

CAPOEIRA



REVISTA DE HUMANIDADES E LETRAS

ISSN: 2359-2354

Vol. 9 | Nº. 1 | Ano 2024

Editores

Dr. Pedro Acosta-Leyva.

Dra Juliana Barreto Farias.

Site/contato

<https://revistas.unilab.edu.br/>

Email: leyva@unilab.edu.br

Email: julianafarias@unilab.edu.br

**A importância da endogeneidade e das africanidades no Ensino crítico da História:
O elo que faltava entre o pós-Colonialismo e a pós-Libertação**

Nardi Sousa¹

Resumo: O artigo procura responder ao apelo da experiência local no processo de exame, classificação, rearranjo, que significa a endogeneidade, i.e., discursos e experiências ontológicas africanas. Dialoga com o pós-colonialismo, complementando-se com a perspectiva pós-libertação, que comunica, por sua vez, bastante bem com as contribuições teóricas produzidas em África e na diáspora. Procurou-se fazer uma desconstrução vigilante que, até certo ponto, advém da tradição de algumas escolas africanas como Ibadan, Dar Es Salaam e Dakar. O diálogo com a africanidade e endogeneidade agrega contribuições teóricas de alguns pensadores africanos sobre a situação (passada e presente) do continente, procurando recuperar a “criatividade endógena” na abordagem dos assuntos africanos, trazendo para a discussão a importância daquilo que chamamos de *agenda(s) de libertação*.

Palavras-chave: Pós-libertação. Pós-colonialismo. Agendas de libertação.

¹ Doutor Em Ciências Sociais, Professor na Universidade de Santiago (Cabo Verde), email: nardi.sousa@us.edu.cv
Orcid (<https://orcid.org/0009-0008-8373-8743>)

The Importance of Endogeneity and Africanities in the Critical Teaching of History: The Missing Link Between Post-Colonialism and Post-Liberation.

Abstract: The article seeks to respond to the appeal of local experience in the process of examination, classification, rearrangement, which signifies endogeneity, i.e. African ontological discourses and experiences. It dialogues with post-colonialism, complementing the post-liberation perspective, which in turn communicates quite well with the theoretical contributions produced in Africa and the diaspora. A vigilant deconstruction was sought, which to a certain extent comes from the tradition of some African schools such as Ibadan, Dar Es Salaam and Dakar. The dialogue with Africanity and endogeneity adds theoretical contributions from some African thinkers on the situation (past and present) of the continent, seeking to recover "endogenous creativity" in the approach to African issues, bringing to the discussion the importance of what we call the liberation agenda(s).

Keywords: Post-liberation. Post-colonialism. Liberation agendas.

1. Epistemologias dos Autóctones ou Conhecimentos “Escondidos”

Numa perspectiva psicanalítica, a luta contra o colonialismo é também uma luta para des-alienação mental do colonizado, para recuperar a sua autoestima. Neste aspecto, Fanon (1975) destacou-se, investigando os efeitos profundos do colonialismo no colonizado, o que obrigou a um *Auto empoderamento*, lutando contra a inferioridade. A luta começa pela descolonização mental.

Cheik Anta Diop (2014) defende que os intelectuais devem estudar o passado não para nele se comprazer, mas para dele extrair lições ou, ainda, para se afastar dele em conhecimento de causa, caso seja necessário.

Os povos que viveram durante muito tempo na sua terra natal foram moldados de forma duradoura pelo ambiente social. É possível recuar até este molde primitivo sabendo identificar as influências estrangeiras que se sobrepuseram. Não é indiferente para um povo entregar-se a uma investigação desta natureza, a um tal reconhecimento de si próprio; isto porque, ao proceder desta forma, o povo em causa apercebe-se daquilo que é sólido e válido nas suas próprias estruturas culturais e sociais, no seu pensamento em geral; para além disso, dá conta daquilo que existe de frágil nestes últimos e que, por conseguinte, não resistiu ao tempo. Aquele descobre a amplitude real dos seus empréstimos, **pode agora definir-se de modo positivo partindo de critérios endógenos não imaginados, mas reais.** Possui uma nova consciência dos seus valores e pode agora definir a sua missão cultural, não de modo entusiástico, mas de maneira objectiva; porque apreende

melhor os valores culturais que está mais apto, tendo em conta o seu estado de evolução, a desenvolver e a proporcionar aos outros povos (DIOP, 2014).

Diop teve a preocupação de propor a uma nova geração de «literatos» uma «abordagem científica rigorosa», à qual, doravante, seria necessário submeter às realidades dos seus mundos (i.e., do mundo negro). Isto não significava uma «indigenação» da verdade científica, como diria Jean-Marc Ela (2014), “mas alcançar uma verdadeira emancipação da razão que, na África negra, deve ousar tecer julgamentos por si própria – tal como apregoara Kant na época das Luzes – libertando-se de todas as formas de tutela a fim de sair de um estado de minoria intelectual”.

Nesta senda, Amílcar Cabral iniciou uma reflexão que foi aprofundada por Archie Mafeje; apesar deste, *ab initio*, ter-se afastado um pouco do conceito de “cultura” e “sociedade”, que considera muito vago, quando decidiu interrogar a antropologia enquanto disciplina e contestar os poderes em virtude dos quais ela pretende estudar o “outro” como “objeto do passado” e a sua pretensão de abordar o presente “sem fazer distinção injusta entre os sujeitos do terceiro mundo e dos países imperialistas”.

Mafeje (2001) recorre ao termo “formação social” interlacustre como síntese das suas explorações teóricas e ideológicas anteriores e *banco de ensaio*, para as suas ideias desconstrutivistas, primeiro, distanciando-se do conceito de “cultura” como categoria de análise que foi empregada na antropologia. Isso explicava-se pelo facto de o conceito não ter fronteiras, porque estava muito espalhado no espaço, nomeadamente em situação de melhor comunicação; e por esta razão, ele não podia ser utilizado como categoria de designação na análise social. Em seguida, recusou empregar o conceito de “sociedade” pelas mesmas razões, elaborando a teoria de análise dos *reinos interlacustres* da África Oriental, pois ele conseguia ver “sociedades” dentro de sociedades.

A sua análise da etnografia dos reinos interlacustres deu lugar a uma “teoria das formações sociais” desses reinos, apoiando-se num método discursivo que assentava nas *histórias locais* com uma poderosa força interpretativa que emanava das epistemologias dos autóctones e dos seus “*conhecimentos escondidos*”.

Com base nesta teoria, ele defendeu que os pastores que se encontram nos dez reinos da região interlacustre, que tinham ao mesmo tempo tendências segmentais e centralizadoras, contestaram a noção segundo a qual os reinos foram “invadidos” pelos pastores Hamitas construtores de impérios, vindos do Egito pré-dinástico. Em lugar disso, ele reconstruiu uma história da sua “formação social” que

assentava nos processos locais de acção política fundada numa etnografia detalhada onde convergiam ao mesmo tempo os pastores e as comunidades sedentárias. (NABUDERE, 2008, p.8)

A partir daí, Mafeje pode contestar inteiramente a comunidade pastoral particular vinda do Norte com bovinos de longos cornos, associada ao povo Hima/Tutsi enquanto grupo racial com características políticas especiais para introduzir um novo sistema político. As suas pesquisas demonstraram que se podia encontrar este tipo de gado na Serra Leoa, ao longo do rio Níger, e no extremo sul da Namíbia. Ele indicou que os agricultores Bantu autóctones e os povos babilônicos tinham uma tradição de pastores e que, por conseguinte, o processo de formação do Estado no império do Bunyoro apenas se podia compreender em termos de relações sociais dialéticas e de interações que se desenvolveram entre os dois modos de produção de existência.

Mafeje elaborou a sua teoria da etnografia² das formações sociais africanas explicando que, enquanto unidades de análise, as suas “formações sociais” não estavam definidas segundo a sua *etnicidade*, mas segundo os seus “modos de organização”; por conseguinte, não interessava muito saber que indivíduos pertenciam a uma determinada formação social, mas antes “o que eles realmente faziam nos seus esforços para se afirmarem”.

Para chegar a esse método de concetualização, Mafeje tentou abandonar os antigos conceitos antropológicos, bem como os conceitos marxistas, escolhendo a “formação social” como unidade de análise e renunciando aos conceitos de “cultura” e “sociedade”. Ele interroga o seu próprio conceito de “formação social” e de “etnografia”. Ele preferiu o conceito de “formação social” como sinónimo de “expressão de modelo económico e de modelo de poder”. Para ele não se podia recorrer a um conceito abstrato como “modo de produção” para designar a “mesma realidade social concreta que eles devem explicar”. Considera que o emprego do conceito “modo

² O seu conceito de etnografia era radicalmente diferente do dos teóricos do Norte ou dos antropólogos clássicos. As análises de Mafeje e Peter Rigby, que fizeram pesquisas sobre os Masai da Tanzânia recorrendo a uma abordagem fenomenológica marxista, demonstraram que a relação orgânica entre pessoas que têm modos de existência e culturas diferentes deve esclarecer qualquer análise de sociedade enquanto processo dialético de relações sociais e económicas. É preciso demonstrar que a formação social que se produz historicamente resulta dessas relações sociais orgânicas e de acções políticas. E apenas um estudo etnográfico detalhado permite lá chegar, e não construções ideológicas *a priori*. Convém notar que Mafeje não é marxista, dialogou com Marx, como Amílcar Cabral fez no passado. São autores que foram para além de Marx, até porque o Marx clássico não se aplica à África ("Povos sem história", lutas de classe, etc) e Cabral mostrou isso na Tricontinental de Havana com o Texto "A Arma da Teoria". Partiram de algumas contribuições de Marx e 'localizaram' os seus estudos em terrenos africanos, assim como dialogaram com outras referências. E mesmo que ele tenha tomado Marx num certo período, as pesquisas no terreno 'obrigaram-no' a abandoná-lo, ou a reformulá-lo.

de produção”, usado por Balibar e Samir Amin, tinha um referente organizacional onde a economia e a política jogavam um papel determinante, e que podia ser subsumido sob o conceito de “poder”.³

Foi assim que o estudo dos reinos interlacustres se tornou uma série de “formações sociais em transformação”, que se cruzaram de tal modo que o estudo explicava como esses reinos independentes se teriam tornado uma formação social ou um Estado se não tivesse havido a intervenção colonial. A expressão “formações sociais” na perspectiva de Mafeje comportava “modelos renováveis em função da natureza das forças sociais e políticas que intervêm, quer sejam internas ou externas” (MAFEJE, 2001, p. 62).

