

FERNANDA THOMAZ (ORG.)

# AFRIKAS

HISTÓRIAS, CULTURAS E EDUCAÇÃO



EDITORA  
U F J F

Juiz de Fora  
2019



© Editora UFJF, 2019

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa da editora. O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso de imagens ou textos de outro(s) autor(es), são de inteira responsabilidade do(s) autor(es) e/ou organizador(es).



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**

**REITOR**

MARCUS VINICIUS DAVID

**VICE-REITORA**

GIRLENE ALVES DA SILVA



**DIRETOR DA EDITORA UFJF**  
JORGE CARLOS FELZ FERREIRA

**CONSELHO EDITORIAL**

JORGE CARLOS FELZ FERREIRA (PRESIDENTE)  
CHARLENE MARTINS MIOTTI  
ELSON MAGALHÃES TOLEDO  
EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA  
JAIR ADRIANO KOPKE DE AGUIAR  
MARIA LÚCIA DURIGUETTO  
RAFAEL ALVES BONFIM DE QUEIROZ  
RODRIGO ALVES DIAS  
TAÍS DE SOUZA BARBOSA

**PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA**

ALEXANDRE AMINO MAULER  
BIANCA NOGUEIRA BARROS (BOLSISTA TP)

**REVISÃO DE PORTUGUÊS**

ISABELLA LEITE (BOLSISTA TP)

**REVISÃO DE NORMAS ABNT**

ISABELLA LEITE (BOLSISTA TP) E NATHALIE REIS



Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF

Afrikas : histórias, culturas e educação / Fernanda Thomaz, org.  
-- Juiz de Fora : Editora UFJF, 2019.  
432 p.

ISBN 978-85-93128-34-9

1. História da África. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Ensino de história. I. Thomaz, Fernanda do Nascimento.

CDU 94(6)

Este livro obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.  
Impresso no Brasil - 2019



**EDITORA UFJF**

RUA BENJAMIN CONSTANT, 790  
CENTRO - JUIZ DE FORA - MG - CEP 36015-400  
FONE/FAX: (32) 3229-7646 / (32) 3229-7645  
editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br  
www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



# HISTÓRIAS DE TRIBOS: O NACIONALISMO AFRICANO DIANTE DA ETNICIDADE<sup>1</sup>

FÁBIO BAQUEIRO FIGUEIREDO<sup>2</sup>

Durante a época das independências dos países africanos, a etnicidade foi um dos temas mais candentes a ocupar as reflexões de antropólogos, politólogos, historiadores e líderes políticos. Grosso modo, havia um consenso amplamente disseminado, ainda que perturbado aqui e ali por contribuições mais críticas, o qual asseverava que os territórios africanos aspirantes à autodeterminação estavam cindidos internamente por identidades étnicas (ou tribais, como então se dizia) as quais eram apontadas como um dos maiores empecilhos à viabilidade das novas nações. Segundo esse ponto de vista compartilhado por gente das mais variadas inclinações ideológicas, a expressão das identidades étnicas era caracterizada pelo apego a um conjunto arcaico de valores culturais e comportamentos sociais considerados incompatíveis com a modernização socioeconômica almejada, e com sua contrapartida política, o Estado racional burocrático. Os debates circulavam, portanto, em torno de saber se era afinal possível, e em caso positivo por quais meios práticos, transformar o que era concebido como um conjunto heterogêneo e mutuamente hostil de tribos atrasadas, monolíticas e estáticas em um Estado-nação politicamente estável, moderno e propositivo, capaz de

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão adaptada de uma seção de minha tese de doutorado, intitulada *Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*.

<sup>2</sup> Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB) – São Francisco do Conde, Bahia, Brasil.

encampar de forma eficiente os projetos de desenvolvimento sobre os quais se concentravam as esperanças de uma melhoria geral das condições de vida das populações presentes no território.

O “problema do tribalismo”, como ficou conhecido, estava sobredeterminado, em sua própria formulação, pela hegemonia implícita de uma filosofia da História calcada no evolucionismo cultural oitocentista, pela via da Sociologia da modernização alemã. No caso do conhecimento sobre a África, os efeitos dessa hegemonia se manifestaram na ideia persistente de que não havia história na África, e na correspondente divisão de trabalho entre Sociologia (que se ocupava das sociedades “complexas”, “modernas” ou “quentes”, isto é, basicamente da Europa e dos Estados Unidos) e Antropologia (que se atribuía a competência de investigar e definir as sociedades “simples”, “primitivas” ou “frias”, o que correspondia à maior parte do mundo sob dominação colonial). Dessa forma, enquanto na Europa e nas Américas a nação consolidava-se como o enquadramento analítico preferencial do conhecimento acadêmico, essa configuração disciplinar, pouco questionada até os anos de 1950, sacramentou a tribo ou etnia como unidade básica de observação e análise na África, ofuscando o político em favor do cultural como principal eixo heurístico de suas realidades<sup>3</sup>.

O pensamento nacionalista africano que se desenvolveu em paralelo, e que ganhou imenso impulso após o fim da Segunda Guerra Mundial, estruturou-se sobre um conjunto diverso de contribuições intelectuais que se situavam muitas vezes nas franjas desse grande consenso eurocentrado. Para efeitos analíticos, entretanto, em que pese sua enorme diversidade e intertextualidade, essas contribuições podem

<sup>3</sup> Para uma abordagem crítica das teorias eurocêntricas do nacionalismo, ver Chatterjee (1995, cap. 1-2); já a crítica da etnia como unidade de observação primária das realidades africanas pode ser lida em Amselle e M'Bokolo (2014); dentre as tentativas contemporâneas de reenquadrar o “problema do tribalismo” na África, merecem destaque Mercier (1965), Apthorpe (1968) e Mafeje (1971).

ser agrupadas em duas correntes<sup>4</sup>. A mais recente, centrada na noção de “Terceiro Mundo” e desenvolvida principalmente na segunda metade do século XX, é profundamente marcada pelo marxismo, buscando articular às realidades africanas as teorias dos modos de produção, do desenvolvimento histórico e da luta de classes. O fator de arrasto mais importante dessa corrente, entretanto, parece estar no âmbito do campo moral associado ao pensamento marxista, que apontava para a necessidade e para a desejabilidade da emancipação universal dos povos, concebidos como um conjunto transnacional de trabalhadores explorados pelo imperialismo – os “condenados da terra”, no título de Frantz Fanon que ecoa o primeiro verso do hino da Internacional. Parte importante do trabalho político diretamente relacionável a essa corrente voltou-se para a construção de redes, blocos e alianças internacionais de promoção das agendas emancipatórias da esquerda, e de erradicação do fenômeno colonial em todo o globo. Já a corrente mais antiga, e que nos interessa mais diretamente neste artigo, começou a emergir ainda durante a implantação do processo colonial no continente, gravitando em torno do pan-africanismo, entendido de forma ampla – o que inclui os movimentos culturais e religiosos dos dois lados do Atlântico que se referenciavam numa ideia de África entendida como civilização negra, como por exemplo a Renascença do Harlem, o rastafarianismo ou a Negritude de expressão francesa. A produção dos discursos pan-africanistas, que reivindicam “a África” ou “o africano” (incluindo-se aí a “Diáspora”) como lugar de enunciação, é impulsionada por uma dinâmica dialógica, ainda que por vezes tensa, com uma longa tradição europeia de observação etnográfica e teorização antropológica sobre o continente – em especial, a produção intelectual de certos europeus em campo (fossem antropólogos profissionais, missionários ou administradores), paternalisticamente

<sup>4</sup> Essa divisão analítica aproxima-se daquela proposta por Mbembe (2001); para uma ampla revisão das formas assumidas pelos discursos acadêmicos, culturais e políticos sobre a África entre os séculos XIX e XX, ver Mudimbe (2013), Appiah (1997) e Hountondji (2012).

simpáticos aos “nativos”, para quem a tribo, concebida como realidade imemorial, era constituinte da essência africana<sup>5</sup>.

O nacionalismo que bebeu nessas duas grandes correntes não era, naturalmente, homogêneo. Entretanto, pairava incontestemente, para além das diferentes origens sociais e clivagens político-ideológicas dos intelectuais e políticos envolvidos, uma certa concepção da “sociedade tradicional” e dos valores morais que ela teria supostamente legado aos africanos empenhados na construção de novos Estados nacionais.

É importante ressaltar que parte significativa das análises acadêmicas do nacionalismo africano feitas a partir da Europa e dos Estados Unidos tende a se ater a uma tipologia que reflete a dicotomia tradicional-moderno, muitas vezes em patente contradição com os dados empíricos<sup>6</sup>. Ao abandonar o eurocentrismo implícito nessas apropriações *a priori*, pode-se perceber um quadro empírico muito mais complexo e variegado, estruturado por uma série de fatores históricos, sociais, econômicos e políticos. Embora não seja possível desenvolvê-los aqui, é preciso atentar desde já para o fato de que os discursos e as práticas de absolutamente todos os nacionalistas africanos orientavam-se para a modernização de seus respectivos países, independentemente da importância atribuída por cada um deles à tradição, ou dos conteúdos com os quais uma determinada versão dessa “tradição” era veiculada em seus discursos. Em geral, as opções políticas que implicavam caminhos específicos e distintos objetivos da modernização estavam condicionadas pela dinâmica social de um certo número de camadas sociais africanas

<sup>5</sup> Desenvolvi os conteúdos dessas duas correntes de forma mais detalhada em outro lugar, ver Figueiredo (2013). É preciso reconhecer uma importante influência marxista também sobre a emergência do pan-africanismo, tanto em termos de espaços de circulação e estratégias de articulação, quanto em termos mais propriamente teóricos (como atestam os trabalhos de C. L. R. James, Eric Williams ou Walter Rodney). Entretanto, o marxismo nunca chegou a ser hegemônico nesse grande e difuso conjunto de discursos, tendo havido ainda momentos de ruptura explícita, como o protagonizado por George Padmore em meados da década de 1950.

