os *Annales* como os impulsionadores de uma “revolução” na escrita da história, e tomado essa visão, historiógrafos africanistas têm enxergando aí a abertura de portas para as pesquisas sobre África (BURKE, 1992, p. 20; BARBOSA, 2008, p. 50). Mais adiante tentaremos recompor essa ideia mostrando que o surgimento dos estudos africanos estavam mais ligados às questões coloniais.

ou seja, interessava o estudo daqueles que tiveram algum contato com o mundo “civilizado”. Isso implicava na negligência da temporalidade do Outro e levava em consideração apenas um regime de historicidade, o europeu.

A famosa escola britânica funcional-estruturalista se manteve centrada em duas áreas: antropologia política e religião. A intenção era encontrar a função que as tradições exerciam dentro das sociedades que as perpetuavam, uma representação coletiva de um passado estático, o que eles denominaram “mito”. No caso das tradições orais, por exemplo, interessava mais a função social, reguladora e política que aquela tradição exercia e menos seu papel enquanto relato das alternâncias dessa mesma sociedade no tempo. Havia dois problemas na postura do funcional-estruturalismo no cerceamento do tempo africano, como diz Reinhardt:

[...] primeiro, o apagamento da agência africana em nome de arranjos estruturais, claramente representada pela apatia nativa assumida pela domesticação conceitual do “político” em África; segunda, a imposição de limites conceituais que desmembram as práticas locais em domínios ontológicos distintos, logo ignorando a historicidade dos agentes e seus próprios horizontes semânticos regulatórios. (REINHARDT, 2014, p. 338-339)

Entre 1940 e 1950 essa vertente antropológica enfrentou críticas e autocríticas. Ao assumir a cadeira de antropologia em Oxford no ano de 1946, Evans-Pritchard demonstrava uma inquietude flertando com várias frentes disciplinares (REINHARDT, 2014, p. 341). Isso de algum modo refletia não só a crise das ciências sociais como o início do fim da hegemonia do funcional-estruturalismo. Poderíamos dizer ainda que a escolha de Evans-Pritchard não foi ao acaso, considerado o mais aberto às análises conjunturais por acompanhar os trabalhos historiográficos (BURKE, 1992, p. 163). Por outro lado, surgia também a escola de Manchester com duras críticas ao modelo maliwskiano de “contato cultural” e que convertia as diferenças culturais entre africanos e colonos brancos em um “sistema

socioeconômico único, que integra desigualmente ambos os grupos a uma ordem capitalista englobante” (REINHARDT, 2014, p. 341). Assim a antropologia britânica mantinha as noções estruturais nas suas bases epistemológicas.

Contudo, as contribuições mais importantes à antropologia na época foram consequências das lutas por independências em África, principalmente após a independência de Gana em 1957. Não satisfeitos em desvelar a face vil do imperialismo europeu nas suas consequências materiais, os nacionalismos africanos atacaram também as bases ideológicas desses sistemas. Contudo, as vias utilizadas por esses nacionalismos estavam também, através da dialética marxista, embebidas das bases teóricas que impunham a necessidade da *aproximação dos tempos*; ou seja, era necessário superar o atraso promovido pelo capitalismo europeu, tornando-se uma sociedade mais “evoluída” e igualitária (MUDIMBE, 2013a, p. 65-101).

Todas essas estratégias de controle do tempo, ou melhor, de “administração da coetaneidade” (REINHARDT, 2014, p. 353) foram fundamentais na manutenção da hegemonia europeia sobre África. O que as recentes pesquisas têm apontado é que, mesmo nos períodos mais “revisionistas” dos estudos antropológicos, pode-se identificar as imposições de tempos seccionados. A consequência dessa postura não é apenas a imposição da necessidade de mudança rumo a modelos mais desenvolvidos, ela se estende para negação da capacidade de autogestão dessas sociedades, assim, explica Reinhardt:

Oscilando entre uma temporalidade do *não mais...não ainda*, o colonialismo funcionou por uma lógica paradoxal, baseada na promessa e no adiamento da coetaneidade, uma de suas heranças duradouras para a sociedade pós-colonial africana. (REINHARDT, 2014, p. 354)

Claramente as disputas temporais na antropologia são chaves importantes na composição do saber-poder colonial, mas certamente não são as únicas. Mudimbe faz ver – no marxismo africano, no relativismo de

Heskovits ou na etnofilosofia – outros artifícios desses saberes derivados da ideia de “natureza africana”.

Ainda na década de 1950 presenciamos a fusão de várias disciplinas (economia, geografia, história) da qual brotou um novo campo de estudo africanista. A proximidade epistemológica dessas disciplinas facilitou essa união, apesar de estarem separadas em seus objetivos e métodos. Todavia, concernente ao objeto “África” elas se viram numa difícil situação: as necessidades de libertação no continente, a qualificação de suas científicas e as bases filosóficas de suas sustentações (MUDIMBE, 2013a). Dificuldades desveladas e apontadas muito recentemente pelos estudos pós-coloniais.