Os seus textos, que ele mesmo classifica como sendo de etnografia, são determinados do ponto de vista social e histórico, podendo ser escritos e modificados pelas mesmas pessoas ao longo do tempo;⁴ ou textos semelhantes poderiam ser escritos por pessoas com uma base cultural diferente em condições análogas. Por conseguinte, o “contexto” é mais fundamental para a sua codificação.

Os conhecimentos etnográficos detalhados ajudam-nos a evitar as interpretações mecanicistas (...) a título de exemplo, constatamos que os nomes “tribais” serviam não para identificar tribos, mas para designar categorias de estatutos nas formações não tribais, como “bairru” e “Batutsi”. Para além disso, as informações etnográficas mostraram que contrariamente aos estereótipos segundo os quais os pastores eram os fundadores dos reinos da região interlacustre, nem os pastores, nem os agricultores se podem atribuir este mérito. Do mesmo modo, as informações etnográficas impedem-nos de tratar a pecuária e a agricultura como coisas à parte. Os reinos resultavam de uma síntese dinâmica de elementos sociais tirados dessas duas tradições e os modos de existência em vigor no seu seio serviam-lhes de alternativas politicamente controladas [...]. Essas des-cobertas permitem-nos produzir códigos mais objectivos e colocar numa óptica adequada as complexidades históricas e etnográficas das sociedades africanas (MAFEJE 2001, p. 62).

A diferença entre a “etnografia” de Mafeje e a antropologia colonial e a etnologia imperial é de ordem epistemológica. A antropologia colonial e a etnologia imperial serviram para classificar

³ Para “equilibrar” o conceito marxista de modelo económico, inventou o que teria sido o “exemplo de poder”, mas esta invenção revelou-se demasiado ‘*desajeitada*’ do ponto de vista linguístico. Assim, decidi a favor do “modelo de poder”, o que, na realidade, era incompatível com a demarcação marxista entre “estrutura” e superestrutura”. Acabou por adotar a expressão “formação social” como unidade de análise por excelência. (MAFEJE, 2001, p. 62).

⁴ A perspectiva dos ‘textos históricos’ de Mafeje assemelha às de Miller (1995) no que concerne à possibilidade destes serem mudados ao longo do tempo.

as sociedades humanas segundo as suas características fundamentais. Essas abordagens recusaram aos “objetos” colonizados o conhecimento de si próprios, pois eles eram considerados “primitivos” e “retrógrados”. A “etnografia” de Mafeje era um produto acabado de textos sociais que foram escritos pelas próprias populações enquanto produtoras de conhecimentos. Nesta abordagem, o investigador apenas estuda os textos das populações a fim de poder decodificá-los e torná-los compreensíveis para os outros investigadores enquanto interpretações sistematizadas de “conhecimentos” existentes, mas “escondidos”.

Verifica-se uma ruptura filosófica com os “contrários dialéticos” dualistas inerentes à antropologia colonial, se bem que em vez da antropologia “sujeito/objeto” do colonizador, “nós” e “eles”, dá-se uma “síntese” ou uma “convergência” de elementos sociais tirados, no caso dos reinos interlacustres, das suas tradições de pastores e de agricultores para estar em correlação num todo representado pela existência do reino.

Mafeje tinha descoberto uma nova epistemologia por detrás dos “conhecimentos escondidos”, que conseguiu extrair graças a uma abordagem “etnológica” ou aquilo que ele chama “conhecimento etnológico”. Neste sentido, considera que trouxe um novo estilo de pensar, um “método discursivo”, que pode estudar os textos das populações para os decodificar e torná-los compreensíveis para os outros investigadores como interpretações sistematizadas de “conhecimentos” existentes, mas “escondidos”.

Podemos notar que o Ocidente não teorizou as lutas, as dinâmicas e os movimentos (de libertação) que estavam a surgir no hemisfério sul. As escolas de pensamento ocidentais que poderiam ter-se interessado por isso foram identificadas por Mafeje (2008) como duas tradições principais que remontam ao século XIX: o *idealismo* e o *materialismo*, que, como ele diz, são chamados, hoje, de liberalismo e marxismo. A primeira dessas duas tendências é hegemônica. Para se falar da questão da cultura e desenvolvimento em África, Mafeje considera que é preciso identificar as escolas de pensamento ocidentais pertinentes (SOUSA, 2015):

- ✓ A *Escola da Modernização* (W.E. Moore, N.J. Smelser, B.F. Hoselitz; E.M. Rogers, D. McLeland, etc), com sociólogos que ele chama de “economistas institucionais”, da teoria das “opções de valor” de Talcott Parsons, que, na obra *The Social System* (1948), estabelece um modelo que comporta dois pólos ou opostos binários, a *modernidade* e o *tradicionalismo*, o que implica o modelo de *desenvolvimento linear*.

- ✓ Antropólogos Culturais da América do Norte, sobretudo a Escola de Chicago (Robert Redfield; Oscar Lewis). Para esses, a sociedade tradicional primitiva combinava evidentemente com as “culturas atrasadas”/“pequenas tradições”, opondo-se estas últimas às “culturas avançadas”/“grandes tradições” que caracterizam as sociedades industriais modernas.
- ✓ A *Escola dos evolucionistas tecnológicos*, ou escola dos evolucionistas tecnológicos de Colúmbia (Marvin Harris e George Foster, ainda C.E. Ayres, K. Baldwin, R. Manners, E. Service e Louis Junder). Defendem que os valores sociais entram em duas categorias principais: *valores cerimoniais* e *valores instrumentais*. A primeira é característica das sociedades tradicionais (contra a experimentação); e a segunda é típica das sociedades modernas (que encorajam a experimentação e a inovação tecnológica).
- ✓ A quarta escola é o *marxismo*, que se opõe às precedentes. Apesar de o marxismo distinguir a superestrutura (racionalizações filosóficas e legais, ideologias sociais, formas e crenças culturais) e a infraestrutura (conjunto de forças materiais e produtivas), são estas últimas que jogam um papel determinante. No marxismo, o conceito de “cultura” não é muito aprofundado.

Para ele, o marxismo provém do racionalismo europeu e se revela inapto para tratar o que se percebe como aspectos subjetivos da existência social. Privilegia os aspectos materiais.⁵ A civilização ocidental moderna é a primeira a ter tentado homogeneizar a cultura. É uma tentativa empobrecedora. É preciso conhecer a fundo a dinâmica da cultura africana no seu contexto contemporâneo. Conforme Mafeje, “a África, sendo o continente mais afetado pelo imperialismo intelectual e cultural, encontra-se numa luta contra a mais terrível crise de desenvolvimento de todos os tempos” (MAFEJE, 2008, p. 65).

Considera ainda que, nas mãos dos intelectuais negros modernos, a africanidade tornou-se em qualquer coisa de maior que um simples estado de ser social e espiritual. Ela se tornou numa *ontologia penetrante*, percorrendo o espaço e o tempo. Em vez de se limitar aos africanos do continente, ela se alarga a todos os negros de origem africana da diáspora, em particular aos afro-americanos. Inevitavelmente, ela adquiriu conotações racistas, precisamente porque é uma resposta ao racismo e à dominação dos brancos, sobretudo na América.⁶

⁵ Isso é interessante, dado que Amílcar Cabral, como poderemos ver mais à frente, rompe com o marxismo ortodoxo, que não servia para analisar os povos africanos “sem história”.

⁶ Isto pode ir ao encontro das críticas que Fanon, Appiah e Gilroy fazem à narrativa do *muntu*.

2. Endogeneizar as Ciências Sociais, sobretudo a Antropologia

Foi preciso efetuar excursões ao passado, “regresso à fonte”, voltando também aos inícios da civilização egípcia no Vale do Nilo, e decifrar as cosmologias e os mitos das origens africanas. É a sobrevivência da tradição “*justificacionista*”. Neste sentido, destacam-se pesquisadores como Cheik Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Kwesi Prah, Paul Hountondji e Valentim Mudimbe, que procuram a essência da África, por oposição às imagens falsas que foram impostas ao continente por outros (europeus e americanos). O ponto de apoio é a história e os apoios culturais das sociedades africanas contemporâneas.

Para Mafeje, essa insistência na africanidade é inspirada pelas lutas políticas e ideológicas para uma segunda independência em África ou uma renascença africana. Tem mais relação com a metanacionalismo do que com raça e cor. De acordo com Cabral, “a africanidade é a afirmação de uma identidade que foi negada; é uma rebelião pan-africanista contra o que é imposto do exterior, ou recusa dirigida por outros” (CABRAL, 1976^a, p. 113).

