

# Pan-africanismo e marxismo: aproximações e diferenças a partir do pensamento africano contemporâneo

Muryatan S. Barbosa<sup>1</sup>

60

## Resumo

A partir de uma análise da história das ideias, este ensaio visa investigar a aproximações e distanciamentos entre o pan-africanismo e o marxismo no pensamento intelectual africano contemporâneo. Para isto, pontua continuidades e descontinuidades essenciais desta relação, a partir da investigação de trajetórias intelectuais e contextos históricos específicos. Por fim, reflete sobre a possível atualidade de tais tradições críticas, tendo em conta a análise previamente estabelecida.

**Palavras-chave:** pan-africanismo; marxismo; pensamento intelectual africano.

## Resumen

A partir de un análisis de la historia de las ideas, este ensayo tiene como objetivo investigar las aproximaciones y distanciamentos entre el panafricanismo y el marxismo en el pensamiento intelectual africano contemporáneo. Para ello, señala continuidades y discontinuidades esenciales de esta relación, a partir de la investigación de trayectorias intelectuales y contextos históricos específicos. Finalmente, reflexiona sobre la posible relevancia de tales tradiciones críticas, tomando en cuenta el análisis previamente establecido.

**Palabras clave:** panafricanismo; marxismo; pensamiento intelectual africano.

## Abstract

Based on an analysis of the history of ideas, this essay aims to investigate the similarities and distances between Pan-Africanism and Marxism in contemporary African intellectual thought. For that, it points out essential continuities and discontinuities of this relationship, from the investigation of intellectual trajectories and specific historical contexts. Finally, it reflects on the possible relevance of such critical traditions, taking into account the analysis previously established.

**Keywords:** Pan-Africanism; Marxism; African intellectual thought.

---

<sup>1</sup> Historiador e sociólogo pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do ABC (UFABC), onde leciona no Bacharelado em Ciências e Humanidades, no Bacharelado em Relações Internacionais e no Programa de Pós-Graduação em Economia Política Mundial. É autor dos livros, "Guerreiro Ramos e o personalismo negro" (2015) e "A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo" (2020). | [m.barbosa@ufabc.edu.br](mailto:m.barbosa@ufabc.edu.br)



“O que eu quero é que o Marxismo e o comunismo sejam colocados a serviço dos povos negros, e não que os povos negros sejam colocados a serviço do Marxismo e do comunismo”.

[A. Cesairé, 1957]

## Introdução

Uma das contribuições que o estudo das ideias traz à cultura contemporânea é possibilitar visões mais aprofundadas e matizadas dos temas em pauta. Afinal, as questões tidas por candentes em uma época, sem dúvida já foram debatidas em outra. E analisar este fato enriquece a reflexão atual.

Neste artigo busca-se reconstruir uma a história intelectual das aproximações e distinções entre o pan-africanismo e o marxismo dentro do pensamento africano contemporâneo. E, para isso, destaca-se três contextos históricos: a) entreguerras; b) descolonização; c) pós-colonial. Tal análise sintética leva a certas reflexões conclusivas, que se julga pertinentes ao tema em pauta.

Mas antes de iniciar o exame e descrição propriamente dita, vale explicitar os pressupostos categorias de que se valeu este ensaio. Seguindo o cientista político P. O. Esedebe (1980), em livro clássico sobre o tema, entende-se por pan-africanismo: *“Movimento político e cultural que considera a África, os africanos e os descendentes de africanos de além-fronteiras como um único conjunto, e cujo objetivo consiste em regenerar e unificar a África, assim como incentivar um sentimento de solidariedade entre as populações do mundo africano”*. Neste sentido, embora possa ter uma genealogia mais longa, de pioneiros individuais, compreende-se o pan-africanismo como um movimento iniciado no século XIX, cujo ápice político ocorreu nas décadas de 1950 e 1960, enquanto ideologia de libertação e integração da África<sup>2</sup>. Em

---

<sup>2</sup>Entre muitos outros, vale citar: Colin Legum. *Pan-africanism: a short political biography*, 1965; P. O. Esedebe, *Pan-Africanism: the idea and the movement*, 1982; Robert July. *The origins of modern African thought*, 1968; John H. Clarke. *Pan-Africanism: a brief history of an Idea in the African World (Présence Africaine*, no. 145, 1988); Adekunle Ajala. *Pan-Africanism: evolution, progress and prospects*, 1973; P. Decraene. *Le pan-africanism*, 1959; V. Bakpetu Thompson. *Africa and unity: the evolution of Pan-Africanism*, 1969; Robert Chrisman. *Pan-Africanism*, 1974; Ras Makonnen. *Pan-africanism from within*, 1973; Tony Martin, *Pan-African Connection: From Slavery to Garvey and Beyond*, 1985; Hakim Adi. *Pan-Africanism and*



relação ao marxismo existem inúmeras definições possíveis, em farta bibliografia. Neste artigo subentendesse o marxismo como práxis revolucionária, tendo por centralidade as categorias trabalho e lutas de classes. Por questões de espaço, não cabe maiores considerações teóricas sobre tais definições, que podem ser tratadas de forma diferenciada.