<sup>6</sup> Para um exemplo recente, ver Chabal (2002).

forjadas ou transformadas pela experiência colonial – quer se projetassem no espaço público como mais tradicionais ou como mais modernas. Não esqueçamos que todas as administrações coloniais europeias na África recorreram, de formas e em escalas naturalmente variadas, à “tradição africana” como parte da hierarquia administrativa e como fator de legitimação política da nova ordem<sup>7</sup>.

O objetivo deste artigo é apresentar um pequeno panorama dos discursos nacionalistas africanos sobre a etnicidade e a sua relação com a tarefa de construir uma nova nação no antigo território colonial. Não se trata de um esforço censitário nem de uma avaliação definitiva de todo o espectro empírico do nacionalismo africano dos anos das independências; na verdade, isso não me parece necessário ou mesmo produtivo para o tipo de análise geral que está sendo buscado aqui. Por opção, deixei de fora os discursos dos nacionalistas das então colônias portuguesas, embora alguns deles tenham apresentados contribuições importantes para esse campo. Fiz isso para poder reservar mais espaço a outros políticos africanos, que, apesar de razoavelmente reconhecidos como figuras públicas e por vezes heroicas, têm pouquíssima circulação no Brasil.

O artigo está dividido em duas seções. Na primeira, observo as relações entre a “tribo” e a “tradição africana”, enfatizando as tentativas contemporâneas de reapropriação simbólica desses dois tropos coloniais pelo nacionalismo, e os objetivos políticos dessa operação; em seguida, analiso alguns discursos sobre o processo pelo qual a tribo poderia se compatibilizar com a modernidade – ou seja, tento rastrear a construção de uma teoria do desenvolvimento africano que tinha como objetivo afirmar a possibilidade histórica da emergência do Estado-nação no território heterogêneo da colônia. Na segunda seção, apresento os discursos que

<sup>7</sup> Ver Ranger (2002), Afigbo (2010), Betts (2010); para uma visão geral das independências, ver Mazrui e Wondji (2010); para uma análise abrangente do papel dos intelectuais na construção das independências e dos Estados africanos contemporâneos, ver Mkandawire (2005); ver ainda o algo datado mas ainda imprescindível Benot (1981).

associam a persistência da tribo aos riscos enfrentados pelas novas nações, no contexto das pressões que as antigas metrópoles impunham a fim de obter a continuidade de seus interesses estratégicos; ao mesmo tempo, procuro apontar o papel que a tribo passa a assumir no jogo político interno desses países, na maioria das vezes como instrumento de desqualificação de pretendentes ao poder do Estado.

Antes, é importante lembrar que, ao longo da década de 1950, e de forma consistente a partir da década de 1960, a Antropologia progressivamente abandonou o uso de “tribo”, privilegiando o termo “etnia” ou “grupo étnico”. Esse deslizamento vocabular estava relacionado às próprias mudanças de percepção acarretadas pelas independências africanas, e pelo reconhecimento de que o universo de significados em torno de “tribo” estava muito fortemente marcado por uma visão eurocêntrica e depreciativa, que não fazia jus à complexidade das realidades que os antropólogos encontravam em campo. Na produção acadêmica em língua inglesa, “tribo” permaneceu como termo técnico para referir exclusivamente as sociedades segmentares, em que a política opera com recurso a um vocabulário derivado do parentesco. Outras disciplinas acadêmicas, como a Sociologia do Desenvolvimento ou a Ciência Política, demoraram para incorporar a mudança de termos, e mais ainda o jornalismo e o comentário político não acadêmico. Já na década de 1980, alguns pesquisadores perceberam que a maior parte das limitações categoriais de que padecia a “tribo” continuava presente na “etnia”, em especial a presunção de uma forte homogeneidade interna, bem como a noção de que na tribo não se produziam mudanças sociais e culturais de forma endógena. De modo geral, a etnia continuava a ser tratada como fruto do isolamento (e de um isolacionismo tanto atávico quanto militante) de grupos culturalmente homogêneos, que só mudavam quando pressionados a partir do “lado de fora” (BARTH, 1998; GODELIER, 1973; AMSELLE; M'BOKOLO, 2014).

Ao longo deste artigo, falaremos quase sempre de “tribo”, não para descrever e analisar as sociedades africanas, mas como categoria fundamental dos discursos objeto de análise. O que me interessa é precisamente o uso político da categoria “tribo” – que, obviamente, estava em diálogo com a produção acadêmica contemporânea que mobilizava o termo como conceito explicativo. E, nas décadas de 1950 a 1970, os nacionalistas africanos estavam falando disso o tempo todo. Mas, à parte a relativa homogeneidade de vocabulário, a “tribo” ou a “sociedade tribal” podiam aparecer, nas enunciações nacionalistas, de muitas maneiras distintas, como veremos a seguir.

## A TRIBO DA TRADIÇÃO À MODERNIDADE

A primeira delas é como a forma básica de organização da “sociedade tradicional” africana, que empresta à tribo, por conseguinte, boa parte de suas características, revestindo-a de uma valoração moral francamente positiva. Essa transição conceitual, que envolve ainda como elemento intermediário “os africanos”, é apresentada de modo exemplar pelo primeiro Presidente da Zâmbia, Kenneth Kaunda<sup>8</sup>. Kaunda fez publicar, em 1968, sua correspondência com Colin Morris, líder de uma congregação branca local que havia, desde antes da independência, se colocado publicamente contra a discriminação racial na então Rodésia do Norte:

Até certo ponto, nós, os africanos, sempre tivemos o dom de apreciar o homem em si mesmo. Esse dom está no coração de nossa cultura tradicional.

<sup>8</sup> De origem protestante (filho de um pastor africano ligado à missão escocesa e mais tarde professor primário nas escolas das missões presbiterianas do interior), transitou, em sua carreira política, de uma posição moderada muito marcada pelo Cristianismo para um crescente comprometimento com uma postura e com alianças regionais “radicais”, o que pode ser resultado da posição geopolítica da Zâmbia na “linha de frente” continental contra o *apartheid*. Kaunda permaneceu na presidência até 1991, quando foi derrotado em uma eleição presidencial. A transição do poder foi, de modo geral, pacífica.

Mas no presente, nos parece possível que isso que descobrimos seja um exemplo para o mundo inteiro. Que o Ocidente tenha sua tecnologia e a Ásia seu misticismo! O dom da África à cultura mundial deve ser no domínio das relações humanas. [...] Penso que dois elementos tiveram um papel na constituição disso que poderíamos chamar de a filosofia africana do homem. A saber: a relação da África com a natureza, e o impacto psicológico de séculos de vida no interior de uma sociedade tribal (KAUNDA, 1970, p. 20-21)<sup>9</sup>.

Esse tipo de organização social, que teria marcado tão profundamente a África, é definida por Kaunda através de três características, todas de âmbito moral:

A comunidade tribal era uma sociedade mutualística. Ela era organizada de modo a satisfazer as necessidades humanas de todos os seus membros, e, por consequência, o individualismo não era encorajado. [...]

A comunidade tribal era uma sociedade acolhedora. Ela não tinha em conta fracassos, no sentido absoluto desta palavra. [...] Nas melhores sociedades tribais, as pessoas não eram apreciadas em função daquilo que eram capazes de fazer, mas simplesmente porque estavam lá. [...] Os especialistas têm todo tipo de critério para determinar o grau de civilização de um povo. Meu critério pessoal, ei-lo: como é que esta sociedade trata seus idosos, e mais ainda, todos aqueles dentre seus membros que não são úteis e produtivos no sentido estrito do termo? [...]

<sup>9</sup> A tradução das citações diretas é minha.

Em terceiro lugar, a comunidade tribal é uma sociedade inclusiva. [...] Eu descreveria a sociedade industrial como uma sociedade exclusiva, porque as responsabilidades de seus membros são amiúde limitadas à sua própria família (KAUNDA, 1970, p. 24-27).

Essa concepção de “tradição africana” como mutualística, acolhedora e inclusiva espelha a formulação canônica do “socialismo africano” do primeiro presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor.<sup>10</sup> Fortemente baseado na filosofia católica espiritualista, (nomeadamente os trabalhos de Teilhard de Chardin), bem como na etnologia francesa do começo do século XX (muitas vezes levada a cabo por administradores coloniais bem-intencionados), o “socialismo africano” recusava o ateísmo e a luta de classes como características alheias à cultura negro-africana. Segundo Senghor, os africanos poderiam prescindir do marxismo em seu caminho para o socialismo, uma vez que estavam inseridos numa tradição milenar de conhecimento que já contemplava, em seu humanismo coletivista e em sua empatia fundamental com a natureza e com o outro, os requisitos morais do campo socialista tanto quanto os principais avanços epistemológicos da Europa no pós-guerra<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Senghor era filho de um comerciante católico e descendente, pelo lado materno tanto quanto paterno, de um grupo aristocrático que governou diversos reinos pré-coloniais na Senegâmbia. Educado na missão católica e enviado a Paris para realizar os estudos superiores, encontrou ali diversos estudantes vindos de outras colônias francesas na África e no Caribe, com os quais fundou as revistas *L'Éduquant Noir* (1934) e *Présence Africaine* (1947) em torno das quais se desenvolveu o movimento cultural da *Négritude*. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, tornou-se deputado à Assembleia Nacional Francesa pelo Senegal; e, após a independência, em 1960, o primeiro presidente de seu país. Na política africana e senegalesa, buscou transformar a negritude numa justificação ideológica de suas próprias posições e projetos, o que resultou no afastamento de alguns de seus primeiros colaboradores, em especial o martinicano Aimé Césaire, e no surgimento de uma forte crítica africana à negritude como uma ideologia arcaizante e conservadora. Foi presidente do Senegal até 1980, quando renunciou em meio a seu quinto mandato, sendo substituído por Abdou Diouf, de seu próprio partido, que governou por mais dez anos antes de dar lugar à oposição.