Em Yaoundé (1989) e Dakar (1991), os africanos lançaram o *slogan* pós-Antropologia, e alguns deles chegaram a declarar a morte da Antropologia. Falar do fim da Antropologia não significa a sua negação completa, mas, antes, a negação do seu legado funcional não histórico e da sua metodologia que recusava qualquer abordagem histórica. É que as tentativas de transformar a antropologia colonial vieram do “Norte” na forma de métodos modernistas ou pós-modernos que acarretaram a referência à “pós-antropologia”. Os africanos apelaram para a necessidade de se endogeneizar as ciências sociais nos congressos de antropologia africana (Houtondji, em 1933; e Mafeje, em 1996), recusando-se a aceitar a progressão europeia holista.

Os jovens antropólogos começaram a rejeitar os conceitos de “tribalismo” e “raça”, porque esses conceitos foram apropriados por grupos africanos, como os Masai e Hamitas, que se consideravam superiores aos seus vizinhos nilotas. Nesse sentido, “a mesma ‘teoria’ da superioridade racial dos Hamitas foi igualmente alargada para o Ruanda e para o Burundi onde os tutsis foram utilizados para dominar os hutus, de acordo com a recomendação de um outro antropólogo” (SHARAWY, 2006, p. 18).⁷

⁷ Muitos autores como Mafeje e Southhall refutaram a lenda dos Nilo-hamitas, que procurava estabelecer a inferioridade da raça negra; Galvier e sua esposa chefiam um estudo etnográfico que defendia que a história da

Para Mafeje, não era fácil separar as ciências sociais da ideologia e, caso os africanos tivessem escrito a sua história, os resultados teriam sido diferentes. Daí o apelo para estudar a motivação que se esconde por detrás desses escritos.⁸

Os europeus continuaram a insistir no termo “tribalismo”, apesar de os africanos não os utilizarem, fazendo somente menção aos termos “nação”, “povos” e “clã”. A antropologia britânica procurava sempre o tribalismo puro que correspondia à política do *indirect rule*. Veem sempre o tribalismo, mesmo que estejam a fazer um estudo sobre a vida urbana ou sobre a economia. A antropologia clássica definia tribos como comunidades autônomas que praticavam uma economia de subsistência com um comércio externo inexistente ou limitado. A limitação territorial, o isolamento político e econômico e a economia de subsistência já não se aplicam em situação de colonialismo. É neste sentido que Adesina diz que os antropólogos infringiam as suas próprias regras (ADESINA, 2008, p. 24).⁹

Para Mafeje, o *tribalismo* torna-se uma ideologia sem existência objetiva como se pretende. Torna-se uma espécie de falsa consciência de pretensos membros da tribo e uma aberração à qual recorre a elite enquanto explora “os membros da sua tribo”: é uma ideologia no sentido marxista do termo, mas também uma ideologia para os africanos que partilham a ideologia ocidental com os seus colegas no Ocidente. Com a mudança social, as populações pertencem muitas vezes mais à região do que à tribo. O conceito de região precede o de tribo. Por isso é que introduziu o conceito de “*características regionais*” para facilitar a situação dos elementos culturais numa sociedade alargada, assim como a compreensão das transformações de classes nessa sociedade.

Sabe-se que a primeira geração de etnógrafos europeus em África gerou um *corpus* considerável de materiais que se tornaram clássicos: tribo, clã, linhagem. Também recorreram a

África oriental não pode ser explicada, exceto por uma invasão de brancos caucasianos. «Cheik Anta Diop refutou igualmente a mitologia dos Hamitas, declarando que a afirmação segundo a qual os Dinka, os Shiluk, os Nuer ou os Massai tinham uma origem caucasiana significa defender que os gregos não eram brancos! Tais afirmações significavam “dizer que os Dinka ou os Massai eram diferentes das massas “primitivas” que os rodeavam. De facto, esses grupos têm uma história muito longa em África” (SHARAWY, 2006, p. 18).

⁸ Rejeitou-se a Escola de Seligman, que defende que os Hamitas pastores vieram por vagas de imigração do Cáucaso, passando pela África do Norte e pelo vale do Nilo. Essa escola chegou a essas conclusões das tribos animistas do Sudão nilótico, e a afirmação de que as misturas entre esses imigrantes superiores e os negros locais produziram os Masai e os Baganda, e mais tarde os Bahima Nkule, etc. Tais afirmações – segundo Rigby – foram transmitidas pelos discípulos e pelos colegas de Seligman, como Malinowski e Evans-Pritchard.

⁹ A mesma coisa acontece com o termo *bantu*. Quando se fala em línguas bantu, as 681 línguas que os linguistas referem como pertencentes ao subgrupo “bantoide” das 961 línguas do grupo Bénoué-Congo. Embora as línguas possam ter características linguísticas comuns, e que *bantu* signifique geralmente “os seres humanos” (Abantu IsiXhosa), nenhum grupo é auto-referencialmente “*bantu*”.

categorias opostas para a classificação: Estados acéfalos por oposição aos estados centralizados; sociedades patriarcais por oposição às sociedades matriarcais; sociedades pastoris contra as sociedades agrícolas, etc.¹⁰ Mafeje recorre ao conceito de modo de produção tributário, de Samir Amin (Citado por SOUSA, 2015, p. 92),

A oposição que eu propus, opondo o modo capitalista ao modo tributário, forma geral de todas as sociedades de classes avançadas pré-capitalistas é claramente exprimida, creio eu, pelo contraste entre a dominância do económico no primeiro (“a riqueza é fonte de poder”) e a do político no segundo (“o poder é fonte de riqueza”). Esta inversão radical traduz uma transformação qualitativa do sistema, interditando a análise das relações infraestrutura/superestrutura de uma maneira análoga nos dois sistemas.

Insiste numa compreensão clara da *experiência local*, que acaba por trazer uma melhor credibilidade e objetividade. Isso exige, do ponto de vista das ciências sociais, um processo aprofundado de exame, classificações e de rearranjo. Mafeje sempre foi contra a alteridade, procura a endogeneidade, em que “um ponto de vista intelectual decorrente de um enraizamento em condições africanas, uma centragem dos discursos e experiências ontológicas africanas enquanto base do trabalho intelectual de uma pessoa”. Para ele, qualquer conhecimento é antes de mais local, “o ‘saber universal’ não pode existir a não ser na contradição” (ADESINA, 2008, p. 23).

Essa negação da alteridade é o início da viagem para a afirmação: um método de pesquisa enraizado no “Eu coletivo”, e dirigindo-se a ele sem se preocupar com o que o outro ocidental tem a dizer ou a pensar de “nós”. Alguns historiadores africanos pós-independência, em particular a Escola de História de Ibadan e a africanidade diopiana, deram muita importância à memória histórica da imaginação e da prática histórica apropriadas (enquanto antídoto ao projeto histórico colonial).

A característica central desses historiadores foi a sua recusa de se deixar levar por e de apoiar os sistemas de saberes dominantes dos conquistadores coloniais. Envolveram-se antes numa desconstrução vigilante, combativa e intransigente das distorções históricas que estavam circunscritas no serviço do projeto colonial. E desmontaram as ideias falsas e negativas de um continente sem civilização, história ou valores morais. Muitos autores consideram que existe uma

¹⁰ Edmund Leach desprezava essas classificações, considerava esses métodos “coleção de borboletas”.

injustiça cognitiva e epistemológica, e isso mete medo à maioria dos intelectuais e universitários do Ocidente que verão a sua fonte de influência prejudicada,

O verdadeiro motivo da vontade de proteger as normas atuais é essencialmente para engendrar uma “lei da inércia de privilégios” garantindo que não há derrube do epistemicídio nem de entrega em valor das epistemologias africanas. O derrube do epistemicídio vai inevitavelmente comprometer os interesses dominantes que existem e desafiar a cidadela dos paradigmas e das epistemologias científicas dos saberes europeus (LEBANENG, 2006, p. 47).

Na perspectiva de Fred Hendriks,

A voz de Mafeje é africana sem nenhum equívoco. Os seus estudos ocidentais pesaram no seu conhecimento profundo dos limites da descolonização. Em muitos aspectos, a sua obra precede e antecipa os tipos de análises que surgiram da escola “subalterna” de história baseada na Índia, e que se centram na relação entre a luta pela independência nacional e o colonialismo. Esta escola só revelou poucas coisas sobre a razão pela qual o nacionalismo não conseguiu tornar-se na antítese do colonialismo, mas antes a sua imitação mais grotesca. Mafeje tentava evitar esse género de crítica severa nos seus escritos assegurando-se que o seu projecto era verdadeiramente emancipador e não estava comprometido pela associação com o colonialismo e a opressão (HENDRIKS, 2008, p. 49).

Segundo Dani Nabudere (2008), a primeira contribuição de Mafeje como jovem antropólogo foi um artigo pioneiro intitulado “The Ideology of Tribalism”, que redigiu em 1970, e acabou por suscitar um grande debate contestando o conceito antropológico de “economia dualista” e a pretensa natureza estática da sociedade africana, que implicava os conceitos de “tribo” e de “tribalismo”. Durante esse primeiro período, Mafeje defendeu que a sociedade africana era composta de classes sociais, assim como qualquer outra sociedade, introduzindo os conceitos marxistas de classe e de formação de classe. Ele se tornou um dos antropólogos africanos que mais contestava a disciplina da antropologia colonial, considerada como a “servidora do colonialismo”.