### Marxismo e pan-africanismo no entreguerras<sup>3</sup>

Quando o marxismo chegou ao pensamento africano, no entreguerras, o pan-africanismo já estava lá estabelecido. Em verdade, mais como movimento de ideias do que como movimento político, que se consolidou nas redes ativistas de intelectuais negros, africanos e da diaspórica, majoritariamente de língua anglófona, nas últimas décadas do século XIX. Neste momento, o que os unia eram as condenações do racismo europeu e da escravidão negra, e de certa identificação de si mesmo (como negros) e da África como uma comunidade própria pan-negra, uma “raça”, um “povo”. Alguns destes, inclusive, já falavam mesmo da necessidade de libertar a África do colonialismo e lá construir um autogoverno africano, em especial na África do Oeste e na África do Sul. Neste escopo, costuma-se incluir afro-americanos como Martin R. Delany (1812 – 1885), Frederick Douglass (1818 – 1895), Alexander Crummell (1819-1898), W. E. Du Bois (1868-1963); africanos, como, James “Africanus” B. Horton (1835-1883), John Mensah Sarbah (1864-1910), B. Attoh Ahuma (1863-1921), Bishop James “Holly” Johnson (1836-1917), Francis Z. C. Peregrino (1851-1919); e caribenhos, como Edward Blyden (1832-1912), Henry Sylvester Williams (1869-1911). Este último, vale lembrar, o principal organizador do Primeiro Congresso Pan-africano, em Londres, 1900.

Advindo da tradição radical europeia do movimento trabalhista, o marxismo pouco influenciou nestes autores e ativistas até o advento da

---

*Communism: The Communist International, Africa and the Diaspora, 1919-1939*, 2013; Marika Sherwood. *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora*, 2010; Marika Sherwood & Hakim Adi. *The 1945 Manchester Pan-African Congress Revisited: With Colonial and Coloured Unity (The Report of the 5th Pan-African Congress)*; Hakim Adi & Marika Sherwood. *Pan-african history: political figures from Africa and the diaspora since 1787*, 2003. Hakim Adi. *Pan-africanism, a history*, 2018.

<sup>3</sup>Este texto tem por base o livro de minha autoria (Barbosa, 2020). Sendo assim, para maiores detalhes, ver a referência citada.



Revolução Russa, em 1917, e a formação da Internacional Comunista. A partir de então, o diálogo se fortaleceram enormemente. Na década de 1920, vários militantes e ativistas negros, africanos e da diáspora, foram integrantes dos cursos de formação marxista na URSS, como Kouyaté, George Padmore, Claude McKay e Jomo Kenyatta. No início da década de 1920, Lenin havia conseguido transformar as lutas de libertação nacional em questão primordial da Internacional Comunista (Prashad, 2020). Aliás, uma consequência direta do seu exame da questão imperialista, conforme exposto em *Imperialismo, fase superior do capitalismo* (1916). Neste período, a URSS era vista com admiração e apoiava materialmente a organização inicial dos movimentos de libertação, como na formação da *Liga Contra o Imperialismo e a Favor das Independências Nacionais* (1927), ocorrida em Bruxelas. A URSS inclusive era por muitos líderes africanos como o modelo de um estado multinacional federalizado como aquele que se sonhava construir na África. Era a percepção, por exemplo, de Padmore, como pode-se observar do seu livro: *Como a Rússia transformou seu império colonial: um desafio para as potências imperialistas* (1946). Ademais, a Internacional Comunista pretendia efetivamente incluir a questão racial nos partidos comunistas de sociedades multirraciais (Brasil, África do Sul e Estados Unidos), impulsionando a tese de que tal questão poderia se enquadrar no direito à autodeterminação dos povos. Uma tese que, em geral, era negada dentro de tais partidos. Por conta desta relação, nos EUA, em particular, na década de 1920, vários grupos marxistas negros buscaram criar uma práxis própria, como o *African Blood Brotherhood* (1919-1924), liderada por Cyril V. Briggs (1888-1966).