<sup>11</sup> Ver em particular Senghor (1965).

Kaunda toma o humanismo anti-individualista que Senghor atribuía à tradição e o transfere integralmente para a tribo, a qual, por força da “atividade perseverante dos etnólogos”, é finalmente absolvida das costumeiras e das depreciativas qualificações como “primitiva” e “caótica” (KAUNDA, 1970, p. 27). Aqui, não se trata provavelmente da tradição etnográfica colonial na qual se inspirava Senghor, mas de uma corrente da antropologia britânica inaugurada pelos trabalhos de Edward E. Evans-Pritchard nas décadas de 1930 e de 1940, que buscava compreender as formas políticas africanas em seus próprios termos, em vez de desconsiderá-las por não serem equivalentes às formas europeias<sup>12</sup>. De qualquer maneira, fica patente quais são os aspectos atribuídos à tribo que Kaunda deseja ver erigidos em princípios organizadores da nova coletividade nacional: a realização humana para todos, o suporte àqueles não diretamente vinculados à produção econômica, e um sentido de responsabilidade dirigido ao conjunto da sociedade, mais que a suas unidades menores, vivenciadas de forma mais imediata.

Mas se a tribo é a depositária milenar dos valores morais que orientarão a construção da nação moderna na África, para alguns intelectuais africanos o embate prático com a situação colonial, especialmente nos campos da educação, do comportamento e da cultura, cria uma espécie de insegurança civilizacional que pode vir a ser uma ameaça existencial aos futuros cidadãos. Tais preocupações apontam tanto para os estudos antropológicos da “aculturação” dos grupos étnicos africanos, que se generalizam a partir da metade do século XX, quanto para outra linhagem de discursos pan-africanistas, ecoando a ideia de uma “dupla consciência” que caracterizaria a vida cultural dos descendentes de

<sup>12</sup> Muitos antropólogos britânicos eram sul-africanos de nascimento, como, por exemplo, Max Gluckman, principal articulador, no fim da década de 1940, do grupo que ficou conhecido como Escola de Manchester. Boa parte do campo desses antropólogos estava localizado nas colônias britânicas da África Austral, incluindo a Rodésia do Norte, que se tornaria a Zâmbia em 1965.

africanos nas Américas, elaborada no começo do século XX pelo ativista e intelectual estadunidense negro W. E. B. du Bois.<sup>13</sup>

Esse equilíbrio instável entre dois mundos aparentemente irreconciliáveis é descrito pelo nacionalista queniano Tom Mboya<sup>14</sup>:

Os missionários ensinaram aos africanos a depreciar sua cultura tribal, sustentando que esta estava em contradição com o mundo moderno. Não se fez nenhum esforço para averiguar o que era bom, ou indicar aos potenciais dirigentes de uma comunidade de que forma podiam ser modificados determinados costumes a fim de que se adaptassem às mudanças que haviam ocorrido no mundo. A única coisa que se ensinava às pessoas era o comportamento social dos europeus e a forma como viviam os trabalhadores, sem referência alguma aos costumes africanos. Isso criou um sério conflito nas mentes dos pouco sofisticados africanos em termos de se deviam continuar sendo tribais ou se deviam aceitar o modo de vida europeu (MBOYA, 1965, p. 96).

A apreciação dos africanos como “pouco sofisticados” pode destoar das formulações de Kaunda e de Senghor (que procuram sempre que

<sup>13</sup> Du Bois esteve envolvido nas articulações políticas do pan-africanismo, tendo assistido à primeira Conferência Pan-Africana em 1900, e a três dos cinco congressos posteriores (1921, 1923 e 1945). No fim de sua longa vida, trocou os Estados Unidos, onde havia sido perseguido e processado por sua aproximação com o comunismo, pela Gana recém-independente, naturalizando-se.

<sup>14</sup> Mboya vinha de uma família camponesa empregada em um empreendimento colonial de plantação de sisal para exportação. Recebeu educação católica e em seguida migrou para a capital, Nairobi, onde iniciou uma carreira no funcionalismo público como inspetor sanitário. Mboya ingressou no movimento sindical e mais tarde no nacionalismo. Foi parlamentar e Ministro da Economia, tendo formulado princípios de governo que se referenciavam no “socialismo africano” (que, no caso em questão como em muitos outros, não se incompatibilizava com a vigência do livre-mercado nem com o fomento a relações de produção típicas do capitalismo periférico neocolonial). Mboya foi assassinado em 1969, quando se cogitava sua candidatura à presidência da república.

possível desmentir a pressuposição racista europeia da insuficiência da razão africana com o apelo a uma outra racionalidade ou a uma outra sensibilidade), mas no essencial há acordo quanto ao papel desestruturante do colonialismo sobre os modos de vida na África e sobre a necessidade de se encontrar uma nova plataforma para o desenvolvimento futuro. Para Kaunda, essa indefinição existencial, proposta inicialmente por Senghor para caracterizar o ponto de enunciação dos discursos políticos contemporâneos na África, ainda que incômoda, está mesmo na base do impulso modernizador

O debate sobre a *négritude* chamou a atenção para o fato de que a questão que se coloca ainda em toda a África negra é: “quem sou eu?” – É a procura de um nível de experiência que não seja nem uma importação colonial, nem uma herança do passado tribal; é o esforço para descobrir o que significa ser um africano moderno (KAUNDA, 1970, p. 64).

O problema, naturalmente, estava sobredeterminado pela filosofia política eurocentrada subjacente, que havia tornado “africano” e “moderno” uma contradição em termos. Nesse sentido, é muito significativo (e pleno de implicações práticas) que os esforços intelectuais dos nacionalistas africanos orientaram-se para a construção de soluções criativas que lhes permitissem postular a possibilidade da modernização na África, mas raramente contestaram a teoria da história implícita na injunção modernizadora, que lança um véu sobre a sincronicidade da experiência humana global e repõe reiteradamente a Europa ou o Ocidente como modelo a ser “alcançado” por um mundo que está inelutavelmente, por insuficiências históricas, culturais ou sociológicas, “atrasado”<sup>15</sup>.

O direcionamento prático desses esforços, que certamente requereriam o concurso de políticas de Estado nos mais variados âmbitos,

<sup>15</sup> Uma interessante discussão das conceituações da “modernidade” e do “atraso” do mundo colonial pode ser lida em Chatterjee (2004).

pode ser apreendido nas palavras um pouco menos articuladas de Moïse Tshombe<sup>16</sup>, presidente do Katanga enquanto durou a secessão dessa província congoleza

A África negra possui um grande dinamismo latente, mas não encontrou ainda os seus meios de expressão.

Nós devemos construir a partir das nossas tradições, para erigir uma África que será bastante moderna, mas ficando do mesmo modo africana. [...]

Os intelectuais africanos e Senghor, o presidente senegalês, lançaram a ideia de um “socialismo africano”.

Eu creio que é dentro desta orientação que é preciso procurar (TSHOMBÉ, 1976, p. 68).

Nesta segunda apropriação de “tribo”, a África tradicional, por idílica que seja retratada, já não responde às necessidades políticas do presente. Seu tempo definitivamente passou, em confronto com as novas demandas, inclusive a demanda por um novo estar no mundo, instauradas pela situação colonial. Para que seja possível construir a África moderna, é preciso operar uma apropriação seletiva sobre a experiência tribal que seria característica da tradição. Por vezes, essa necessidade é justificada pela própria marcha da história, que é assim reinscrita nas teorizações sobre o

<sup>16</sup> Tshombe foi uma das poucas unanimidades na África dos anos de 1960. Principal africano responsável pela deflagração da crise do Congo, em junho de 1960, e pessoalmente envolvido no assassinato do Primeiro-Ministro Patrice Lumumba, era odiado por todos, de um lado a outro do espectro político africano, por ser considerado uma mera marionete dos belgas. Chegou a ocupar o posto de Primeiro-Ministro, entre 1964 e 1965, em um governo de conciliação, interrompido por um golpe militar que consolidou no poder o chefe das forças armadas, Joseph-Désiré Mobutu. Em 1967, Tshombe teve o avião em que viajava sequestrado e desviado para Argel, onde ficou preso até sua morte, dois anos depois. Filho de um empresário que entrara, por casamento, para a família real do antigo império da Lunda, recebeu educação protestante em uma missão estadunidense. Trabalhou como contador e mais tarde abriu uma cadeia de lojas, antes de fundar a *Confédération des Associations Tribales du Katanga* (Confederação das Associações Tribais do Katanga, Conakat) e ingressar na política nacionalista.

continente. Em um nível metafísico, esse movimento é entendido como o processo inexorável do desenvolvimento do espírito humano, à moda hegeliana (o que permite, como vimos nas cartas de Kaunda, falar de distintas contribuições dos diferentes continentes – em última instância, distintas contribuições das diferentes raças)<sup>17</sup>. Em um nível mais empírico, ela é expressa pela crescente complexificação das formações sociopolíticas. Esse ponto é exemplificado por Julius Nyerere, primeiro Presidente da Tanzânia<sup>18</sup>. Em uma conferência proferida em 1964 na Universidade Colúmbia, em Nova York, ele explica a reunião de famílias ou outros grupos pequenos em tribos, nas quais a exposição à natureza e a possibilidade de conflitos entre aldeias seria diminuída, como um primeiro passo nesse percurso. Fazendo uma composição eclética de perspectivas hobbesianas e rousseauianas, Nyerere afirma

Uma vez que as famílias ou os grupos de pessoas tenham conseguido estabelecer um relacionamento interno satisfatório na base da lei e da autoridade, seu contato com outros muda de forma. Sua própria sociedade se torna uma unidade em relação ao mundo externo, e todas as complicações do contato humano são renovadas nos contatos

<sup>17</sup> Aqui novamente os trabalhos de du Bois parecem proporcionar um elemento de diálogo importante.