Por isso, a endogeneidade alerta para não tratar os dados etnográficos locais simplesmente como temas de narrativas académicas, mas que se explore a extensão na qual eles estimulam categoricamente percepções epistêmicas ou rupturas epistêmicas. É nessa direção que Adesina diz

Numa situação anterior, tive a oportunidade de distinguir três tipos de atitudes académicas nas Ciências Sociais africanas: i) a atitude ‘regurgitante’, ii) a atitude de protesto e iii) a produção de trabalhos eminentemente epistêmicos na intenção e nos resultados (Adesina 2006a). A atitude ‘regurgitante’ obriga ao uso de categorias adquiridas (conceitos, teorias e paradigmas) e aplicadas às condições locais. Deste modo, se os dados e os sociólogos podem ser locais, a narrativa e as

análises funcionam como uma extensão dos discursos euro-americanos. Na sua melhor interpretação, esta forma de conhecimento resulta daquilo que Tyambe Zeleza chamaria de ‘tradução’, ou seja, ‘uma articulação de princípios e ideias da cultura africana expressas em enunciações acadêmicas ocidentais’. Estes trabalhos interpretam os dados locais, sem desafiar nem as teorias recebidas nem os enquadramentos conceituais; ao invés de alterar os termos da divisão internacional do trabalho intelectual, eles acabam por reforçá-la (ADESINA, 2012, p. 196).

Em diálogo com Adesina, somos alertados para os trabalhos de Amadiume e Oyewumi; que não se limita ao fornecimento de dados para uma teorização a partir do Norte - exercício que Hountondji (1990, 1997) apelidou de ‘extraversão’ - mas que incluem uma mudança epistêmica na nossa compreensão sobre a ideia global de gênero, uma vez que as autoras encararam os seus espaços de investigação com suficiente seriedade, para com eles poderem dialogar sem uma injustificada inquietação sobre o que “o mundo tem a dizer” sobre estes mesmos estudos. Assim, “ao encararem com seriedade os dados etnográficos dos seus locais, e ao fazê-lo nos próprios termos destes, elas produziram trabalhos que alteraram fundamentalmente a nossa compreensão sobre gênero e relações de gênero” (ADESINA, 2012, p. 202).

Ainda nesta senda, parece, segundo Adesina, que o que Diop, Amadiume e Oyewumi pretendem demonstrar é a importância da sociologia histórica; uma sociologia que recua a períodos anteriores ao colonialismo tardio e mostra como as influências indo-europeias remodelaram profundamente muitas sociedades africanas, num processo que está ainda em curso.

Muito foi já escrito para denunciar os estudos centrados na origem. Todavia, para os povos colonizados, a profundidade e continuidade histórica das quais depende o estatuto não-colonial constitui um imperativo fortemente demonstrado por Diop (...) A vantagem em olhar o parentesco sob uma perspectiva de origens históricas está naquilo que isso significa para localizar a origem de um conceito ou fenómeno social (AMADIUME 2005, citado por ADESINA, 2012, p. 206).

Segundo Adesina (2012), grande parte dos discursos dos últimos vinte anos, centrados na identidade, procurou destacar questões de “etnicidade”, raça, religião, etc., do conceito de classe. Quando se fala em políticas de identidade, por exemplo, refere-se geralmente a formas de construção do Eu (individual ou coletivo) distintas de classe, e às suas implicações para o ativismo social. Muitas das lógicas subjacentes a esses discursos, especialmente quando tratam de raça e identidade, derivam de uma lógica patrifocal e patriarcal. É dentro desta lógica de descendência patrifocal e patrilinear que a obsessão com a certeza da ligação biológico-genética do filho em

relação ao pai se transforma na base para a construção das fronteiras de inclusão e exclusão. No quadro dessas demarcações raciais, a pigmentação e os atributos fisiológicos tornam-se os sinais de tal certeza genética, e o fundamento de ideologias e práticas sociais racistas.

Com Amadiume e Oyewumi vemos que os sistemas de parentesco matrifocais e matricêntricos oferecem uma base diferente de pensamento através da identidade. O princípio da matrifocalidade está não só em transcender o bio-lógico (determinismo biológico) que inscreve inexoravelmente os atributos sociais no biológico, mas também nas suas implicações para a identidade e ordem social inclusivas.

Se a criança é uma criança do agregado, ela pertence ao agregado independentemente do seu património. Isto torna ridículas as categorias de ‘mestiço’ ou ‘bi-racial’ (pior ainda, de ‘mulato’). Exemplos destes podem ser verificados na África Ocidental, na rede de parentesco afro-americana ou entre diversos povos da África Austral. O princípio da maternidade partilhada - consequentemente, da matrifocalidade - é central para este caso. Em tais contextos, como observou Nkiru Nzegwu (2005), a paternidade pode ser mais social que biológica. As implicações da ‘parentalidade social’ fornecem a base para repensar a identidade. Para além da maternidade partilhada, a *inclusividade* baseia-se numa dedicação à comunidade, mais do que na certeza biológica da genética. (ADESINA, 2012, p. 207-208)

Outro autor que fez esse “regresso às fontes” é Amílcar Cabral, no sentido de compreender como se dava a resistência das massas contra o opressor, visto que as massas populares (os camponeses e trabalhadores), durante o processo do domínio colonialista, sejam quais forem as características da estrutura social do grupo a que pertencem, não deixam de resistir à potência colonial:

Numa primeira fase – a da conquista, cinicamente denominada “pacificação” - resistem, de armas na mão, à ocupação estrangeira. Numa segunda fase – a idade de ouro do colonialismo triunfante – opõem ao domínio estrangeiro uma resistência passiva, quase silenciosa, mas muitas vezes esmaltada de rebeliões, geralmente individuais, raramente colectivas, especialmente no âmbito do trabalho, do pagamento de impostos, mesmo no contacto social com os representantes estrangeiros ou autóctones da potência colonial. Numa terceira fase – a da luta de libertação – são as massas populares que constituem a força principal para a resistência política ou armada que conteste e liquide o domínio estrangeiro. Essa resistência, longa e multiforme, só é possível porque, preservando a sua cultura e a sua identidade, as massas populares mantêm intacto o

sentimento de dignidade individual e colectiva, apesar dos vexames, das humilhações e das sevícias de que são tantas vezes alvo. (...) (A. CABRAL, 1976^a, p. 243).

Nessa discussão sobre a importância da endogeneidade, Diop, e também Ella, trabalharam no sentido de permitir que os jovens africanos aprendessem e esquecessem dos dados fornecidos pela Europa a respeito da África negra. Queriam que esses jovens se apropriassem da sua memória verdadeira e se libertassem de séculos de alienação. Como diz o próprio Diop:

A negação da história e das realizações intelectuais dos povos africanos negros corresponde ao assassínio cultural e mental que antecedeu o genocídio, aqui e acolá, no mundo. De tal forma que entre os anos de 1946 e 1954 – período marcado pela elaboração do projecto de restituição da história africana autêntica, de reconciliação das civilizações africanas com a história – a visão deturpada dos antolhos do colonialismo adulterou as perspectivas dos intelectuais consideráveis, mesmo em relação aos africanos, para obter a aceitação das ideias que, actualmente, estão na iminência de se tornarem lugares-comuns. É difícil imaginar qual era o grau de alienação dos africanos de outrora. (ELLA, 2014, p. 55)

3. Introduzindo a pós-libertação: O Gémeo Siamês (e a complementaridade) do Pós-colonialismo

3.1. Morte Pós-Colonialismo

Como já foi enfatizado, este artigo conecta-se com autores que estiveram comprometidos em rever os paradigmas que favoreciam essa ‘opressão’ epistémica do Norte contra o Sul (ou *Suis*). Nesta reflexão, depara-se com uma pequena diferença entre o pós-colonialismo e a pós-libertação e que tem a ver, sobretudo com a ênfase, na nossa opinião, na endogeneidade e na africanidade e na recusa mais rígida em se deixar levar por, e de apoiar, os sistemas de saberes dominantes dos conquistadores coloniais. Pós-libertação torna-se uma desconstrução vigilante, combativa e intransigente das distorções históricas, que desmonta as ideias falsas e negativas de um continente sem civilização, história ou valores morais. É um ato libertador. Por isso, a importância de autores como Cheik Anta Diop, Amílcar Cabral e Mafeje.

Podemos até tomar o colonialismo como uma fase do capitalismo, em que o subalterno resiste para romper com a exploração, a falta de liberdade de expressão, a possibilidade de mobilização, de (re)aprender a sua história e recuperar a sua dignidade. Porém, o pós-colonialismo deveria ser *enxergado* num espaço *temporal* muito mais lato, pelo menos na discussão teórica, que começa com o início do tráfico de africanos, escravizados e brutalizados em benefício dos europeus.

O *pós* do pós-colonialismo deveria ser o momento desse balanço, não de um *tribunal*, em que a Europa devido à escravatura dos africanos, ao nazismo e ao extermínio dos ameríndios não teria direito à defesa (advogado), como diria Aimé Césaire (1978), mas de um certo julgamento ou processamento de eventos, informações, fatos históricos; momento de estancar certas *mentiras* históricas, consideradas narrativas, discursos.¹¹

São narrativas e ou invenções bem planeadas para justificar certos atos e fatos que legitimam, hoje em dia, a predominância euro-americana. Por exemplo, selvajaria, primitivismo dos africanos, dos ameríndios, a ideia de o Egípto, uma das bases da civilização judaico-cristã, não ter sido negro-africana, de o cristianismo não ter sido copiado das tradições egípcias (paralelismo Hórus/Cristo), a barbaridade dos negros, etc.

Mesmo com essas limitações do pós-colonialismo em que se depara ainda com uma certa dificuldade em rejeitar certas narrativas, discursos, dado que isso poria em causa toda uma civilização, séculos de ensinamento e acumulação de conhecimentos, a proposta é dialogar com o pós-colonialismo, e suas fraquezas, visto que é uma *episteme-em-construção*. Daí, a pertinência em trazer para a discussão o gêmeo siamês do pós-colonialismo, a *pós-libertação*, como uma inquirição sobre o que falhou nesse projeto de emancipação, ainda em curso, e as armadilhas deixadas pelo colonialismo, e mantidas pelo neo-colonialismo.