Nesse contexto, a figura africana era um *fato empírico*, entendida, experimentada e exaltada como a marca da alteridade. Isso decorria da ânsia da antropologia, da história e outras disciplinas na busca pela verdade. E, conseqüentemente, seus resultados “formaram-se sobre critérios de afirmação da verdade sobre África e da sua tradução em discursos *cientificamente* credíveis” (MUDIMBE, 2013a, p. 64). E mais, utilizavam empiria para atestar a verdade dos discursos teóricos, como foi o relativismo cultural de Heskovits⁴.

Nesse caso último caso, a busca da verdade se dava por via empírica, ou seja, a realidade determina a credibilidade e a objetividade do discurso. Alicerçado em um princípio de trabalho acadêmico que evocava curvas relativistas do sujeito pesquisador, imaginando a possibilidade de suspender seus preconceitos para chegar à objetividade de um conhecimento sobre a alteridade. A década 1950, nos dizeres de Mudimbe estava “caracterizada pelo predomínio dos modelos reducionistas na antropologia” (2013a, p. 76). Uma simplificação que utilizava a “tradição africana” para responder as limitações da história, operada concomitantemente aos usos dos conceitos *negritude, personalidade negra, autenticidade*.

⁴ Melville Jean Herskovits foi o antropólogo norte-americano orientando de Franz Boas cuja obra mais relevante foi *Cultural Relativism*.

Essas intenções ficam mais evidentes no método propostos por Herskovits, como bem destacou Mudimbe ao citar um trecho da obra *Cultural Relativism*:

Como método, o relativismo cultural engloba o princípio da nossa ciência (ou seja, a antropologia) segundo o qual, no estudo de uma cultura, procura-se alcançar o maior grau de objetividade possível; não julgar os modos de comportamento que são objeto de descrição, nem tentar alterá-los. Na realidade, pretende-se compreender as sanções do comportamento em termos das relações estabelecidas no seio da própria cultura, abstendo-se de interpretações baseadas num quadro de referência pré-concebido. O relativismo enquanto filosofia incide sobre a natureza dos valores culturais e ainda sobre as implicações de uma epistemologia emanante de um reconhecimento do poder do condicionamento. Os seus aspectos práticos incluem a aplicação – prática – dos princípios filosóficos resultantes do método, num panorama mais alargado e transcultural do mundo. (HERSKOVITS, 1971 *apud* MUDIMBE, 2013a, p. 75).

Mas em que consistem os resultados desse relativismo empático sobre o Outro? Era precisamente uma fusão, uma “identificação com o outro de tal ordem que culminava na transformação nesse outro (pelo menos, uma vez)”. Daí afigura-se dois grandes problemas: por um lado, a negação do Eu que pressupõe o *real* conhecimento do Outro; e por outro, entender o homem como um dado objetivo da ciência justificado pela história e a dinâmica cultural (MUDIMBE, 2013a, p. 76). Assim, para conhecer o Homem foi preciso estabelecer variedades culturais, as semelhanças e dessemelhanças e com isso a antropologia persistiu na razão etnológica.

Pensando à luz dos desdobramentos dos discursos sobre África na antropologia, podemos elucidar um paralelo com a história – constituída como prática de pesquisa desde o século XIX e a inscrita no ambiente

acadêmico ocidental. Um recorte e um olhar mais apurado sobre esse campo disciplinar se justifica por três motivos: *a)* pelo poder que a escrita da história possui na constituição das identidades e que, como consequência nos casos de ausência da intersubjetividade histórica, ela seja capaz de gerar relações morais assimétricas na vida prática dos sujeitos (RÜSEN, 1996); *b)* a relativa ausência, no âmbito brasileiro, de reflexões acerca da historiografia africana despontada recentemente apenas com exemplos pontuais, como é o caso da concisa pesquisa de Muryatan Barbosa; *c)* e, por fim, o ascendente número de estudos sobre história da África que, em âmbito nacional, decorre de um processo das lutas dos movimentos negros que desembocou nos últimos anos na lei 10.639/03.

Portanto, ao observar esses pontos há a necessidade de perguntarmos a nós mesmos (historiadores ocidentais de África) até que ponto perpetuamos e seguimos visões históricas acerca dos africanos que, além de essencializá-los, exclui sua própria voz por meio da pretensa posição relativa ao “objeto”. Ou seja, ainda historicizamos a África sem fazermos uma crítica a epistemologia europeia? É uma pergunta que talvez deva permear nossas mentes. Uma vez que, se assim for, corremos um grande risco de convocar uma voz e, no momento mesmo de a evocarmos, ela já “ser baralhada, reduzida ao silêncio e impedida de se exprimir na primeira pessoa do singular” (MBEMBE, 2014, p. 127).