<sup>18</sup> Filho de um chefe político africano, Nyerere teve acesso ao ensino primário e secundário nas melhores escolas mantidas pela administração colonial, e recebeu uma bolsa de estudos para cursar o nível superior no prestigioso *Makerere College*, em Uganda (uma das instituições descritas por Ranger em seu artigo sobre a invenção da tradição colonial). Depois de um curto período como professor secundário no Tanganica, viajou para Edimburgo, onde cursou um mestrado em história e economia. De volta ao seu país, tornou-se professor universitário e fundou a *Tanganyika African National Union* (União Africana Nacional do Tanganica, TANU). Nyerere também iniciou sua carreira a partir de uma posição mais moderada, influenciado pelo socialismo fabiano com o qual entrara em contato na Escócia. Desde a independência, apoiou de variadas formas os movimentos que lutavam contra o colonialismo português e o apartheid no sul do continente, radicalizando progressivamente seu discurso. A partir de 1967, liderou a adoção pela Tanzânia de um modelo de desenvolvimento estatal de inspiração chinesa. Deixou a presidência em 1985, elegendo seu sucessor.

entre sociedades – com o problema adicional do pertencimento múltiplo à unidade. Mas os mesmos princípios se aplicam. As guerras tribais, ou seja as guerras entre diferentes sociedades, que marcaram a África no passado, foram agora substituídas por sistemas de leis e autoridade que abarcam os membros de muitos grupos tribais. Os conflitos resultantes do contato entre membros de diferentes tribos não acabaram completamente, mas a autoridade soberana que havia sido previamente transferida do indivíduo para a unidade tribal foi agora transferida para o grupo mais amplo – a nação. É isso que permitiu que a paz fosse estendida sobre uma área mais abrangente.

Todos os Estados-nação modernos se desenvolveram a partir desse tipo de grupos pequenos e possivelmente conflitantes. Todos eles desenvolveram combinações diferentes de força e compromisso, mas cada um deles é agora o repositório da soberania que um indivíduo cede quando entra na sociedade (NYERERE, 1967, p. 269-270).

Essa proposta tem o mérito de afirmar que as mesmas forças que atuam para transformar as sociedades na Europa também o fazem na África, recusando qualquer espécie de diferença de natureza do continente em relação ao restante do ecúmeno. Mas não se pode deixar de notar que, vendo as coisas por outro lado, seria perfeitamente possível prescindir da tribo e ainda assim afirmar a autonomia e a validade de um processo civilizatório africano. É precisamente o que faz o primeiro presidente da Guiné-Conacri, Ahmed Sékou Touré<sup>19</sup>, a partir de uma abordagem de inspiração marxista

<sup>19</sup> Descendente de uma família aristocrática, alegava ser tataraneto de Samori Touré, líder de um dos Estados africanos mais resistentes à imposição da colonização francesa, no fim do século XIX. Educado em parte na escola corânica e em parte na

Se remontamos às origens, observamos, e este é um fato fundamental, que antes do desenvolvimento dos meios criados pelo homem para satisfazer suas diversas necessidades, toda sociedade obedeceu às leis de um desenvolvimento vertical que respondia, em cada caso, às exigências de sua história regida ao mesmo tempo pela qualidade de suas relações com a natureza e pelas relações econômicas, sociais e políticas que se estabeleciam em seu seio. Isto quer dizer que os povos africanos existiram, da mesma forma que todos os outros povos, bem antes da intervenção de elementos exógenos, tais como o imperialismo, o colonialismo e o neocolonialismo. [...] Essa existência se traduz, ao curso da evolução vertical das sociedades africanas, pela elaboração de estruturas sociais de natureza material, moral, cultural e política cujo conjunto constituía uma civilização e uma cultura nascidas da própria atividade dessas sociedades e que formava a base continuamente alargada e enriquecida sobre a qual se perseguia a sua evolução (TOURÉ, 1966, p. 16).

Essa preferência de Touré por falar de “povos” em vez de “tribos”, e de recusar às formações sociopolíticas do passado africano uma especificidade “tribal” em comparação ao resto do globo, antes ressaltando sua heterogeneidade e sua capacidade de evoluir endogenamente a partir de suas relações internas e com o mundo natural, tem também implicações sobre a interpretação do significado da colonização e de seus impactos

---

escola colonial de matriz europeia, Sékou Touré trabalhou nos correios e foi um dos principais organizadores dos sindicatos que serviriam como base à criação de partidos nacionalistas em toda a África Ocidental Francesa. Tendo conduzido a Guiné-Conacri à independência em 1958, ao obter a única vitória do “não” no plebiscito organizado pela França para propor às colônias que permanecessem associadas à metrópole num regime de autonomia restrita, foi instalado como presidente e neste posto permaneceu até sua morte, em 1984.

Em seu conjunto, as consequências gerais da intervenção imperialista são incalculáveis; já o tráfico de escravos que precedeu a ocupação colonial operou uma punção demográfica avaliada entre 100 e 150 milhões de homens. [...] Depois, a invasão propriamente dita aporta seu cortejo de massacres, fomes, doenças, ao tempo em que acarreta deslocamentos massivos de populações. [...]

Sem abandonar seus métodos de exploração, o colonialismo francês se engaja na via da assimilação a fim de melhor assegurar a perenidade de sua dominação e de ampliar suas possibilidades. Para isso, tratava-se de mascarar a servidão que pesava sobre nossos povos sob um aparente liberalismo, totalmente teórico aliás, mas que favorecia a divisão das populações e acirrava os antagonismos e as contradições que daí resultavam (TOURÉ, 1966, p. 18-19).

Para Touré, portanto, é mais a política de assimilação colonial que as formas sociopolíticas do passado pré-colonial o fator que cria linhas divisivas nas sociedades africanas em vias de se tornarem independentes. A questão existencial com a qual supostamente se defrontariam todos os africanos, colocada por Mboya e Kaunda, parece ser, para Touré, um problema localizado, vivenciado apenas por uma pequena parcela da população, precisamente aquela formada em instituições educacionais de formato europeu. Ao mesmo tempo, ele empenha-se numa luta ferrenha contra certas formas de pensar correntes entre seus conterrâneos, em um esforço racionalista que considera necessário para o desenvolvimento da Guiné independente. A aquisição dessa racionalidade seria especialmente importante para os militantes do seu *Parti Démocratique de Guinée* (Partido Democrático da Guiné, PDG) – comentando, através da rádio, a inauguração da Escola de Quadros do partido, Touré ressalta

Descartando todo dogmatismo, a Escola de Quadros deve combater sistematicamente no domínio da cultura e na condução da ação coletiva dos militantes todas as formas de mistificação, todas as manifestações de superstição e de irresponsabilidade (TOURÉ, 1966, p. 10).

Essa nova forma de pensar, livre de mistificações, seria ademais um dos prerequisites da possibilidade de o desenvolvimento histórico da Guiné excluir a “fase capitalista”, como Touré especifica em outra oportunidade

A educação cívica, a formação ideológica socialista em vista do desenvolvimento contínuo da consciência política do povo são os principais meios para liquidar progressivamente as velhas mentalidades individualistas e feudais e conferir ao homem um sentido social progressista, uma vontade criativa e perspectivas seguras de felicidade coletiva (TOURÉ, 1966, p. 115).

Em oposição direta a Senghor, a superação do individualismo e o caráter socialista da sociedade africana orientam-se em Touré para a construção criativa do futuro, e não para a recuperação de um legado do passado. Mas, seja ou não a tribo uma herança remota, e quaisquer que sejam os conteúdos pretéritos associadas a ela, sua realidade presente e seu caráter de obstáculo ao nacionalismo não parecem suscitar muitas controvérsias. Assim como Nyerere, também Touré concorda com a necessidade de superação de lealdades locais pelo império da lei representado pela nova coletividade política nacional. Em um discurso dirigido à totalidade de seus concidadãos, em 1º de janeiro de 1959, ele afirma categoricamente

O Escritório Político do Partido Democrático da Guiné convida todos os elementos conscientes da República da Guiné a favorecer o desenvolvimento desta unidade [nacional] e a combater sistematicamente e vigorosamente todos aqueles que advoguem concepções irracionais de caráter étnico, regionalista, religioso ou racial.

Na Guiné, não deve existir nem sosso, nem malinquê, nem kissi, nem jalofo, nem baúle, mas somente seres humanos que não saberão ter uma responsabilidade pessoal quanto ao lugar de seu nascimento.

Esses homens, sejam quais forem sua raça ou sua religião, podem e devem contribuir para o desenvolvimento econômico e cultural da República da Guiné e se beneficiar, em seu solo, de todas as garantias de segurança e de bem-estar (TOURÉ, 1959, p. 8–9).

Tom Mboya, ao refletir sobre a realidade queniana, apresenta uma reflexão semelhante, do ponto de vista da consciência individual.

O homem que trata de viver imerso no ambiente de sua tribo, não tanto por respeitar seus costumes quanto por estabelecer uma discriminação frente a outras tribos, é um representante do tipo de tribalismo com o qual a África deve tomar muito cuidado. O luo que acha que nada de bom pode vir de outras tribos ou protege outra pessoa simplesmente porque é luo; o quicuio que acha ser conveniente reunir-se com outros quicuios e não valoriza o mérito e a habilidade de outras pessoas porque não pertencem a sua tribo: esse é o tribalismo negativo que não promove a unidade. Que tenhamos nascido em tribos distintas é uma realidade que não podemos mudar, mas me

recuso a crer que, pelo simples fato de que nossas tribos tenham costumes e culturas diferentes não possamos criar uma comunidade ou uma nação africana (MBOYA, 1965, p. 97).