Ao se focar somente no (pós) colonialismo, fica-se com a sensação que permanecem ainda as reminiscências do colonialismo, que se mantém como pano de fundo. E a persistência de várias práticas, que diríamos até continuidades: racismo, discriminação com base na cor (nas Américas, Europa), no sexo, na região de origem, *pseudo-triblalismos* em África, o neocolonialismo, a exploração, a discriminação comercial, tecnológica, educativa. Outra razão que nos leva a

¹¹“Ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; uma nação que coloniza, uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo” (CÉSAIRE, 1978, p. 21).

desconfiar do pós-colonialismo tem a ver com o fato de o colonialismo ter sido inicialmente um projeto europeu, imperialista, e desta discussão continuar ainda dentro de um corpus teórico *amarrado* à história e à práxis do capitalismo ocidental.

A necessidade de um tipo de discurso que estaria mais situado na perspectiva da *pós-libertação* tem a ver com o fato de a libertação ser algo que sempre esteve na mente e na agenda dos povos que foram colonizados, conquistados, que viram as suas terras e os seus bens expropriados, e que foram transformados em objetos de apropriação, venda, prazer, lazer, deixando de ter autoridade e legitimidade sobre os seus próprios corpos, recursos, terras. Inclusivamente, nas academias ainda se verifica aquilo que Clóvis Moura (1988) chama de “sociologia enlatada”, que leva o negro, na sociedade brasileira, a continuar a ser cobaia sociológica daqueles que dominam as ciências sociais tradicionais, neste caso, brancos ou negros.

A sociologia do negro é, por estas razões, mesmo quando escrita por alguns autores negros, uma sociologia *branca*. E quando escrevemos branca não queremos dizer que o autor é negro, branco, mulato, mas queremos expressar que há subjacente um conjunto conceitual *branco* que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro, como se ele fosse apenas objeto de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira. Como podemos ver, o pensamento social brasileiro, a nossa literatura, finalmente o nosso *ethos* cultural em quase todos os seus níveis, está impregnado dessa visão alienada, muitas vezes paternalista, outras vezes pretensamente imparcial (MOURA, 1988, p. 8).

4. *Vida pós-libertação*

A pós-libertação torna-se num momento de vigilância permanente, em todos os campos: intelectual, epistémico, cultural, económico, político e moral. O aguardado momento do “progresso, felicidade, paz, justiça” para o povo. Essa vigilância que significaria “selecção rigorosa dos aliados, fiscalização e luta permanente contra os inimigos (externos e internos), neutralização ou liquidação de todos os fatores contrários aos progressos”. Significaria também o fim do ódio aos africanos, e não só, contra a dominação estrangeira. O fim desta gloriosa tradição africana, como diria Cabral (1976^a).

Pode significar também a “libertação dos libertadores”, ou seja, daqueles que lutaram e correram com os colonialistas e passaram a oprimir os povos que ficaram sob um novo domínio,

dos africanos (ditadores e fantoches do Ocidente). Dessa forma, chama-se atenção, na compreensão do termo, para a necessidade de se ter em conta o seguinte:

- a) A cronologia fixa, muitas vezes, não explica nada. O pensamento linear é frágil, vai contra o pensamento cíclico de vários povos, inclusive dos africanos;
- b) A Libertação africana deve ser entendida numa *perspetiva Pan-africana*. Um grande movimento de libertação de África com fortes contribuições da diáspora negra (Du Bois, Padmore, Garvey, etc) em termos de reflexão.¹²
- c) A *Reafricanização dos Espíritos*, fortemente trabalhada em Guiné-Bissau/Cabo Verde (por Amílcar Cabral) e em Angola (por Viriato da Cruz, Mário Pinto de Andrade e outros), que participaram em 1959, em Roma, no II Congresso de Escritores e Artistas Negros, quando se reafirmou a convicção da independência política e da libertação econômica como “condições indispensáveis ao progresso cultural dos países negro-africanos”;
- d) A *Négritude* assumida pelos caribenhos e africanos (*Présence Africaine*), que influenciou os estudantes africanos da África portuguesa;
- e) A Primeira Conferência dos Povos Africanos, realizada em 1958 no Gana;
- f) O Movimento Afro-Asiático (Bandung) em 1955, em que seis países africanos estavam livres, e também houve a independência da Índia, da Indochina Francesa e do Norte de África, com apoio da União Soviética. Em dezembro de 1960, a Assembleia Geral das Nações Unidas, por influência da maioria afro-asiática, aprovou a Resolução 1514, nos termos da qual a falta de preparação nos domínios econômico, social ou do ensino não podia servir de pretexto para atrasar a concessão da independência dos povos coloniais. (DALITA CABRITA MATEUS, 1999)
- g) Todos os líderes do movimento anticolonial português conheciam países que já eram independentes e estavam a par do neocolonialismo e da corrupção nalguns países. Tinham conhecimento das experiências desastrosas de algumas independências.

¹² No caso da África Portuguesa, podemos ver que, desde a fundação da Casa dos Estudantes do Império (CEI), em 1944, criado pelas Casas de Angola, Moçambique e Cabo Verde, há um movimento transnacional ou pan-africano. O surgimento do Movimento Anti-colonial (MAC) em 1958 em Lisboa. O MAC evoluiu para FRAIN (Frente Revolucionária para a Independência das colónias Portuguesas) em 1960 em Tunes; o FRAIN deu lugar ao CONCP (Confederação das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas) em Rabat em 1961, que coligou o MPLA, o PAIGC, a UNEDAMO (União Nacional Democrática de Moçambique) e a CLSTP (Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe).

- h) Frantz Fanon (1961, p. 163) denunciava o facto de o povo estagnar “lamentavelmente numa miséria insuportável”, perdendo a consciência da traição inqualificável dos seus dirigentes [...]”. Como enfatiza ainda Dalita (1999), “a nova casta torna-se insultuosa e revoltante, dado que a imensa maioria, os nove décimos da população, continua a morrer de fome. [...] os privilégios multiplicam-se, triunfa a corrupção, os costumes corrompem-se. Os corvos são agora muito numerosos e vorazes, dada a magreza do espólio nacional”;
- i) Em 1962, René Dumont escreveu o livro *A África Começa Mal*, onde denunciava a casta privilegiada dos ministros, deputados e funcionários com mentalidade parasitária;
- j) Amílcar Cabral (1979) aconselhava a evitar os perigos que a independência poderia trazer, incentivando a desenvolver a agricultura, a base da economia “hoje (...) amanhã e ainda mais tarde”, fomentar a pecuária e as indústrias artesanais. Considerava que só uma política agrária poderia lançar as bases sólidas da industrialização. Aconselhava a melhorar o sistema de comunicação, criação de cooperativas, melhorar a gestão das antigas empresas coloniais, destacando a importância da planificação, evitando os planos grandiosos e apoiando os melhores e mais trabalhadores. Aconselhava a fomentar a poupança e a combater o roubo e o esbanjamento. Preocupava-lhe certas coisas que se estavam a passar noutros países africanos independentes.
- k) Cabral falava da descentralização;
- l) A invenção do conceito “suicídio da pequena burguesia”, para evitar o neocolonialismo e a traição da revolução;

A pós-libertação como complemento do pós-colonialismo torna-se crucial para entendermos certas dinâmicas, típicas do continente africano, e provavelmente também da diáspora negra. Pós-Libertação deve ser visto como um período em que os países que lutaram pela independência (guerra de libertação, ou não, já que houve greves, rebeliões, resistências, sabotagem, etc.) e que se sentiram livres, pelo menos politicamente, traz as experiências de resistências, narrativas e histórias escondidas antes e durante a libertação, abafadas pelo colonialismo; do surgimento do homem novo, plenamente consciente dos seus direitos e deveres nacionais, continentais e internacionais, e que teria condições, de como sujeito, construir essa nova episteme, e este novo homem. Essa *vigilância* obriga a fazer escolhas, a romper com os bloqueios remanescentes, a tomar posições, sem discriminações com base em categorias como sexo, cor, identidades, etc.

A pós-libertação não coloca todos os países na mesma categoria, procura ligar as agendas de libertação de povos que acabaram por ver a libertação como uma “religião”. Antes da guerra, esses países/povos resistiram de maneira parecida, ou de forma articulada, por isso o Pan-africanismo. Só a superioridade bélica europeia no final do século XIX (após conferência de Berlim) é que travou algumas guerras, e também mais tarde o *savoir faire* dos ingleses e franceses que viram que não estavam em condições de custear mais guerras contra a independência, chegando à conclusão que seria mais barato negociar as independências (ser indenizado por isso, no caso da França) e colocar os seus fantoches no poder, através de golpes de Estado (sobretudo a França). Porém, o espírito resistente existia em todos os africanos (greves, sublevações, confrontações nas cidades, destruição de culturas, ritos ancestrais, etc.).

O importante e interessante de se perceber é que todos tiveram as suas *agendas de libertação*. A guerra se deu em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique por causa da teimosia e do subdesenvolvimento de Portugal, que dependia extremamente do trabalho e dos produtos africanos para sobreviver. Porém, muitas zonas da Guiné e Moçambique, e uma parte de Angola (Leste), estavam libertadas no início da década de 70 do século passado.

Agenda de Libertação, como já definimos em outro trabalho, significa antes de mais

A recuperação ou a manutenção da dignidade e da liberdade, o que leva os indivíduos que se encontram numa situação de escravatura, opressão, exploração a deitar mão de todas as suas formas de resistências: gnosiológico, epistemológico (que foram negados, considerados ‘selvagens/primitivos/atrasados’ pelos europeus e não só), saberes endógenos/locais, cultura, música, dança, artes, filosofia, praxis, poesia, escrita, estética, textos, “conhecimentos escondidos”, armas, artesanato, formas de guerrilha/guerra/resistência que os ajud(ass)em a recuperar a sua libertação/liberdade, considerada sagrada, para poder retomar a sua história e construir um mundo mais justo, onde todos possam usufruir da sua liberdade e benefícios do progresso (SOUSA, 2015, p. 42).