2. ÁFRICA: DE UMA HISTÓRIA DA RAÇA PARA AS MARCAS DE UM PASSADO EM COMUM

Apesar da estigmatização em relação às impossibilidades de uma história da África com transformações significativas no tempo, ainda houve no século XIX empreendimentos pontuais no sentido de formular uma filosofia da história africana. Porém, essa narrativa era o constructo de uma única história, de um único povo e uma única raça rumo ao avanço que havia sido suspenso devido à degeneração causada pela escravidão. Mergulhada, assim, nos preceitos metodológicos e epistemológicos das ciências humanas ocidentais de sua época.

Alexander Crummell (1819-1898) e W.E.B Du Bois (1868-1963) foram os maiores expoentes da idealização de história, ou melhor filosofia da história, do “povo negro”. Tidos como pais do pan-africanismo e partícipes de um período pós-escravocrata nos Estados Unidos, não há como negar a importância política desses nomes e suas influências tanto nas independências africanas como nos movimentos por direitos civis. Norte-americanos de nascimento e, respectivamente, liberiano e ganês por adoção, ambos foram exemplos da diáspora no Atlântico. Recentemente, contudo, as críticas pós-coloniais apontam para os usos dos conceitos de raça, nação e África inscritas nos trabalhos desses pensadores. Consideraremos pontualmente a vida de Crummell circunscrevendo suas análises sobre os tempos históricos de África para, depois, destacarmos a África de Du Bois como nação da raça negra. Levando em conta a importância da noção de *progresso* na gênese do pan-africanismo estendida até sua fase mais marxista na metade do século XX.

A formação de Crummell dirigiu de maneira categórica sua atuação política como abolicionista e pan-africanista. Pastor episcopal formado na Universidade de Cambridge transitou em vários espaços do Atlântico. Após terminar seus estudos na Inglaterra, parte para a Libéria em 1853 e só retorna aos Estados Unidos em 1863 durante a Guerra de Secessão (MOSES, 1989, pp. 119-145). Suas referências não poderiam ser outras que não as literaturas clássicas britânicas, e como destacou Appiah, Crummell não tinha dúvidas que o inglês seria a língua superior capaz de salvar a Libéria (2010, p. 19). Em *Future of Africa* (1863) – um compêndio de palestras e sermões reunidos na obra mais instigante de Crummell – as considerações acerca da importância civilizacional da língua inglesa aparecem no primeiro texto *The English Language in Liberia*. O título do livro, em si, já nos oferece um indício de como é pensada a história da África de Crummell, mas suas concepções ficam mais claras no sermão *The Progress Civilization Along the West Coast of Africa*.

Mergulhado na miséria, o continente havia se degenerado durante os trezentos anos de sujeição tornando-se sinônimo de dor “angústia, furto e assassinato”. O ponto de partida de sua narrativa histórica é esse passado

no subjuntivo, aquilo que poderia ter ocorrido se não fosse o cativo. Uma mancha tão potente que o problema de África “aparentava ser *orgânico*” e “quase impossível de mudar essa história num episódio de alegria, bênção e misericórdia” (CRUMMELL, 1863, p.105). Entretanto, e paradoxalmente, existe uma organicidade na explicação de Crummell para problema da “incivilidade” africana: seu apartamento geográfico do mundo. O Saara, o grande mar de areia, havia separado por séculos a África do “mundo esclarecido”, tornando suas populações tão incivilizadas quanto as ilhas recém-descobertas no Pacífico. Esse apartamento das grandes civilizações antigas reservou aos africanos a condições da idolatria, do paganismo e da incivilidade. Nas lamentações de Crummell: “[...] pobre África, através das eras tem gerado e, em seguida, reproduzido toda ninhada e progênie de superstições, idolatrias e paganismo” (1863, p. 108).

Nada obstante, a única saída para a escuridão do continente era primeiro com o fim da escravidão, mas depois e, sobretudo, o evangelho e as boas novas da salvação de Cristo. Na filosofia da história africana de Crummell o cristianismo era fator primordial de libertação da condição incivilizada.

Nessa dialética a língua inglesa e o cristianismo eram mais que os catalisadores dessa transformação, na verdade, eram os únicos meios pelos quais a raça negra e o seu continente atingiriam o *futuro* de graça e misericórdia que, naquelas condições, só poderiam existir no subjuntivo e nas suposições. Por isso, a história de África deveria ser escrita para o porvir, seu passado não encontrava conexão com as realidades iluminadas das civilizações antigas e o grande lapso do desenvolvimento seria superado no exercício da graça divina.

Esse misto de filosofia da história cristã e civilidade é sintomático em Crummell – apesar do conceito de raça ser menos articulado, e portanto, mais representativo – o que, de forma alguma, não exime a existência de alguma *psicologia racial* no pensamento crummelliano “que às vezes se manifesta como uma crença em modos de pensar caracteristicamente africanos” (APPIAH, 2010, p. 48). Consequentemente essa *psicologia racial* reforçou a crenças de formas essências de pensamento africano e conteúdos próprios a esse pensamento. Apesar disso, não poderíamos

ser injustos e afirmar que o pan-africanismo herdou exclusivamente de Crummell seu “racismo intrínseco”, uma vez que em sua época esse racismo era propriedade intelectual circulante no Ocidente. Seria mais sensato enxergá-lo como “um símbolo da influência desse racismo nos intelectuais negros, uma influência profundamente calcada na retórica do nacionalismo africano do pós-guerra” (APPIAH, 2010, p. 41).