Ou, em termos políticos, nas palavras de Kenneth Kaunda:

À exceção de certos reinos tradicionais como o Axânti, o Buganda, o Barotse ou o Zulu, a unidade de base na África parece ter sido a tribo, que, longe de propiciar um sentimento de unidade com seus vizinhos, os considerava amiúde como inimigos mortais. O nacionalismo africano não teve sempre a vantagem de uma língua e de uma cultura comuns que agissem como fatores de coesão para manter as pessoas unidas (KAUNDA, 1970, p. 95).

Kaunda e Sékou Touré interpretam de maneira distinta a conflitualidade das tribos: enquanto para o primeiro a hostilidade em relação aos vizinhos parece ser uma característica imanente, para o segundo as rivalidades tribais são um fruto deliberado da política colonial. Ambos concordam, entretanto, que a superação de uma identificação “tribal” é uma das principais tarefas das organizações nacionalistas, e isso desde antes da independência. Kaunda enaltece o potencial regenerador do nacionalismo, uma ideologia que “desfez muito do mal provocado pelas ambiguidades do colonialismo; emprestou à nossa gente o respeito por si mesma e lhe deu o sentimento de se identificar com a nação nova” (KAUNDA, 1970, p. 58). Mas o papel do partido é mais bem ressaltado por Nyerere. Em 1955, por exemplo, em um discurso frente à Comissão dos Territórios sob Mandato da ONU, a propósito dos argumentos da administração britânica contra o estabelecimento de um calendário para a emancipação do Tanganica, ele afirma:

Outro objetivo da União [Nacional Africana do Tanganica, TANU] é construir uma consciência nacional entre os povos africanos no Tanganica. Tem sido dito – e é basicamente verdade – que o Tanganica é tribal, e nós compreendemos que precisamos quebrar essa consciência tribal no seio das pessoas e construir uma consciência nacional (NYERERE, 1967, p. 38–39).

Para Mboya, a superação do tribalismo está ligada à própria organização da luta política anticolonial, que precisa assumir lógicas meritocráticas de liderança, desvinculadas das formas de autoridade base-adas no *status* e no nascimento; em outras palavras, das lealdades “tribais”:

O movimento sindical pode constituir-se como um instrumento de educação contra o tribalismo negativo, inclusive entre os analfabetos. Mas talvez a arma mais efetiva de todas seja o partido político, no qual todo mundo está mobilizado para a luta, seja qual for sua tribo ou língua, e cuja liderança é assumida pela pessoa que realmente merece (MBOYA, 1965, p. 98).

Como instrumento para a obtenção de uma unidade nacional, a luta contra o tribalismo é em princípio voltada para dentro, circunscrita pelas fronteiras traçadas durante a conquista militar europeia e que determinaram o território da nação a construir. Há, entretanto, uma outra interface, voltada para a totalidade do continente. Com efeito, dentre os objetivos e metas enumerados pelo documento de constituição do *Convention People's Party* (Partido da Convenção do Povo, CPP), de Gana, constam:

[No âmbito nacional:] Assegurar e manter a completa unidade do povo da Colônia, de Axânti, dos Territórios Setentrionais e das regiões do Transvolta e da Togolândia. [...]

[No âmbito internacional:] Trabalhar com outros movimentos nacionalistas democráticos e socialistas na África e em outros continentes, com vistas a abolir o imperialismo, o racismo, o tribalismo e todas as formas de opressão e desigualdade econômica racial e nacional entre nações, raças e povos, e apoiar todas as ações em favor da paz mundial (NKRUMAH, 1973, p. 58–59).

É importante observar que essa orientação continental é claramente o reflexo da política de unidade pan-africana de Kwame Nkrumah, primeiro Presidente do Gana<sup>20</sup>. Essa política tinha uma razão estratégica, enunciada já em 1947, em um panfleto distribuído nos meios estudantis africanos em Londres:

A base de dependência territorial colonial é econômica, mas a base da solução do problema é política. Dessa forma, a independência política é um passo indispensável para assegurar a emancipação econômica. Este ponto de vista conclama a uma aliança de todos os territórios e dependências coloniais. Todas as diferenças provinciais e tribais devem ser completamente desmanteladas. Ao operar

<sup>20</sup> Kwame Nkrumah nasceu em uma pequena vila da Costa do Ouro e frequentou uma escola privada de elite na capital da colônia. Trabalhou como professor e seguiu para os Estados Unidos onde cursou o ensino superior e dois mestrados, um em Ciência da Educação e outro em Filosofia. Envolveu-se com o movimento negro nos Estados Unidos e seguiu para Londres em 1945, a ponto de ajudar a organizar o V Congresso Pan-Africano. Voltou à Costa do Ouro em 1947 e integrou-se imediatamente nos partidos políticos locais. Comandou a maior parte da transição e proclamou a independência em 1957, mudando o nome do país para Gana. Depois de ser derrubado por um golpe, em 1965, foi designado por Sékou Touré copresidente da Guiné-Conacri, cargo simbólico que ocupou até sua morte, em 1972.

sobre diferenças tribais e sobre o provincianismo colonial, a antiga política das potências de “dividir para dominar” foi aprimorada, ao passo que o movimento de independência nacional do jugo colonial foi obstruído e mistificado (NKRUMAH, 1962, p. xiii–xiv).

Mas repousava também sobre uma concepção de nação africana baseada na raça, que permaneceu um sonho acalentado mesmo depois de sua remoção forçada do poder no país que havia ajudado a tornar independente. Em um de seus últimos livros, Nkrumah escreve:

A África é o centro da revolução do Mundo Negro; enquanto não for unificada sob a direção de um governo socialista, os homens negros do mundo inteiro não terão uma nacionalidade. [...] Um Estado pode existir sobre bases multinacionais; porque é a economia que reúne os indivíduos num mesmo território. É nesta base que os Africanos de hoje se reconhecem a si próprios potencialmente como uma nação, cujo domínio é todo o continente africano (NKRUMAH, 1977, p. 106–107)<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Nkrumah, tal como Touré, não menciona a “tribo” ao caracterizar a sociedade africana tradicional – nem em seus primeiros livros, em que aderiu à tese de um passado africano comunitário e humanístico, nem mais tarde, quando passou a admitir, após sua deposição, a existência de classes e conflitos sociais como dado fundamental da realidade africana em todos os tempos. Por outro lado, concebia o momento em que vivia como um encontro potencialmente desencaminhador da “personalidade africana” com valores civilizacionais exógenos, introduzidos no continente por diferentes levas de invasores. Essa noção é expressa de forma particularmente clara no livro *Conscientismo*, escrito em 1964, uma tentativa de estabelecer uma orientação filosófica para suas opções políticas (muito como tinha feito Senghor em relação à *négritude*). O conscientismo seria “o mapa, em termos intelectuais, da disposição de forças que permitirá à sociedade africana digerir os elementos ocidentais, islâmicos e eurocristãos, e desenvolvê-los de tal forma que se adaptem à personalidade africana. A personalidade africana se define por sua vez pelo conjunto de princípios humanistas subjacentes à sociedade africana tradicional. O conscientismo filosófico é o ponto de vista filosófico que, começando pelo conteúdo atual da consciência africana, indica o caminho por meio do qual o conflito nessa consciência é forjado em progresso” (NKRUMAH, 1970, p. 79).

Por meio dessa orientação mais ampla, continental, vemos como as duas acepções que analisamos até agora se conectam. Para a primeira, a tribo era um valor essencialmente positivo do passado milenar, forma organizacional por excelência da civilização africana e, portanto, repositório de valores sociais que deveriam ser resgatados para orientar a construção das novas nações. Essa primeira concepção exigia pensar as sociedades africanas como bastante homogêneas internamente e muito parecidas entre si, além de pouco propensas à mudança endógena. Para a segunda, a tribo já não respondia aos desafios do presente, que haviam lançado os africanos em uma insegurança existencial, cindidos entre uma tradição e uma modernidade que eram em grande medida vivenciadas como polos incompatíveis da experiência. Entretanto, essa contradição terminológica, longe de paralisar a iniciativa dos nacionalistas, convidava a tentativas de articulação crítica e criativa entre esses dois mundos, o que necessariamente exigia a reintrodução da história como elemento intrínseco às realidades do continente. Nas duas concepções, tratava-se de uma tribo abstrata, remetida a um passado não especificado, que podia ser muito longínquo ou muito próximo. Essa abstração era dada pela noção de uma base civilizacional baseada na raça, que unificava o continente. Em ambas, a tribo era um importante componente simbólico de um conjunto de discursos enfaticamente dirigidos para a modernização. Desgraçadamente para os nacionalistas africanos e para as populações que viviam nos novos países, quando a tribo saía do passado abstrato e penetrava no presente concreto, as coisas podiam se complicar de maneira considerável.

## A TRIBO INIMIGA DA NAÇÃO

---

A posição de Nkrumah a favor de uma unidade política em nível continental constituiu uma referência para muitos nacionalistas, mas

nunca chegou a ser colocada na arena do debate como uma possibilidade prática a não ser em um prazo extremamente estendido. A maior parte dos atores políticos africanos concentrou-se, de fato, nos territórios herdados da partilha, por mais artificiais que fossem. A ideia de um inimigo comum representado pelo racismo e pela dominação colonial, entretanto, que vinha do pan-africanismo, foi reapropriada como instrumento de unidade no nível mais restrito de cada território, como ressalta Kaunda em sua correspondência:

Na África, o colonialismo forneceu um inimigo comum cômodo, mesmo quando ele não era belicoso, contra o qual um povo tradicionalmente dividido por fatores tribais, linguísticos e regionais pôde realizar sua unidade (KAUNDA, 1970, p. 59).