Pós-libertação tem por base agendas teórica, prática e epistemológica dos ex-subalternos, e pode ser vista também como a resistência dos ex-colonialistas, opressores, que desejam que os ex-colonizados, ex-subalternos, recém-libertados, continuem amarrados na dominação cultural, política, económica e militar-policial, através do racismo e do neocolonialismo, expressos no ajustamento estrutural, Consenso de Washington, Armação/Participação dos países ex-colonialistas nos golpes de Estado em África, manutenção dos favelados.

O diálogo com a América Latina conduz-nos também à perspectiva de pós-libertação. Torna-se pertinente o interesse pelas agendas de libertação que nos levam para outro tipo de análise, dado que são povos que sempre lutaram contra a hegemonia e a invasão europeia. Conduz-nos a ler e a ver a história ao contrário, em termos de produção de conhecimento/epistemologia. É a partir das agendas de libertação que se denota que a historiografia e as ciências sociais deram mais realce às perspectivas dos vencedores, isto é, à europeidade, do que aqueles que sempre lutaram com base nas suas agendas de libertação. É a história do leão e do caçador: quem tem contado as narrativas é o caçador e não leão (leopardos, pumas, etc). Essa questão da América Latina tem a ver com o diálogo com latino-americanos que trabalham comunidades afro e indígenas na Colômbia e no Brasil, por exemplo.

Nota-se que o período pós-colonial, sobretudo numa situação de diáspora, continua-se a rotular as pessoas consoante a cor, origem geográfica, sexo, religião, etc. O complexo que o colonialismo cria, por exemplo, nos africanos, continua ainda muito forte. Por isso, a necessidade de emancipação dessa cosmovisão, de discursos, ou mentiras, complementando o pós-colonialismo com pós-libertação, que abre outras perspectivas mais críticas.

É interessante notar que os intelectuais, e também combatentes como Cabral, Fanon e outros, na altura da luta de libertação, andavam com AKM (Kalashnikov) numa mão e uma caneta noutra. À medida que lutavam, refletiam e escreviam com os olhos fixos no momento pós-libertação, dado que a libertação/independência era algo inevitável. Inclusive, na década de 1960, já se sabia que o colonialismo tinha os dias contados. Eles estavam mais preocupados com o neocolonialismo e com as más experiências de alguns países (NARDI SOUSA, 2015).

Cabral proferiu um discurso na III Conferência dos Povos Africanos realizada no Cairo, de 25 a 31 de Março de 1961.¹³ Essa comunicação intitulada “As Lições Positivas e Negativas da Revolução Africana” abordava o ano de 1960, das várias vitórias, dos progressos consideráveis que os países africanos independentes fizeram nos 14 meses anteriores, sobretudo para consolidar as independências. Alguns países adquiriram a autonomia política, os povos ainda colonizados reforçaram a sua luta de libertação. Realçou também os insucessos e erros cometidos:

- ✓ Que as aspirações dos povos foram ridicularizadas pelas independências nominais;

¹³ Convém lembrar que 1961 foi o ano em que começaram as sublevações em Angola (4 de fevereiro em Luanda, e 15-16 de março na Baixa de Cassange).

- ✓ Surgimento do neocolonialismo;
- ✓ Lutas intestinas contra a unidade nacional;
- ✓ Pouca solidariedade africana promovida por causa de falta de iniciativa, por culpa dos inimigos estrangeiros e por ambição pessoal de certos líderes;
- ✓ Assassinato de Patrice Lumumba (Congo).

Diz ainda Cabral:

Se as vitórias devem ser uma razão de orgulho e um estímulo para a marcha dos nossos povos para o progresso, a tomada de consciência das nossas derrotas e dos nossos erros através de uma análise lúcida e de uma crítica justa, deve reforçar a nossa luta, enriquecer a nossa experiência e, portanto, tornar mais viável as vitórias futuras (...) Perante as vitórias, como perante os erros, não devemos esquecer que nenhum dos nossos inimigos foi real e totalmente vencido e expulso de África. (A. CABRAL, 1960:189-190)

Convém enfatizar ainda outros acontecimentos da época, extremamente importantes, que permitem compreender melhor as dinâmicas na altura:

- Os belgas expulsos do Congo regressaram com o assassinato de Patrice Lumumba;
- Ataque do presidente de Gaulle e franceses contra os argelinos;
- Utilização dos traidores africanos pelos inimigos (ex-potências) em golpes de Estado (caso de Mobutu do Zaire);
- Reforçar a luta, a marcha para o progresso e felicidade e manter a vigilância da revolução africana;
- Vigilância contra inimigos externos e internos.

Cabral falava na revolução africana, por isso a pós-libertação é assumida como perspectiva que foi trabalhada ainda dentro de algumas zonas ocupadas na década de 1960, num momento em que a maioria da África já estava a libertar-se, e a libertação era pan-africana, um projeto coletivo. Não se pode esquecer ainda que, no início dos anos 1970, cerca de 70% do território da Guiné-Bissau estava libertada. Por volta dos anos 1970, o PAIGC considerava que o desenvolvimento das estruturas administrativas, sociais, económicas, políticas e judiciais nas zonas libertadas (cerca

de 70% do território e mais de 50% da população) justificava a sua reclamação de ser um partido-Estado. Entre 1971 e 1973, Cabral dedicou uma certa atenção à criação de novas estruturas políticas e à preparação para a independência (CHABAL, 1983).

Isto requeria algum pensamento sobre o modelo de desenvolvimento a seguir. Os portugueses estavam entrincheirados e só faziam alguns bombardeamentos com aviões. A libertação total era a prioridade número um para Cabral. À medida que a luta anticolonial avançava e o partido se esforçava para construir uma vida «nova» nas «zonas libertadas», Cabral, como grande estratega e homem de visão, desenvolveu um conjunto de reflexões que consubstanciam o seu pensamento sobre o desenvolvimento social e económico dos povos africanos em geral, e da Guiné e de Cabo Verde, em particular.

Já no Congresso de Cassacá, em 1964, Cabral tinha abordado aspectos políticos, económicos, culturais e militares para transformar de verdade as condições de vida das populações numa perspectiva de progresso. Os Comités de Tabanca - uma estrutura composta por cinco elementos, entre os quais dois de sexo feminino - tinham funções claramente definidas em várias áreas de atividade económica, política e social. Estes comités fizeram muito para traduzir na prática o *slogan* do PAIGC, segundo o qual libertação significa “poder nas mãos do povo”.¹⁴

As zonas libertadas eram algo revolucionário, segundo os observadores da ONU, porque o movimento de libertação convidou este organismo internacional para visitar os territórios, organizados com escolas, agricultura e serviços de saúde, mesmo precários. O PAIGC rompeu com os moldes de funcionamento da ONU no processo de descolonização. Em 1972, a resolução 1542 da ONU já tinha decidido que o colonialismo estava no fim.¹⁵

Não se pode esquecer que, já no final dos anos 1960, somente as colónias portuguesas estavam em guerra de libertação. A maioria dos países colonizados pela Inglaterra e França começaram a ter a sua independência a partir de 1957 (Gana) e, em 1968, praticamente a maioria

¹⁴ Ver CARDOSO, Carlos *Revisitando o Conceito de Desenvolvimento no Pensamento de Amílcar Cabral*”, p. 1-14, Codesria.org. Acessado em janeiro de 2015.

¹⁵ Os observadores enviados pela ONU, Horácio Sevilla Borja (Equador), Kamel Balkhiria (Tunísia) e o sueco Folke Lofgren, foram unânimes em considerar os Comités de Tabanca como órgãos efetivos de gestão e de modernização. Eles introduziram transformações importantes no modo de vida das aldeias. Foi à volta de e sob orientação dos Comités de Tabanca que se estabeleceram as novas instituições económicas e sociais criadas pelo PAIGC (CHABAL 1983).

já estava livre. E Cabral já estava a ver as consequências do período pós-libertação (golpes de Estado, morte de Lumumba, neocolonialismo, afastamento de Nkrumah, etc.).¹⁶

Lutava-se não contra os imperialistas, mas também contra *gente interna* que impedia o progresso do povo. Nessa luta, o partido servia para dar coragem e entusiasmo ao povo, e as armas para se sentirem donos da luta. A luta servia também para se obter a independência do pensamento e de ação, mas ser sempre solidários com outros povos irmãos na luta (caso de Angola e Moçambique, por exemplo). Cabral apelava que a luta contra o imperialismo exigia solidariedade com outros povos do mundo, de África, Ásia, América Latina, com os afrodescendentes da América do Norte, e com os países socialistas, inclusive com os naturais dos países colonizadores, que eram também solidários com as causas africanas. Mas o mais importante é que a luta se fazia *em casa*.

A história do colonialismo e os seus desafios deveria, segundo Frederik Cooper (2005), reservar um grande espaço para as lutas políticas que cruzaram as linhas da geografia e de autoidentificação ou solidariedade cultural, em parte através da mobilização de redes políticas, em parte através da união de diferentes fios de ação política em conjunturas críticas. Nesse sentido, os movimentos anti-escravatura no final de oitocentos e novecentos foram pioneiros; o movimento de ideias e a cooperação através do atlântico foi crucial em tornar uma instituição que era ordinária, parte aceitável dos impérios, num símbolo de insensibilidade, ganância, e corrupção.¹⁷

Durante o movimento de libertação dos países africanos, mormente dos países de expressão portuguesa, deu-se aquilo que Amílcar Pereira (2013), inspirado em Gilroy (2001), chama de *circulação de referenciais*.¹⁸

As relações entre os movimentos negros nos Estados Unidos e na África do Sul, desde a primeira metade do século XX, nesse sentido, são

¹⁶ A Unidade Africana, pensada em 1956, no Gana, não foi para frente logo, mas, a partir do momento em que se falava da Unidade, falava-se também de libertação (anos 1940 e 1950).