Em relação a essa influência poderíamos dizer o mesmo de Du Bois cuja vida e obra foram extremamente extensas e impactantes no processo de construção do pan-africanismo. No entanto, a concepção de Du Bois sobre raça era mais elaborada teoricamente do que a Crummell – apesar desse conceito apresentar-se de várias maneiras ao longo de sua vida, chegando ao ponto de definir sua existência como a “autobiografia de um conceito de raça” (DU BOIS *apud* APPIAH, 2010, p. 53). Para explicação das condições negras, tanto em África como para além do Atlântico, ele tentou ultrapassar as ideias firmadas nas características físicas e concentrou-se mais nas explicações sócio-históricas. Mas isso, contudo, não o eximiu de pensar nas divisões raciais e nos atributos que a “raça negra” poderia dar ao conhecimento universal.

Não devemos esquecer que Du Bois esteve no fluxo de historiadores norte-americanos que visitaram a Alemanha no final do século XIX. Estudou por dois anos na Universidade de Berlim (1892-1894) e sofreu os impactos dos ecos das notícias sobre as conquistas coloniais e as expedições científicas em África o que, anos depois, é sentido em textos como *The Negro* de 1915 (GILROY, 2001, p. 245-280; MILLER, 1999, p. 6).

Nesse livro, Du Bois descreve os antigos reinos africanos sempre em comparação à civilização europeia. No entanto, as glórias das primeiras realizações estavam cobertas pela recente exploração. Ele atribuía o fracasso africano pela degeneração causada, por sua vez, ao sistema de escravidão imposto por europeus e árabes. Du Bois operava uma forma de pensamento racializado, justificando a degeneração do negro (enquanto conceito racial) por meio da escravidão. Ou admitindo, como nos fez lembrar Kwame Appiah, que “em nossos momentos mais calmos devemos reconhecer que os seres humanos se dividem em raças”

(DU BOIS *apud* APPIAH, 2010, p. 53). Conquanto, mesmo reforçando o racismo, Du Bois deu um passo a frente desvinculando, em alguma medida, as capacidades mentais humanas do fator biológico num artigo em 1911. E, na medida em que se recusou aceitar a inferioridade negra, também operou o que Appiah chama de “dialética clássica na reação ao preconceito”. Assim a diferença na concepção de Du Bois, portanto, “não está em que sua definição da raça discorde da científica: trata-se, antes, como exige a dialética, de que ele confere à raça uma importância moral e metafísica diferente da maioria dos seus contemporâneos brancos” (2010, pp. 60-61).

Por outro lado, na percepção de Du Bois as raças estavam destinadas a cumprirem seu papel na história universal. E aqui, as influências do idealismo alemão e da filosofia da história são explícitas, ao ponto de apresentar o negro norte-americano como “o sétimo povo da história do mundo, estendendo a lista de Hegel com um estilo retórico” (GILROY, 2001, p. 263). Daí a necessidade de descobrir na civilização negra e no seu lugar de natureza (África) a mensagem intrínseca nas habilidades do seu povo. Como bem destacou Appiah, ele havia tido contato com a historiografia inglesa que explicava o espírito democrático norte-americano pelas experiências prévias das assembleias anglo-saxônicas; assim como fez leituras dos historiadores estadunidenses discutindo o espírito “latino” dos povos românicos. Logo, para ele, era extremamente cabível a história e a sociologia como observadora dos impulsos raciais. Mas, o problema nessa ideia, assim como em outras concepções filosóficas da história, é conceber um futuro especulativo pautado no passado e justificado com análises históricas que partem do presente, sendo assim

Em todos esses textos [...] esses impulsos são supostamente descobertos como propriedades *a posteriori* dos grupos raciais e nacionais, não sendo critérios de pertença a eles. Na verdade é pelo fato de a alegação ser *a posteriori* que a comprovação histórica lhe é importante (APPIAH, 2010, p. 59).

Assim, a história como instrumento de explicações lógicas justifica como Du Bois conseguiu, no decorrer de sua vida, rejeitar o discurso científico de raça em *Dusk of Dawn* (1940) ao mesmo tempo em que manteve o pan-africanismo vivo. Afinal, “uma coisa é certa: desde o século XV, esses meus ancestrais e seus descendentes tiveram uma história comum” (DU BOIS *apud* APPIAH, 2010, p. 70). Essa história em comum, essa marca social da escravidão seria uma substituição da concepção biológica de raça? Seria “simplesmente sepultar a concepção biológica sob a superfície e não transcendê-la” (APPIAH, 2010, p. 70)? Como veremos a seguir, essa passagem do conceito biológico para o sócio-histórico na construção de um projeto pan-africanista será por de mais útil aos anseios do marxismo africano, cooptando as marcas da escravidão, da história comum e da negritude numa luta maniqueísta entre conquistados e conquistadores.