Se a mera existência de um inimigo comum, na figura da administração colonial, propiciava a unidade, suas ações no terreno podiam, com frequência, ser orientadas no sentido de fomentar antagonismos vários, e em especial os que se referenciavam em identidades étnicas, o que foi muito amiúde denunciado nos discursos dos nacionalistas, antes e depois das independências. O funcionamento dessa tática de dividir para dominar é bem resumido por Mboya:

As potências coloniais europeias, e inclusive os missionários, fomentaram durante um longo tempo o antagonismo tribal. Era mais fácil influenciar as pessoas se podiam lançar mão de uma tribo dócil contra outra hostil. [...] Devemos também ter cuidado com essas pessoas, entre as quais se contam os representantes das potências coloniais nos últimos estágios, que procuram fomentar as hostilidades tribais de outrora. [...] Quando um dirigente se sente inseguro no plano

nacional, chega à conclusão de que o único apoio com que conta é a sua tribo: assim, cria um antagonismo deste tipo a fim de converter-se pelo menos em um de seus chefes (MBOYA, 1965, p. 98).

Em um editorial do *Accra Evening News* (*Noticiário Vespertino de Accra*) de 18 de março de 1949, Nkrumah já advertia:

Enquanto continuarmos a viver sob uma potência estrangeira, esta potência sempre utilizará os meios a seu dispor para nos “dividir e dominar”. Um grupo foi favorecido com um interesse na atual ordem das coisas, e portanto olha para o movimento de libertação nacional com desprezo e contrariedade. Sutilmente e viciosamente, os imperialistas tentam colocar o povo contra os chefes, os chefes contra o povo, um povo contra outro, e líderes contra líderes! (NKRUMAH, 1973, p. 80-81)

O mesmo ponto é sublinhado por Sékou Touré:

Os colonialistas se apoiam e continuarão a se apoiar sobre a tática clássica de “dividir para reinar”. Eles se esforçam e se esforçarão em explorar sistematicamente as contradições africanas. Eles trabalham e trabalharão para atrair para seu campo todos os elementos – políticos, feudalidades costumeiras, feudalidades religiosas – cujas atividades lhes ajudarão a manter seu sistema de exploração e de opressão (TOURÉ, 1959, p. 33)<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> “Feudalidades” são aqui as autoridades africanas locais, utilizadas como intermediárias pela administração colonial francesa.

Mas a prova de fogo viria mesmo depois da independência. “Estamos engajados em uma luta de morte para preservar nossa integridade nacional e evitar a balcanização do regionalismo e do tribalismo”, asseverava Kaunda a seu correspondente (KAUNDA, 1970, p. 86). É muito provável que ele tivesse em mente as feridas abertas, e ainda não sanadas, pela crise do Congo. Com efeito, ao enumerar algumas formas que podem ser assumidas pelo neocolonialismo, ele não se esquece de incluir a seguinte:

Excitação das rivalidades tribais e pessoais que destroem a unidade nacional, seja pela imposição de uma constituição na altura da independência que reforce o tribalismo e o racismo, ou pela corrupção pura e simples de elementos descontentes no interior do Estado (KAUNDA, 1970, p. 141).

Essa é praticamente uma lista das manobras executadas pela Bélgica entre 1959 e 1961 para garantir a continuidade de seu controle sobre a exploração mineira na colônia que lhe ia escapando das mãos. Em primeiro lugar, a proposta de uma constituição federativa, que dava amplos poderes às administrações regionais e enfraquecia a legitimidade do governo central, e a adoção final de uma constituição totalmente decalcada da constituição belga, o que permitiu os golpes e contragolpes e instaurou uma insegurança jurídica completa no país; em segundo lugar, o incitamento a confrontações de cunho racial (com a organização em milícias armadas de colonos brancos); em terceiro lugar, a promoção da secessões de duas províncias (primeiro o Katanga, e mais tarde o Kasai do Sul), contando para isso com a estreita colaboração de atores políticos que baseavam sua legitimidade em seu pertencimento pessoal a famílias reais de entidades políticas pré-coloniais (respectivamente o império da Lunda e o reino Luba); finalmente, a intervenção militar direta a pretexto de proteger os cidadãos belgas residentes no Congo do ódio racial que a

própria administração colonial havia contribuído para acirrar (WITTE, 2002, p. 1-45). Manobras que tornaram vãos os apelos de Patrice Émery Lumumba por uma independência nos marcos do Estado de Direito, em termos muito semelhantes aos empregados por Touré.<sup>23</sup> Em seu pronunciamento na última sessão da Mesa Redonda em Bruxelas em que se acordou a data da independência, Lumumba afirma:

Quanto aos europeus vivendo no Congo, pedimos a eles que fiquem e ajudem o jovem Estado congolês a erigir seu vigor nacional. Precisamos de sua ajuda. Garantimos a eles a segurança de suas propriedades e de suas pessoas. [...]

O investimento de capital no Congo será respeitado, pois somos pessoas honestas. Quanto aos funcionários públicos que agora trabalham no Congo, pedimos que eles sirvam a nosso governo com a mesma lealdade com que serviram ao governo belga. Eles podem todos se orgulhar de sua contribuição humanitária a um trabalho de reconstrução nacional. [...]

Quanto às chefaturas tribais, pedimos que reconheçam a necessidade de evolução e que cooperem com os líderes políticos na construção de seu país. Reservaremos a elas um lugar de honra em nossas futuras instituições (LUMUMBA, 1960, p. 43-44).

<sup>23</sup> Patrice Lumumba nasceu em uma família católica da província do Kasai, e frequentou escolas missionárias católicas e protestantes. Trabalhou como jornalista, como empregado administrativo de uma mineradora, e como empregado dos correios, e tornou-se um dos pouquíssimos congolezes oficialmente reconhecidos como “assimilados” pela administração colonial. Obtendo uma vitória significativa nas eleições parlamentares, tornou-se Primeiro Ministro com a independência. Durante o caos iniciado pela secessão do Katanga, foi destituído, aprisionado e posteriormente enviado pelo governo central ao governo secessionista do Katanga, que o executou imediatamente. Tornou-se um símbolo da soberania africana e, como tal, sua memória foi reivindicada inclusive pelos homens diretamente responsáveis por seu assassinato.

Diante da recusa de certas autoridades “tribais” de abdicarem das novas possibilidades que se abriam diante de seus olhos e de colaborarem com seu projeto de implantação de um Estado unitário no Congo – e da utilização política, pela antiga potência colonial, desse desacordo – Lumumba apelaria à juventude, não muitos meses depois, nos seguintes termos:

Hoje, no Congo livre e independente, não devemos ter uma juventude bângala, do Partido da Unidade Nacional, da Associação dos Bakongo, mukongo, batelela ou lokele, mas uma juventude unida, congoleza, nacionalista e democrática. Essa juventude trabalhará para a revolução social e econômica de nosso grande e amado país.

Vocês devem combater energicamente o tribalismo, que é um veneno, um flagelo social que é hoje o infortúnio desse país. Vocês devem combater todas as manobras separatistas, que alguns dos pregadores da política de divisão estão tentando fazer passar para pessoas jovens e inexperientes sob o nome de federalismo, federação ou confederação (LUMUMBA, 1961, p. 33-36).

No Estado africano recém-independente, a tribo é, ainda mais que durante os últimos anos do período colonial, o principal inimigo da nação. Se a meta do partido nacionalista era superar as identificações e lealdades com a tribo de modo a permitir a mobilização de grandes e heterogêneos contingentes populacionais para a luta pela emancipação política, agora a preocupação passa a ser, pelo contrário, evitar a mobilização de parcelas significativas da população por atores políticos que possam contestar o poder instituído. Não tanto com propósitos secessionistas (que foram, na verdade, bastante raros), mas para competir pelo controle da máquina administrativa sobre a totalidade do território nacional, ou para forçar uma descentralização que permitisse o acesso de certos grupos ao controle de setores do Estado.

É importante lembrar que o Estado africano independente não era instituído do nada conforme um projeto nacionalista específico. Os líderes africanos tiveram que trabalhar a partir do Estado colonial preexistente, cujas estruturas administrativas estavam especializadas em extrair recursos econômicos a baixo custo e exportá-los, e em reprimir a própria população quando ela resistisse a esse objetivo. Dessa forma, o controle do Estado no pós-independência afigurava-se como o principal (e em alguns casos o único) caminho para a ascensão social e econômica de diversos grupos africanos em presença em cada um dos antigos territórios coloniais (COOPER, 2002; ELAIGWU, 2010, p. 519–563).

Não espanta, portanto, que a acusação de “tribalismo” tenha tido historicamente maior credibilidade quando foi lançada pelos representantes dos partidos no poder a seus adversários na oposição. É o caso, por exemplo, do Quênia, em que a *Kenya African Democratic Union* (União Democrática Africana do Quênia, KADU) funcionou como partido de oposição, advogando uma redistribuição de poder no nível provincial, até sua incorporação na governista *Kenya African National Union* (União Nacional Africana do Quênia, KANU), em 1964. Escrevendo antes da fusão, entretanto, Mboya não hesita em apontar o dedo àqueles que em breve seriam seus correligionários:

o tribalismo constitui uma das diferenças básicas entre a KANU e a KADU, e talvez seja a origem dessas organizações. [...] A diferença entre a KANU e a KADU é a seguinte: enquanto a KANU admite que os sentimentos tribais existem, mas afirma que podem ser eliminados mediante uma liderança hábil e uma ação positiva, a KADU exagera a importância dos mesmos a fim de manter vivo o tribalismo (MBOYA, 1965, p. 99)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Para uma discussão da representatividade dos dois partidos em termos étnicos e as implicações disso para o processo político queniano, ver Ndegwa (1997, p. 599–616).