¹⁷ O ataque à escravatura consistiu numa luta comum, distinta, sobreposta, de escravos e abolicionistas, agindo em diferentes lugares e idiomas. A mobilização abolicionista através do Atlântico foi amplamente afetada pela Revolução Haitiana, na medida em que alguns procuraram transformar aquilo num aviso contra qualquer tipo de desafio à autoridade, e outros procuraram espalhar a palavra do seu potencial emancipador. A história que se seguiu teve implicações profundas na questão do colonialismo (COOPER, 2005, p. 232)

¹⁸ Por exemplo, a CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas), criada em Casablanca no dia 4 de fevereiro de 1960, é um exemplo; assim como a FRAIN – Frente Revolucionária Africana para A Independência Nacional das Colónias Portuguesas, que teve a sua segunda sessão em Tunis em janeiro de 1960.

especialmente interessantes para a demonstração da importância das constantes trocas exercidas entre as comunidades negras, dos dois lados do Atlântico, como combustível para a dinâmica de transformação dessas lutas por emancipação. (PEREIRA, 2013, p. 143)

A história da emancipação torna-se perigosa de uma forma que ignora a identificação da escravatura (e, posteriormente, do colonialismo) como um mal que também marcou outras formas de exploração do trabalho e discriminação social como aceitável, ou como alguns abolicionistas criaram dificuldades dos ex-escravizados na sua caminhada para o mercado de trabalho “livre”, que parece resultar dos seus fracassos, suas falhas.¹⁹

A pós-libertação casa muito bem com essa história de emancipação, baseada na endogeneidade, e na recusa de se deixar levar por e de apoiar os sistemas de saberes dominantes dos conquistadores coloniais. É a história de uma desconstrução vigilante, combativa e intransigente das distorções históricas, que desmonta as ideias falsas e negativas de um continente sem civilização, história ou valores morais. Torna-se um ato libertador. Por isso, o forte diálogo com autores como Amílcar Cabral e Mafeje.

Quadro 1

Complementaridade das Perspectivas Pós-Libertação e Pós-Colonialismo (Gêmeos Siameses)

Pós- Libertação ↓	Pós-Colonialismo ↓
<i>Libertação</i> foi sempre vista como uma <i>Religião</i> para os povos que foram escravizados/subjugados, mormente os africanos e afrodescendentes. Ela é um produto	O <i>Colonialismo</i> foi um projeto europeu/imperialista a serviço das potências europeias. Por isso, o corpus de referência teórico, inclusive o conceito, está imbuído de

¹⁹ A prática da emancipação dos escravizados, assim como a escravatura, como diz Cooper (2005), como algumas questões, devem estar em cima da mesa da agenda internacional.

<p>de elaboração local e não mercadoria a ser exportável (CABRAL, 1976). São vários projetos de povos que foram escravizados/subalternizados (Africanos, Ameríndios, do Sudeste asiático, enfim, ex-colonizados no geral, quilombolas, e oprimidos nas sociedades contemporâneas).</p>	<p><i>marcas</i> eurocêntricas. Ao continuarmos neste campo de análise, estamos a navegar nas reminiscências teórico-epistemológicas do colonialismo, sua fonte de análise.</p>
<p>Perspetiva baseada na africanidade, endogeneidade e nas Agendas de Libertação, passadas e presentes, dos ex-subalternos/escravizados, trazendo novamente os <i>conhecimentos escondidos</i> (MAFEJE, 2001).</p> <p>Descolonização intelectual e desconstrução através de purificação de <i>corpus</i> de referência (rejeição de termos como tribo, etnicidade, etnia, raça, nativo, etc.). Forte diálogo com Escolas Africanas: Dar Es Salam, Ibadan e Dakar. Importância à memória histórica da imaginação e prática histórica.</p> <p>A Tri-continental de Havana de 1966 pode ser tomada como um momento marcante de consciencialização contra o colonialismo e imperialismo, através da <i>junção</i> das <i>agendas de libertação</i> (início da pós-libertação). Nessa conferência, África, Ásia e América Latina uniram as forças, criando um bloco Tri-continental, juntando personalidades como Castro, Cabral, Fanon, Guevara, e suas agendas de libertação (YOUNG, 2008:226).</p> <p>Também poderia ser tomada a Conferência de Bandung como uma primeira tentativa de aproximação das <i>agendas de libertação</i>. Foi uma reunião de 23 países asiáticos e seis africanos em Bandung (Indonésia), entre 18 e 24 de Abril de 1955, com o objetivo de mapear o futuro de uma nova força política global (Terceiro Mundo), visando a promoção da cooperação económica e cultural afro-asiática, como forma de oposição ao que era considerado colonialismo ou neocolonialismo, por parte dos Estados Unidos, da União Soviética. O patrocínio da reunião coube à Indonésia, Índia, Birmânia, Ceilão (Sri Lanka) e Paquistão, que haviam preparado a conferência em uma reunião anterior</p>	<p>Perspetiva desenvolvida por intelectuais do “Terceiro Mundo” (África, Índia, América Latina) e do Norte, residentes no Ocidente, através de um processo de descolonização intelectual e desconstrução da hegemonia eurocêntrica.</p> <p>“Discurso político” que emerge sobretudo de experiências de opressão e de lutas para liberdade, depois do acordar “tricontinental” em África, Ásia e América Latina, continentes associados à pobreza e conflitos. O que aspira uma política pós-colonial é mudar as injustas estruturas do poder do mundo. Uma parte pequena é rica, e uma parte maior é pobre. O que aspira uma política pós-colonial tricontinental é gerar uma relação justa e mais equitativa entre todos os habitantes do planeta. (YOUNG,2008:226)</p> <p>Desestabiliza a visão eurocêntrica, procurando <i>histórias ocultas</i> apagadas pelos vencedores. O conceito continua ligado às ideias de raça, cultura, género, colono e nativo.</p>

<p>em Colombo, no Ceilão. O único país industrializado presente foi o Japão.</p>	
<p>Reconhece uma hibridização milenar, antiga feita através do Egito antigo – Kmt – que influenciou Grécia/Roma/Pérsia/Índia.</p> <p>Crítica forte contra o colonialismo/neocolonialismo e Antropologia imperial, recorrendo à Africanidade e endogeneidade, uma identidade que foi negada; libertação de ideias falsas de um continente sem civilização, história e valores morais.</p>	<p>Produção de Culturas deslocadas, “mundos mistos”, reconhece os movimentos anticoloniais como fonte de inspiração das suas políticas. Não rejeita a superioridade de umas culturas sobre outras, só administra igualdade e justiça às pessoas (RUKUNDUWA e Van AARDE, 2007)</p> <p>Procura uma resposta para a derrota sofrida pelos movimentos anticoloniais, na medida em que se desenvolveram dentro dos discursos coloniais. Reescrita descentrada, diaspórica ou global de anteriores grandes narrativas centradas em nações. (PRAKASH, 1996)</p> <p>O pós-colonial marca uma condição latente de contemporaneidade e torna-se também um projeto literário, político e teórico.</p> <p>De uma perspectiva otimista, a teoria pós-colonial é um meio de confrontação que qualquer prática exploradora e discriminadora, independentemente do tempo e do espaço, pode ser desafiada. (RUKUNDUWA e Van AARDE (2007).</p>
<p>Momento contínuo de <i>vigilância</i> em todos os campos: intelectual, epistémico, cultural, económico, político e moral, que poderão conduzir ao progresso, felicidade e justiça para os povos (CABRAL, 1976).</p> <p>Reposição de uma justiça cognitiva e epistemológica, assim como material. Libertar a África dos libertadores que mantiveram as heranças do colonialismo (tribalismo, corrupção, pilhagem dos recursos, aliança dos ex-colonizadores, etc).</p>	<p>Postura politicamente correta com a crítica da história <i>deprimente</i> contada pelos vencedores, e com males como escravatura, genocídio, subdesenvolvimento e segregação provocados, muito preocupado com o local de enunciação.</p> <p>Atenção no neocolonialismo e seus agentes (internacionais e locais) nos países pós-independência; origem histórica da teoria pós-colonial nos movimentos anti-escravatura e anti-colonialistas, trazendo três perspetivas: humanitária (moral), liberal (política) e económica, sendo que a humanitária e economista situam-se nas campanhas anti-coloniais, a política liberal apoiou a colonização como forma de civilizar por todos os meios (YOUNG, 2008)</p> <p>A linguagem da teoria pós-colonial não é comprometida, porque ela “ameaça privilégios e poder”, ao rejeitar e desafiar a superioridade de algumas culturas sobre outras.</p>