Quando os movimentos de libertação surgem, a partir da década de 1950, o marxismo se torna atrativo às realidades africanas como uma resposta ao colonialismo capitalista europeu e muitos deles irão herdar as raízes epistemológicas raciais desse pan-africanismo. Divinizada nas suas promessas e evidente na vida concreta daqueles que sofriam estando na base da pirâmide, a dialética das classes parecia dar os instrumentos necessário para superar aquilo que a colonização deixou como rastro. As consequências do pensamento marxista em África foram políticas, ideológicas e de práticas. De algum modo, o marxismo conferiu inflexões conceituais aos estudos africanos e transformou gradualmente os objetivos e os métodos das ciências humanas e sociais que ganhavam um cunho militante.

Ao mesmo tempo, as lideranças políticas dos países em processo de libertação abraçavam as ideias marxistas seduzidas pelas promessas de sociedade igualitária. E nessa ilusão, reivindicaram o advento de um novo passado tradicional da nação, transformando pouco a pouco seus projetos políticos num desafio do marxismo que proclamavam instaurar. Consequentemente, por exemplo, “[...] o rigor materialista de Nkrumah foi acompanhado de uma das mais medíocres ditaduras políticas [...]” e “[...] a elegância das leituras de Marx e Engels realizadas por Senghor constituiu

um simples objeto de exegeses sapientes orientadas para eruditos [...]” (MUDIMBE, 2013a, p. 71).

O que marxismo em África revelou, assim como as teorias raciais de Du Bois, foi a vontade de tomar as rédeas da vida, de autonomia e de espanto ante a uma questão primeira: “somos todos iguais, também temos história”. Postura também identificada na geração de historiadores líderes do projeto *História Geral da África* (no caso, Joseph Ki-Zerbo, Bethwell Ogot e Cheick Anta Diop) que reivindicaram a inversão da pirâmide dentro das explicações históricas para o continente (LOPES, 1995, p. 25) – os quais devemos prestar reconhecimento, menos pela postura epistemológica e mais pela intersubjetividade de seus questionamentos. A diferença é que para os historiadores ou pensadores marxistas africanistas, sejam eles africanos ou não, a dialética anula o subjetivo em detrimento dos fatores objetivos e dessa forma “nem o acaso nem os riscos inerentes à condição dos indivíduos, membros singulares dessa classe, são história” (MUDIMBE, 2013a, p. 73). Sem uma reflexão mais acurada sobre as bases do pensamento marxista, o próprio Marx se tornava um guia universal deixando gradualmente de ser um “europeu do século XIX”.

Por outro lado, tanto as análises marxistas gerais sobre o continente ou as mais específicas sobre alguma região em África tiveram impactos sobre as visões de autodeterminação das sociedades africanas⁵. Enquanto o racismo criou a separação do ser de si mesmo gerando o sentimento de desapropriação naqueles que recebiam as alcunhas raciais e, assim, influenciando na autodeterminação dos indivíduos de modo que era obrigado a ser uma adulteração de si pelo outro. As análises marxistas contribuíram em conjunto na forja das ideias de desapropriação material por excelência, e por tanto, o ser ficava preso aos fatores e forças que escapavam de sua mão. Como bem destacou Mbembe, “esses dois gestos (a expropriação material e o empobrecimento ontológico) constituíram os elementos particulares da experiência negra e do drama que dela seria o corolário” (MBEMBE, 2014, p. 140).

⁵ Para o caso geral veja Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (1979); no caso específico de Angola veja Birmingham, *Trade and Conflict in Angola* (1963).

Quando a crítica marxista africana pensa o autogoverno ela irá beber na fonte dos conceitos de “progresso” de uma modernidade alternativa. E, em meio à defesa do direito de autodeterminação na luta para reestabelecer o poder, surgem duas imagens dos negros africanos: de um lado o negro como “vontade sofredora”, imolado e ferido; de outro, o negro como diferença cultural por princípio territorial. Essas imagens se tornaram o centro de um radicalismo nativista e desenrolam a história da África enquanto uma sequência infinita de infortúnios. Essa história de ciclos viciosos e fatalistas resumiu-se, ao final, na busca dos vilões e vítimas (MBEMBE, 2014).

Ora, o problema *história da adversidade infinita* é justamente a impressão que se cria sobre os próprios africanos como indivíduos incapazes de pensar e de produzir conhecimento pela falta material. Se antes eles eram impossibilitados de um pensamento autônomo pelas barreiras raciais naturais, agora, eram pelos empecilhos da falta de universidades, de centros acadêmicos de excelência e do subdesenvolvimento imposto pelo colonialismo. Daí, uma questão que surge dessa análise e perpassa pelas consequências dessas visões é: até que ponto nossas produções ocidentais sobre África carregam essa percepção sobre estudos africanos como materialmente incapazes de acrescentar conhecimento ao próprio continente?

Entretanto, não seguiremos esse caminho aqui apesar de ressaltar pertinência da questão. Antes, precisamos pensar como a colocação de “novos” objetos e metodologias no fazer historiográfico europeu, do segundo quartel do século XX, pouco se relaciona com uma nova perspectiva para a história da África na sua inscrição como agente ativo da história.