De forma semelhante, Nkrumah denuncia seus oponentes, aproximando-se, por um lado, de Mboya em seu julgamento de que o baixo nível geral de escolarização de seus concidadãos tornava-os suscetíveis a manipulações políticas, e, por outro, de Sékou Touré, ao queixar-se da pouca racionalidade envolvida no debate público:

Em um país que acaba de emergir do jugo colonial, há muitos males a endireitar, muitos problemas a resolver. [...] O fim da administração colonial em Gana nos deixou, além do mais, com um baixo nível de educação entre o grosso da população, e sem um sistema de educação universal. Um público como esse é facilmente presa de políticos inescrupulosos. É vulnerável a apelos demagógicos e prontamente explorável pela eloquência que emerge das emoções mais que da razão. Não foi difícil para a oposição descobrir terreno de insatisfação no qual plantar as sementes do ressentimento e da mágoa. Em Acra, eles trabalharam os sentimentos tribais do povo ga e os relacionaram à falta de moradias. Encorajaram a formação da Ga Shifimo Kpee, uma organização estritamente tribal, em nossa capital, que estava rapidamente se tornando cosmopolita; eles fomentaram o separatismo em Axânti e a dissensão no norte (NKRUMAH, 1963, p. 72).

Seja o Estado ou o partido o agente responsável por orientar a construção da nação, o certo é que pareceu necessário a seus dirigentes incorporar em documentos formais o opróbrio da etnicidade como instrumento político ou como recurso identitário da ação social coletiva, em nome do igualitarismo. No limite, o ferrenho ataque ao “tribalismo” por parte dos grupos ou atores no poder era um recurso de mobilização a favor da implantação de regimes de monopartidários, que chegaram a ser

a regra no continente africano na segunda metade da década de 1960.<sup>25</sup> Nesse sentido, a condenação do tribalismo vinha acompanhada de apelos à união de toda a população do novo país sob o partido no poder, que passava a representar (e a neutralizar no seu interior) toda a multiplicidade empírica encontrada dentro das fronteiras. Políticas específicas deveriam ser encampadas para que as particularidades internas, incluindo-se aí o pertencimento étnico, convergissem para o projeto nacional dominante. Por exemplo, no documento que escreveu para orientar a comissão responsável pela instituição do regime de partido único no Tanganica, em 1964, Nyerere especifica:

A nação do Tanganica é inalteravelmente contrária à exploração de um homem por outro, de uma nação por outra, ou de um grupo por outro. É responsabilidade do Estado, portanto, exercer um papel ativo na luta contra o colonialismo onde quer que ele exista, e trabalhar para a unidade africana, para a paz mundial e para a cooperação internacional na base da igualdade e da liberdade humanas.

Em persecução a esses princípios certas políticas públicas devem necessariamente fornecer o escopo da atividade política, econômica e social:[...]

(ii) Não deve haver discriminação alguma contra qualquer cidadão do Tanganica com base em raça, tribo, cor, sexo, crença ou religião. Temporariamente, isso não deve impedir que o governo ou qualquer outra autoridade apropriada tome medidas para corrigir quaisquer desigualdades que resultem de discriminação passada com base em qualquer um desses critérios.

(iii) Não deve haver propagação de ódio contra grupos, nem de qualquer política pública que faça

<sup>25</sup> Um bom estudo, feito em 1972, dos regimes de partido único na África é Silveira (2004); cf. Benot (1981).

emergir sentimentos de desrespeito por qualquer raça, tribo, sexo ou religião (NYERERE, 1967, p. 261-263).

Nkrumah também, ao avaliar sua própria atuação à frente do governo de Gana, faz questão de frisar:

Meu governo aprovou uma Lei de Impedimento de Discriminação para lidar com o controle dos partidos políticos baseados em afiliações tribais ou religiosas. Seu título completo era “Uma lei para proibir organizações fazendo uso de propaganda racial ou religiosa em detrimento de qualquer outra comunidade racial ou religiosa, ou se envolvendo com tal propaganda, ou assegurando a eleição de pessoas em função de suas afiliações raciais ou religiosas, e para outros propósitos relacionados” (NKRUMAH, 1963, p. 74).

A caracterização da oposição como tribal ou tribalista e, principalmente, como uma quinta-coluna neocolonial foi, como vimos, a regra geral adotada pelos atores políticos que haviam ascendido ao poder nos novos países africanos, tanto naqueles que transitaram para um regime de partido único quanto naqueles que permaneceram multipartidários, mas impuseram limites para a expressão político-partidária da oposição, como no caso acima. Porém, é importante destacar que nos novos Estados variaram de modo bastante acentuado as práticas administrativas com relação às autoridades “tribais” (os “chefes” e a instituição denominada de “chefia” ou “chefatura”). Desde já, parece claro que os nacionalistas que não punham em causa imediata a continuidade dos interesses econômicos vigentes durante a colonização tendiam a optar pela preservação das formas de autoridade existentes, mesmo quando se reconhecia a incapacidade da

tradição para lidar com os problemas contemporâneos e se afirmava a necessidade de um processo modernizador, como faz Tshombe:

Não é preciso renegar a tradição mas não devemos fazer dela um refúgio[,] antes fazer dela o ponto de partida de uma evolução controlada. Recomendo a obediência aos chefes tradicionais que são os que estão em melhores condições de compreender e guiar as aspirações das massas. Não acredito que a ordem seja[,] como se diz, um freio ao desenvolvimento. Penso[,] pelo contrário, que é uma boa estrutura que poderá permitir o início do desenvolvimento sobre o plano regional (TSHOMBÉ, 1976, p. 39).

São paradigmáticos, nesse sentido, os casos do Uganda – em que o rei do Buganda, entidade política anterior à colonização que abrangia a maior parte do território colonial, tornou-se o primeiro Presidente do país independente – e da Costa do Marfim – em que os chefes, segundo Onésimo da Silveira (2004, p. 94), “são tanto os organizadores principais, como o canal mais importante dos movimentos populares”, o que não é percebido “como utilização do poder tradicional enquanto tal mas, pelo contrário, como meio de neutralizá-lo e modernizá-lo”.

Mas, por outro lado, nem todos os nacionalistas interessados em reformar as bases econômicas coloniais lançaram-se em uma guerra sem quartel contra essas autoridades – ao contrário, muitos buscaram seu apoio na construção da luta anticolonial e na consolidação do pós-independência. Cabe lembrar a proposta de Lumumba de reservar às “chefaturas tribais” um lugar de honra nas instituições do Estado independente, ou a acusação de Nkrumah de que a política colonial procurava indispor os chefes e seus liderados. Mas haveria outros exemplos. Quando cinco deputados africanos eleitos foram convidados a participar do ministério do governo

de transição do Tanganica, em 1959, Nyerere ocupou a tribuna do conselho legislativo para dizer:

Temos um [único] movimento nacionalista, forte, apoiado por todas as tribos. Não é um movimento nacionalista surgido de uma associação tribal que começou a engolir outras tribos para crescer. Não, senhor. Completamente desvinculado da tribo, é verdadeiramente um movimento nacionalista, apoiado por todas as tribos do país, apoiado pelos Chefes (NYERERE, 1967, p. 68).

Também Nkrumah, já há cinco anos no governo de Gana, considerava:

No âmbito de uma sociedade que se prepara para o salto do atraso pré-industrial para o desenvolvimento moderno, há forças tradicionais que podem impedir o progresso. Algumas destas devem ser firmemente cortadas em suas raízes, outras podem ser retidas e adaptadas para as novas necessidades que se apresentam. O lugar dos chefes está tão entretecido na sociedade ganense que sua erradicação forçada abriria fendas no tecido social as quais poderiam vir a se mostrar tão dolorosas quanto a retenção de outras tradições mais incapazes de se adaptar. [...] Estou perfeitamente consciente do corpo de opinião que vê a chefatura como um anacronismo, mas, sendo possível ao *asantehene* aconselhar os chefes no Conselho de Estado de Kumasi “a mudar de acordo com os tempos”, penso que estamos plenamente justificados em nossa decisão de manter a tradição (NKRUMAH, 1963, p. 83-84).

Certamente, em alguns desses casos a proposta de uma aliança (ou, quando menos, de uma trégua) feita às autoridades africanas “tribais” ou “tradicionais” era uma manobra tática para ganhar tempo e reduzir a oposição aos projetos de transformação social que estavam via de regra associados a ambiciosos programas de reestruturação econômica. Mas é preciso perceber, para começar, que, sob o rótulo da “chefia”, escondia-se uma enorme gama de situações muito distintas entre si. O *asantehene*, por exemplo, era um título investido de enorme autoridade judiciária, militar e religiosa antes da conquista britânica. Desde seu trono de ouro em Kumasi, ele provia os destinos de toda a Confederação Axânti, assistido – e limitado, naturalmente – por um Conselho de Estado composto por uma aristocracia de corte. A derrota no campo de batalha diante dos britânicos e seus aliados locais não implicou o fim do título, nem da estrutura administrativa do Estado, apenas sua adaptação à nova realidade colonial, especialmente no campo fiscal. Nos primeiros trinta anos de dominação, o rei derrotado viveu exilado nas ilhas Seicheles; após sua morte, a sucessão seguiu seu caminho normal (uma eleição dentro da linha materna), sob o olhar atento dos britânicos. Nesse caso, uma camada social reteve durante o período colonial seu favorecimento em relação ao conjunto da população do antigo território axânti – bem como a maior parte de sua legitimidade de falar em nome de seus súditos. Por outro lado, a intervenção da potência colonial sobre a estrutura política anterior à conquista e, principalmente, sobre a nomeação dos incumbentes, podia ser, como efetivamente foi em muitos casos, muito mais drástica – embora, mesmo nas colônias em que o modelo administrativo se orientava para a chamada “administração direta”, algum nível de autoridade em mãos de africanos sempre persistiu, com maior ou menor interferência da administração colonial, especialmente nos níveis mais locais, como a

aldeia ou um conjunto de aldeias<sup>26</sup>. Um bom contraponto ao exemplo de Axânti, em Gana, é fornecido por Sékou Touré:

Os verdadeiros chefes, os chefes tradicionais não existem mais na Guiné desde a ocupação. Eles foram substituídos por “pessoas confiáveis”: antigos *boys* de governadores, antigos ordenanças, portanto não mais que meros aventureiros. Os chefes tornados agentes da exploração colonial não podiam se impor a não ser pelo medo que inspiravam sob a santa proteção da administração colonial (TOURÉ, 1966, p. 62).