<p>Enfoque no <i>terceiro elemento nós-juntos, eu e tú, somos juntos</i>, o que permite o <i>é vir à tona</i>, com simetria na relação, valorizando um <i>ser relacional, e não escravo da relação</i> (perspetiva <i>muntu</i>, comunitária).</p>	<p>Enfoque no <i>in between</i> ou Terceiro Espaço (BHABHA, 1998).</p>
<p>Enfoque no afrocentrismo e na luta contra o africanismo racista, antigo ou moderno, colonial ou pós-colonial, que insiste na dominação dos povos “exóticos”, “primitivos”, “subdesenvolvidos”, com elites pouco credíveis, de acordo com a historiografia mundial. Como afirma Obenga (2013:11), “é que é difícil ganhar quando se mente sistematicamente”.</p> <p>Negação da parentalidade biológica do semita, berbere e egípcio.</p> <p>Rejeição da filosofia hegeliana da história: «O Egito não faz parte do espírito africano)» (OBENGA, 2013:45).</p> <p>Aceitação da Unidade Cultural da África negra; Estado Federal (Diop, Obenga).</p> <p>Importância do livro <i>Nations Nègres et Cultures</i> (1956), de Cheik Anta Diop, que antecipou o 1º Congresso de Escritores e Artistas Negros, considerado “Bandung da Cultura Negra”. Evoca libertar África dos mitos e das caricaturas forjados pelas visões estrangeiras de molde a restituí-la a si própria enquanto sujeito de conhecimento.</p>	<p>Aceitação de um africanismo eurocentrista (OBENGA, 2013:20): “os franceses falam de camito-semítico, os americanos do afro-asiático e os russos de afrásio para significar o que será a mesma falsidade científica: a família, nunca reconstruída, compreendendo o semita, o egípcio (o antigo e o copta), o berbere, o conchítico e o tchadique.», aceitação de um sonho arqueológico.</p>
<p>Trabalho de “<i>Sahku Shetists</i>” para minimizar/eliminar as forças forjadas para desumanizar os povos africanos e simultaneamente usar outras forças para inspirar os africanos, garantir a libertação africana, iluminismo intelectual e progresso humano (ASA G. HILLIARD, III, 1985).</p>	<p>O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas, de formas distintas, é claro (HALL, 2003:108).</p>
<p>Combate ao suicídio cultural, invisibilidade e marginalidade que advém do branqueamento da pele e da mente (currículos académicos).</p>	<p>Desejo de integração, aceitação e institucionalização na sociedade dominante. Procura compreender a dominação colonial como cerceamento da resistência mediante a imposição de uma episteme que torna a fala do subalterno, de antemão, “silenciosa”, ou seja,</p>

Substituição dos valores do <i>MAAFA</i> ²⁰ (inconsciente, desorganizado, sem foco, sem objetivo, que só procura remédio para a dor) para <i>MAAT</i> (justiça, ordem, equilíbrio, reciprocidade e harmonia). (ASA HILLIARD, III, 1985:2).	desqualificada. Para que o subalterno fale não é preciso dar-lhe voz ou falar por ele, mas criar espaço para que ele se expresse de forma espontânea (Spivak, 1998).
Agenda baseada na africanidade, endogeneidade criativa, rica espiritual e intelectualmente.	Agenda com tendências (neo)colonialistas, pelo menos na essência, e esgotado.

Fonte: Nardi Sousa (2015, p. 122)

Conclusão

Este artigo pretendeu constituir-se em uma ruptura epistemológica. O recurso às contribuições teóricas que vão na direção da perspectiva pós-libertação, gêmea siamesa do pós-colonialismo, produzidas a partir de África, diáspora e outros centros de saber do mundo, como a Europa e as Américas, foi de extrema importância para nossos objetivos. A perspectiva da pós-libertação permitiu-nos perceber que os intelectuais/investigadores africanos tiveram, e continuam a ter, uma grande desconfiança da antropologia colonial e imperial, ou ocidental. E que os africanos nunca utilizaram expressões como “tribalismo”, um conceito procurado pelos ingleses para o seu *indirect rule*, ou termos como “bantu”. O termo “tribo”, ainda usado com muita frequência, não serve também para explicar as realidades dinâmicas de África, por isso a recorrência ao conceito “características regionais” em vez de tribo, dado que a região precede a tribo.

O diálogo com a africanidade e a endogeneidade livra a África de continuar a ser vista como “museu de antiguidades europeias”, o que acaba por significar uma luta de descolonização intelectual e desconstrução que a pós-libertação traz, permitindo também analisar o papel do nacionalismo africano e das independências nesse processo, o que obriga a purificar o *corpus* de referências (teóricas).

A pós-libertação traz as experiências e resistências e narrativas escondidas antes da libertação que foram abafadas pelo colonialismo, i.e., histórias e conhecimentos escondidos. Essa vigilância significaria “seleção rigorosa dos aliados, fiscalização e luta permanente contra os inimigos (externos e internos), neutralização ou liquidação de todos os factores contrários aos

²⁰ MAAT e MAAFA são termos do kmt, Egito antigo.

progressos” (CABRAL, 1976). Significaria também o fim do ódio dos africanos, e não só, contra a dominação estrangeira. A pós-libertação (e o pós-colonialismo) seriam o momento do surgimento do homem novo, plenamente consciente dos seus direitos e deveres nacionais, continentais e internacionais, e que teria condições, como sujeito, de construir essa nova episteme. Essa vigilância obriga a fazer escolhas, a romper com os bloqueios remanescentes, a tomar posições, sem discriminações com base em categorias como sexo, cor, identidades, etc.

Referências Bibliográficas

ADESINA, J., Contra a alteridade: a busca da endogeneidade: conversações à mesa com Archie Mafeje. Archie Mafeje e as Ciências Sociais em África. *CODESRIA Boletim*, n. 3-4, 2008, p. 22-30.

ADESINA, J., Práticas da sociologia africana: lições de endogeneidade e género na academia. **Como fazer ciências sociais em África.** Disponível em: «<https://publication.codesria.org/index.php/pub/catalog/view/91/664/1790>» Acesso em outubro 2023.

AMIN, S. Em homenagem a Archie Mafeje. Archie Mafeje e as Ciências Sociais em África, *CODESRIA Boletim*, n. 3-4, 2008, p.12-14.

BHABHA, H. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CABRAL, A. *Unidade e luta.* vol. I. Lisboa: Seara Nova, 1976^a.

CABRAL, A. **Princípios do Partido, PAIGC/Secretariado-geral.** Edição do XX Aniversário da Fundação do PAIGC, Bolama, Setembro/1976.

CABRAL, A. **Análise de Alguns Tipos de Resistência.** Guiné-Bissau, Bolama: Imprensa Nacional, 1979.

CHABAL, P., **Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People’s War,** Cambridge University Press, 1986.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o Colonialismo.** Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

COOPER, F. **Décolonisation et Travail en Afrique: L’Afrique Britannique et Française (1935-1960).** Paris: Karthala-Sephis, 2004.

COOPER, F. **Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History.** Berkeley: University of California Press, 2005.

DIOP, C. A. **Nations Nègres et Culture.** Présence Africaine, Paris: Livre de Poche, 1979.

DIOP, C. A. **A unidade cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. Serra de Amoreira: Edições Pedagogo, 2014.

ELLA, J-M. **Restituir a História às sociedades africanas**: promover as Ciências Sociais na África Negra. Mangualde: Edições Pedagogo, 2013.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Porto: Tipografia Orgal, Livraria Paisagem, 1975.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1992.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HENDRICKS, F. Bater-se à Espada e Deixar Escorrer o Sangue: Archie Mafeje – um Guerreiro num Duplo Combate. Archie Mafeje e as Ciências Sociais em África. *CODESRIA Boletim*, n. 3-4, 2008, p. 48-51.

HILLIARD, A.G. III. **The Reawakening of the African Mind**. San Francisco: Makare Publishing, 1985.

MAFEJE, A. Africanidade: Uma Ontologia de Combate. Archie Mafeje e as Ciências Sociais em África”, *CODESRIA Boletim*, n. 3-4, 2008, pp. 111-116.

MAFEJE, A. A ausência da ligação entre a cultura e o desenvolvimento em África. Archie Mafeje e as Ciências Sociais em África. *CODESRIA Boletim*, n.3-4, 2008, pp. 63-65.

MAFEJE, A. **Anthropology in Post-Independence Africa**: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition. Nairobi: Heinrich Boll Foundation, 2001.

MILLER, J. C. **Poder político e parentesco**: os antigos estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional Angola, 1995.

NABUDERE, D.W. Archie Mafeje e as Ciências Sociais em África. *CODESRIA Boletim*, n. 3-4, 2008, pp. 7-9.

OBENGA, T. **O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista**. Ramada: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013.

PEREIRA, A. **O mundo negro**: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2013.

PRAKASH, G. Who’s afraid of postcoloniality? *Social Text*, n. 49, The Yale Strike Dossier, (Winter), Duke University Press, 1996, pp.187-203.

PUWAR, N. Poses y construcciones melodramáticas. In: MEZZADRA, Sandro (org.). **Estudios postcoloniales**: ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, pp. 236-259.

RUKUNDWA, L.; VAN AARDE, A. G. The formation of postcolonial theory. *HTS* 63(3), 2007, p. 1171-1194.

SHARAWY, H. O fim da antropologia: ao falecido Archie Mafeje. Archie Mafeje e as Ciências Sociais em África. **CODESRIA Boletim**, n. 3-4, 2008, pp. 16-20.

SOUSA, N. **Contratados e povoadores cabo-verdianos em Angola**: serviçais, segundos europeus ou imigrantes? (1947-1973). Praia: Uni-CV, Tese Policopiada, 2015.

SOUTO, A. N. **Caetano e o Ocaso do “Império”**: Administração e Guerra Colonial em Moçambique Durante o Marcelismo (1968-1974). Porto: Edições Afrontamento, 2007.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

SPIVAK G. C. Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. In: MEZZADRA, Sandro (org.). **Estudios postcoloniales**: ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, pp. 33-67.

YOUNG, R. J. C. Nuevo recorrido: por (las) Mitologías Blancas. In: MEZZADRA, Sandro (org.). **Estudios postcoloniales**: ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, pp.197-236.