3. HISTORIOGRAFIA AFRICANISTA COMO DISPUTA COLONIAL: JUSTIFICATIVA E DESLEGITIMAÇÃO

Entre 1930 e 1950 a historiografia europeia sobre África se encontrava entre a justificativa e a deslegitimação para a ocupação dos territórios no continente. Afinal, assim como no caso antropológico, a

disputa por temporalidades e memórias de um local é dos poderes da história. E, como questiona Isabel Castro Henriques: “Quem, dispondo do poder, deixará que sua imagem apareça deformada, insuficiente, caricatural ou viscosa?” (HENRIQUES, 1990, p. 48). No caso da história portuguesa a justificativa da ocupação de “seus territórios” coloniais era explicitada pela longa presença na região – argumento semelhante utilizado pela história militar espanhola para o norte da África (BRAUDEL, 1928).

A vivência portuguesa da ideologia salazarista durante essas duas décadas influenciou e orientou as produções historiográficas sobre África. Numa proposta de raízes fincadas nas tendências anteriores dos objetivos coloniais, a disciplina foi usada e manipulada para justificativa a exaltação do homem europeu e idealizar uma permanência anterior ao século XIX. Na criação de um passado “africano” que era, na verdade a exaltação dos heróis portugueses e das conquistas militares, constitui-se um grupo de mitos estruturais do colonialismo português.

Analisando a *História de Angola* de Ralph Delgado publicada em 1948, Henriques destaca três grupos de mitos: *a*) um primeiro grupo, cujas ideias eram pressupostos das missões civilizacionais e da superioridade congênita do homem branco; *b*) um segundo, que apontava o pioneirismo português nos descobrimentos além de evidenciar a presença lusa em África para mais dos quinhentos anos; e *c*) um terceiro grupo de mitos, identificado na influência de Gilberto Freyre e o seu luso-tropicalismo, mostrando como os portugueses “gentilmente” optaram pelo não uso da espada em favor do sexo e da miscigenação (HENRIQUES, 1990, p. 51-53).

Escrita num período de reforço da presença portuguesa em Angola e durante a Segunda Guerra, a obra é dedicada ao pai do autor – um antigo administrador colonial – e à comemoração do tricentenário da Restauração. Esses apontamentos indicavam como Angola só poderia ser explicada “com os portugueses e as famílias, com a nação e seu esforço civilizador multissecular”. Nesse *lusocentrismo* a história de Angola só era possível a partir da presença portuguesa, como se houvessem desembarcado num território vazio e concedesse aos africanos “a honra de os submeter à

escravatura primeiro, ao trabalho forçado depois!” (HENRIQUES, 1990, p. 54, 55).

Sabemos, portanto, dos impactos dessa história usada como justificativa para a ocupação colonial “estamos aqui há muito tempo, aqui devemos permanecer e somos todos luso-tropicais”. Mas, por outro lado, uma questão implícita permanece sem resposta: qual era, por exemplo, a intenção de historiadores como Fernand Braudel em deslegitimar a ocupação espanhola no Marrocos desde o século XV num artigo publicado em 1928, ou seja, no auge das disputas europeias por territórios em África?

A questão nasceu de outra que diz respeito à forma como historiógrafos tem colocado a escola dos *Annales* como uma revolucionária (BURKE, 1992, p. 20), permitindo que outros como Muryatan Barbosa, pontuem a maior visibilidade de África graças à tomada de consciência da necessidade de novos objetos e a inserção do continente nos espaços acadêmicos como fruto da Segunda Guerra (BARBOSA, 2012, p. 7). Porém, como temos percebido nas páginas anteriores, não é o a admissão da África como “novo” objeto das ciências humanas e sociais que coloca os indivíduos desse continente no centro da transformação de suas histórias. E, nesse caso, as lutas por independência teriam um fator muito mais decisivo tanto na maior consideração sobre o continente na academia europeia⁶, quanto na consideração dos africanos como agentes de sua história.

Pensar a história da África como consequência positiva de “um distanciamento gradual, mas decisivo, da historiografia do século XX em relação à historiografia tradicional de cunho político-diplomático” é entrar num paradoxo. Afinal, se a renovação da história europeia e seu

⁶ Assim como assistimos o crescente aumento de especialistas em cultura árabe depois do “11 de Setembro” e da “Guerra ao Terror” (no Brasil, por exemplo, o Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe da USP recebeu aprovação da CAPES em dezembro de 2001 e começou a funcionar em 2002). É possível pensar o surgimento ou transformação dos institutos especializados em África durante os anos 1950 e 1960 relacionados aos conflitos coloniais. O próprio *Bulletin de l'Institut Français de Afrique Noir* que circulou com esse nome entre 1939-1965 tem suas heranças no passado colonial senegalês e, não por acaso, após a independência o seu nome é trocado para *Bulletin de l'Institut Fundamental de Afrique Noir* em 1966 (GAILLARD, 1997, p. 155-167)

rompimento com a história tradicional “só foi consolidada a partir dos anos 1930” (BARBOSA, 2012, p. 7) foi exatamente nessa década que o expansionismo urbano e colonial em África era empreendido na sua maior amplitude (M'BOKOLO, 2011, p. 500-518). Então, como não refletir o poder da história, mesmo daquela que supõe ser mais inovadora, como criação de memórias e esquecimentos para a manutenção colonial?