De uma situação a outra, parece haver tanto uma preocupação com a legitimidade dessas autoridades (e o apoio político que elas podiam mobilizar, para o bem ou para o mal) quanto com o grau de sua vinculação ao sistema colonial ou, num outro nível, à economia colonial de exportação de matérias-primas e importação de capital que a antiga potência desejava a todo custo preservar após a emancipação política. Nesse caso, importava o quanto os “chefes tradicionais” correspondiam, em cada caso, aos mais bem-sucedidos dentre os pequenos e médios proprietários rurais africanos, ou dentre os empreendedores locais nos ramos do comércio interno (eram esse os casos respectivamente da Costa do Marfim e do Katanga secessionista).

As chefias “tradicionais”, em conjunto com os proprietários rurais e os empreendedores africanos mais bem-sucedidos, tinham ainda uma outra prerrogativa: seus filhos tinham acesso diferenciado à educação de padrão europeu, fosse por conseguirem acumular riqueza suficiente para

<sup>26</sup> Sobre a distinção tipológica entre administração direta e indireta, ver Betts (2010). Tratando-se de tipos, nunca é demais lembrar, muito raramente se podem encontrar situações concretas que se enquadrem plenamente num ou no outro. As implicações mais amplas da generalização da administração indireta como método de governo na África foram examinadas por Mamdani (1996).

investir na formação superior de seus herdeiros na Europa ou nos Estados Unidos, fosse pela política educacional encampada pela administração do território colonial em questão. Não é por acaso que alguns dos nacionalistas citados nesta seção são filhos de chefes; muitos dos trabalhadores não braçais africanos, principal camada social a fornecer quadros dirigentes às organizações nacionalistas, também o eram. Sem lugar para dúvida, este é um aspecto que precisa ser levado em conta nas análises sobre os partidos políticos que chegaram ao poder com as independências. Não eram a emanção de todo o povo, como queriam seus porta-vozes, muito menos atores institucionais idealistas operando transformações sociais num plano abstrato, orientados apenas por um projeto modernizador e, supostamente por isso mesmo, emancipatório. Longe disso, eram uma composição de interesses sociais específicos, e muitas vezes conflitantes. Suas propostas, suas realizações e seus fracassos devem ser avaliados em função dessa relação de forças. Longe de se mostrar como uma oposição inexorável entre os representantes da tradição e da modernidade, como o senso comum e como os órgãos de comunicação de massa muitas vezes a retratam, a África das independências foi um espaço complexo de lutas políticas, projetos divergentes e elaborações conceituais criativas, em que todos os envolvidos, na política tanto quanto na análise jornalística e acadêmica, estavam de uma forma ou de outra sob os efeitos de uma poderosa injeção modernizadora.

## REFERÊNCIAS

---

AFIGBO, Adiele Eberchukuwa. Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. In: BOAHEN, Albert Adu (org.). *África sob dominação colonial: 1880-1935*. 2. Brasília: Unesco, 2010. p. 567-589. (História geral da África, VII).

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). *Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África*. Mangualde: Pedagogo; Luanda: Mulemba, 2014. (Reler África).

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APTHORPE, Raymond. Does Tribalism really matter? *Transition*, n. 37, p. 18-22, 1968.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). *Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.

BENOT, Yves. *Ideologias das independências africanas*. Luanda: INALD, 1981. 2 v.

BETTS, Raymond F. A dominação europeia: métodos e instituições. In: BOAHEN, Albert Adu (org.). *A África sob dominação colonial: 1880-1935*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 353-375. (História geral da África, VII).

CHABAL, Patrick. Lusophone Africa in historical and comparative perspective. In: CHABAL, Patrick; BIRMINGHAM, David; FORREST, Joshua *et al.* *A history of Postcolonial Lusophone Africa*. Bloomington: Indiana University, 2002. p. 1-134.

CHATTERJEE, Partha. A nação em tempo heterogêneo. In: CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: Edufba, 2004.

CHATTERJEE, Partha. *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?* 2. ed. Minneapolis: University of Minnesota, 1995.

COOPER, Frederick. *Africa since 1940: the past of the present*. Cambridge: Cambridge University, 2002. (New approaches to African history).

ELAIGWU, J. Isawa. Construção da nação e evolução das estruturas políticas. *In*: MAZRUI,

Ali; WONDJI, Christophe (org.). *África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 519–563. (História geral da África, VIII).

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Vozes da África - conteúdos e continentes: raízes intelectuais do nacionalismo africano das independências. *In*: OLIVEIRA, Gledson Ribeiro de; RAMOS, Jeannette Filomeno Pouchain; OKOUDOWA, Bruno (org.). *Cá e acolá: experiências e debates multiculturais*. Fortaleza: EdUFC, 2013. p. 178-201.

GODELIER, Maurice. O conceito de tribo: crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da Antropologia? *In*: GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*, Lisboa: Edições 70, 1973. p. 134-138.

HOUNTONDJI, Paulin J. (org.). *O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea*. Mangualde: Pedago; Luanda: Mulemba, 2012. (Reler África).

KAUNDA, Kenneth D. *Une politique pour l'homme en Afrique: lettres adressées au Pasteur Colin Morris*. Paris: Les Bergers et les Mages, 1970.

LUMUMBA, Patrice Émery. Address to Congolese youth, August, 1960. *In*: *Patrice Lumumba: fighter for Africa's freedom*. Moscow: Progress, 1961. p. 33-36. Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/africa/lumumba/1960/08/youth.htm>. Acesso em: 4 jul. 2012.

LUMUMBA, Patrice Émery. Statement at the closing session of the Belgo-Congolese Round Table Conference, February 20, 1960. *In*: *The Belgo-Congolese Round Table Conference*. Bruxelles: C. Van Cortenbergh, 1960. p. 43-44. Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/africa/lumumba/1960/02/statement.htm>. Acesso em: 4 jul. 2012.

MAFEJE, Archie. The ideology of “tribalism”. *The Journal of Modern African Studies*, v. 9, n. 2, p. 253–261, 1971.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University, 1996. (Princeton studies in culture/power/history).

MAZRUI, Ali; WONDJI, Christophe (org.). *África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010. (História geral da África, VIII). Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190256POR.pdf>.

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

MBOYA, Tom. *Libertad y futuro*. Barcelona: Ariel, 1965. (Nuestro siglo por dentro).

MERCIER, Paul. On the meaning of “tribalism” in Black Africa. In: VAN DEN BERGHE, Pierre L. (org.). *Africa: social problems of change and conflict*. San Francisco: Chandler, 1965. p. 483-501.

MKANDAWIRE, P. Thandika (org.). *African intellectuals: rethinking politics, language, gender, and development*. New York: Zed, 2005. Disponível em: <http://site.ebrary.com/id/10231458>. Acesso em: 7 fev. 2017.

MUDIMBE, Valentin Y. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde: Pedago; Luanda: Mulemba, 2013. (Reler África).

NDEGWA, Stephen N. Citizenship and ethnicity: an examination of two transition moments in Kenyan politics. *The American Political Science Review*, v. 91, n. 3, p. 599-616, 1997.

NKRUMAH, Kwame. *A luta de classes em África*. 2. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1977. (Cadernos livres, 10).

NKRUMAH, Kwame. *Africa must unite*. London: Panaf, 1963.

NKRUMAH, Kwame. *Consciencism: Philosophy and ideology for decolonization*. [New York]: Modern Reader, 1970.

NKRUMAH, Kwame. *Revolutionary path*. New York: International Publishers, 1973.

NKRUMAH, Kwame. *Towards colonial freedom: Africa in the struggle against world imperialism*. London: Heinemann, 1962.

NYERERE, Julius K. *Freedom and unity, Uhuru na Umoja: a selection from writings and speeches, 1952-1965*. London: Oxford University, 1967.

RANGER, Terence O. A invenção da tradição na África colonial. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence O. (org.). *A invenção das tradições*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 219-269.

SENGHOR, Léopold Sédar. O caminho africano do socialismo. In: *Um caminho do socialismo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1965, p. 78–112.

SILVEIRA, Onésimo. África ao sul do Sahara: sistemas de partidos e ideologias de socialismos. Lisboa: África Debate, 2004.

TOURÉ, Ahmed Sékou. *La Guinée et l'émancipation africaine: l'action politique du Parti Démocratique de Guinée*. Paris: Présence Africaine, 1959.

TOURÉ, Ahmed Sékou. *L'Afrique et la révolution*. Paris: Présence Africaine, 1966.

TSHOMBÉ, Moisés. *Auto-biografia de quinze meses no governo do Congo*. Lisboa: Galeria Panorama, 1976.

WITTE, Ludo de. *The assassination of Lumumba*. 2. ed. New York: Verso, 2002.