Les Espagnols et L'Afrique du Nord de 1492 a 1577 foi um dos primeiros artigos de Braudel publicado na *Revue Africaine* em 1928 durante os anos em que viveu na Argélia. As ideias seguem a tendência historiográfica francesa da época, ou seja, a crítica à *histoire événementielle* de cunho militar-político bastante atacada pelos *Annales*. Assim, no começo do artigo Braudel classifica a historiografia espanhola em três categorias, mas que são postos a estudar “os detalhes dos eventos do ponto de vista da Espanha, do Magrebe, ou da História Geral” (BRAUDEL, 1929, p. 191).

Durante o restante do texto ele se esforçara em mostrar como a história das campanhas espanholas no século XV em nada consistia num projeto duradouro de permanência na região. E ainda podemos perceber, assim como no exemplo da historiografia africanista portuguesa, um interesse maior na história das transformações europeias em África e muito menos nas configurações e transformações dos próprios atores sociais africanos. Por fim, para Braudel, a realidade presente do Marrocos enquanto objeto empírico não condiz com a história da colonização:

Sobre os vastos países da África do Norte os espanhóis não tiveram influência séria. Economicamente a região escapou-lhes, politicamente ela permaneceu mais na aparência do que na realidade e manteve-se implacavelmente hostil religiosamente (BRAUDEL, 1929, p. 233).

Ou seja, o que faz Braudel é ridicularizar a história nacionalista espanhola mostrando como as ocupações no norte africano eram insuficientes na economia, na política e na religião. Ora, a análise poderia passar despercebida ou interpretada como a crítica de um “homem para

além do seu tempo” que já vislumbrava, em 1928, os erros do nacionalismo na historiografia espanhola. Mas as configurações sociais e políticas entre franceses e espanhóis no Marrocos no ano corrente da escrita do artigo não indicam esse caminho.

Nos fins de 1920 e durante os primeiros anos de 1930 a cidade de Tanger, entreposto comercial importante no nordeste marroquino vivenciou uma tensão entre França e Espanha. Tanger estava sob administração internacional desde 1923 e, desde 1912, 80% do Marrocos era um protetorado francês com territórios possíveis para a exploração. Entre 1926 e 1928 houve grandes reivindicações de Madri e várias tentativas de incorporação da cidade como protetorado. Além disso, dois terços da população europeia no Tanger eram espanhóis, com motivos suficientes de ressentimento para com os franceses, colonos hegemônicos em relação aos espanhóis. A tensão se estendeu durante anos e o problema arrastou-se “a ponto de se converter numa tensão com Paris, apenas mitigada durante a II República” (AGUDO *apud* VIEIRA, 2010, p. 190). Caberia uma pesquisa mais aprofundada de como aconteceu essa reivindicação espanhola sobre Tanger (utilizando ou não o argumento da presença histórica para mais de séculos). Mas, as colocações até aqui feitas nos aproximam de um sentido: de um lado a Espanha insistindo na necessidade de aumentar seu domínio no Marrocos, de outro a França tentando manter sua hegemonia.

Nesse caso, o lugar de fala do historiador – francês residente na Argélia colonial durante as disputas europeias por territórios em África – revela em que medida a deslegitimação também pode servir para garantir os interesses nacionais. Ironicamente Braudel, que viria ser grande expoente dos *Annales* e crítico ferrenho de histórias nacionais e políticas, corre o risco de ser apontado com utilizador do poder da história para deslegitimar a ocupação espanhola por um lado, mas garantir a hegemonia francesa no Marrocos por outro.

Há ainda quem possa contra-argumentar, em defesa da escola francesa, que Braudel só constituiria seu corpo depois de 1938 e sua direção em 1947 (DELACROIX *et.al.*, 2012, p. 203) e por isso sua postura não poderia representar os *Annales*. Contudo, outros artigos publicados na

revista nos anos 1930 e que versão sobre África são espantosamente de posição próxima, ou mais radicais. É o caso de *Questions africaines* escrito em 1931 por Henri Labouret e André-É Sayous, dividido em duas partes cada uma sobre a responsabilidade respectiva destes autores. Na primeira parte Labouret fica responsável por tratar da “África Negra”, ou seja, a região centro-sul do continente. O texto é muito mais uma resenha crítica dos trabalhos etnográficos da época com elogios sobre as análises feitas muita das vezes por comissários da colonização.

Já na segunda parte, vemos mais uma vez a questão marroquina levantada por Sayous. As considerações envolvem aspectos econômicos do protetorado francês na região e o autor apresenta soluções que dizem muito mais sobre o reforço das instituições e dos bancos franceses. Ao final, para ele, “o Marrocos pede para ter sua própria vida sob o protetorado francês” (LABOURET & SAYOUS, 1931, p. 103).

4. CONCLUSÃO

Os limites da amizade entre história africana e historiografia europeia ficam apontados nas nossas considerações, mas com certeza ainda necessitam de um estudo aprofundado. Contudo, como ressalva Achille Mbembe, essa política dos *limites da amizade* remete para uma antiga tradição francesa cujo objetivo é “pôr termo à hostilidade racial característica da consciência escravagista e da consciência do império”. Mas, ao mesmo tempo, essa *amizade* tem duas faces. Na primeira ela é movida por uma lógica de universalização das condições de equidade e justiça, mas que não decorre de nenhuma relação de parentesco com o Negro. Pretende ser apenas uma *amizade* “de citação e apóstrofe” e exige ser uma relação de mutualidade com “obrigação de responder por eles”. Por outro lado, essa *amizade* é relação de “compaixão, de empatia e de simpatia perante o sofrimento de que os Negros foram vítimas”. Logo, devido à sua inferioridade eles devem se adequar à escravatura e “a felicidade só pode ser atingida a serviço de um bom senhor” (MBEMBE, 2014, p. 132-133). No caso acima, a afirmação dos historiadores franceses

é exatamente essa, “o Marrocos precisa de um bom senhor, apenas o protetorado francês é capaz disso”.

Nessa relação da reconstrução de uma história africana o alerta que precisamos fazer seja, talvez, o mesmo que Achille Mbembe faz para a necessidade da celebração da alteridade onde “só tem sentido se ela se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo” (MBEMBE, 2014, p. 296). É claro que de 1930 aos nossos dias a historiografia acompanhou diversas mudanças, mas estas seguiram (e tendem a seguir) as bases epistemológicas ocidentais, exaltando a diferença cultural na esperança de compreender a ontologia da *cultura negra* (THORNTON & HEYWOOD, 2007).

Por fim, uma questão incômoda permanece: como o pesquisador pode conceber um significado diverso à questão da *diferença cultural* sem invocar a “ontologia da cultura negra”? Uma das propostas pertinentes é opormos, aos temas da *singularidade* e da *diferença*, a temática da *igualdade*. E, ao nos afastarmos do ressentimento da perda de um *nome próprio* (ou seja, o *negro*), possamos abrir um espaço para “repensarmos aquelas temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a *possibilidade de múltiplas ancestralidades*” (MBEMBE, 2001, p. 187).

BIBLIOGRAFIA

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ALENCASTRO, L. F. de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BARBOSA, M. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África* (UNESCO). São Paulo, 2012. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- BOCAGE, M. M. Barbosa du. *Poesias*. 3ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 1956.

- BRAUDEL, F. *Les Espagnols et l'Afrique du Nord. Revue Africaine, Argel*, v. 69, pp. 184-248, 1928.
- BURKE, P. *A Revolução Francesa da Historiografia: A escola dos Annales (1929-1989)*. 2ªed. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- CRUMMELL, A. *The Future of Africa*. New York: Charles Scribner, 1862.
- DELACROIX, Christian; DOSSE, François & GARCIA, Patrick. *As Correntes Históricas na França: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.
- DIFUILA, M. M. *Historiografia da História de África. Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*, Lisboa: Linopazas, pp. 51-56. 1995.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: UCAM, editora 34, 2001.
- _____. *Entrecampos, Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones Sobre la Filosofia de La Historia Universal. Tomo I*, Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1946.
- HENRIQUES, I. C. *Os pilares da diferença: relações Portugal-África, séculos XV-XIX*. Lisboa: Celeidoscópio, 2004.
- _____. *História da África e a reconstrução da visão do Outro*. II Semana Sociológica – O lugar e o papel das Ciências Sociais e Humanas na modernização de Portugal Contemporâneo, Lisboa: Universidade Autónoma, 1990.
- MBEMBE, A. *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, v. 23, pp. 179-209, 2001.
- _____. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

- MILLER, J. C. *History and Africa/Africa and History. The American Historical Review*, v. 104, pp.1-32, 1999.
- MOSES, W. J. *Alexander Crummell A Study of Civilization and Discontent*. New York: Oxford University Press, 1989.
- MUDIMBE, V.Y. *A Ideia de África*. Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- _____. *A Invenção de África*. Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. 1.ed. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.
- LABOURET, H. & SAYOUS, A. E. *Questions Africaines. Annales d'histoire économique et sociale*, Paris, v. 9, pp. 94-103, 1931.
- LOPES, Carlos. *A Pirâmide Invertida: historiografia feita por africanos*. Actas do Colóquio Construção e ensino da história da África, Lisboa: Linopazes, pp. 21-29, 1995.
- REINHARDT, B. *Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África*. Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 57, pp. 330-375.
- SADE, M. de. *A Filosofia na Alcova, ou, Os Preceitos Imorais*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- SWEET, James. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