Esta aproximação entre marxismo e pan-africanismo, no entregerras, tornou-se possível também pela formação de uma nova geração pan-africanista, que nutria simpatia pela Revolução Russa e pelo movimento comunista internacional (Adi, 2013; Adi, 2018). Era uma geração mais radicalizada do que a anterior, e que havia sido afrontada -- dentro e fora da África --, pela invasão da Etiópia pela Itália, em 1935. Por conta disto, combatiam com muito mais firmeza a discriminação racial e o fim do colonialismo na África.

Este trabalho político exibia igualmente uma face teórica. E com uma dupla abordagem. Por um lado, buscava-se estabelecer a magnitude da "questão" negra e do racismo em trabalhos historiográficos pioneiros, que relacionaram o fenômeno escravista e da raça (sentido social) com a formação do mundo moderno, como em Eric Williams (*O negro e o caribe*,



1942; *Capitalismo e escravidão*, 1944) e C. L. R. James (*Jacobinos negros*, 1938). Por outro, havia a intenção de mostrar a relevância da raça à época como um fenômeno derivado da consolidação do capitalismo imperialista, tanto em sua expansão colonialista para fora da Europa, quanto em sua expressão fascista dentro da Europa. Padmore foi um dos que mais escreveu sobre tal fato global, buscando compreender a imbricação entre raça e classe no entreguerras a partir de uma perspectiva internacionalista (James, 2015; Mattos, 2018; Bogues, 2002). Ambos os tipos de trabalho visavam mostrar a centralidade e contemporaneidade da classificação racial para as dinâmicas do capitalismo. Afinal, só assim seria possível incluir a discussão sobre a descolonização da África e das questões étnico-raciais do negro no debate marxista de então (Worcester, 1996). Neste momento, na década de 1930, já mais aproximado ao marxismo, W. E. Du Bois fez uma das grandes contribuições ao entendimento da questão racial na América de então, em *A reconstrução negra na América* (1935) No Pós-Guerra, ele se aproximou do mundo comunista, tendo visitado por diversas vezes a URSS e a China.

Da luta desta nova geração surgiram associações pan-africanistas na Europa no entreguerras. Em particular, em Londres. Em depoimentos posteriores, tanto C. R. James (1973) quanto R. Makonnen (1973) testemunharam que Padmore era o líder político deste grupo londrino, trabalhando para criar estratégias e táticas que pudessem aglutinar as diversas tendências pan-africanistas em torno do mesmo objetivo: libertar a África do colonialismo. Nascido em Trindad & Tobago, Padmore foi para os EUA na década de 1920 para estudar Medicina na Universidade de Howard, conhecida universidade mantida pela comunidade negra estadunidense. Nesta época ingressou no Partido Comunista. E rapidamente tornou-se membro da Internacional Comunista e do Comitê Sindical Internacional dos Trabalhadores Negros, mantida pela URSS. Por conta desta militância, tornou-se um dos principais organizadores do movimento anticolonialista na África, fazendo a conexão de organizações e ativistas do continente com a Europa e os EUA. Participou da formação da Liga Contra o Imperialismo, em 1929. Após romper com a Internacional, em 1934, por conta da estratégia da Frente Única Antifascista,<sup>4</sup> Padmore trouxe esta vasta experiência e contatos

---

<sup>4</sup>A política de Frente Única foi instaurada pela IC após a chegada de Hitler ao poder na Alemanha, em 1933. Evidentemente, os pan-africanistas estavam na luta contra o nazi-fascismo. No entanto, eles achavam que a forma como se conduziu a aliança tática com os liberais e social-democratas (em especial, na França e Inglaterra) à



para a luta pan-africanista, levando-a a outro patamar de organização (Adi & Sherwood, 2003: 152). Padmore insistia que a tática e a estratégia marxista, advinda de K. Marx, F. Engels, Lenin, Stalin e Trotsky, era um caminho auspicioso para que a luta negra – dentro e fora da África – alcançasse um novo patamar qualitativo (James, 2015).

Um dos frutos desta nova política pan-africanista foi a realização do V Congresso Pan-africano de Manchester, Inglaterra, em 1945. Este congresso significou uma ruptura em relação aos anteriores. Em primeiro lugar porque, até então, a maioria dos delegados presentes em tais congressos era formada por brancos liberais e negros americanos e europeus. Em Manchester, ao contrário, os africanos não foram apenas majoritários, mas também figuras centrais do evento, como Azikiwe Nandi, Jomo Kenyatta e Kwame Nkrumah. Não por acaso, personagens que se tornariam líderes dos movimentos de descolonização em seus países (Kodjo & Chanaiwa, 2010, p. 897). Secundariamente, porque ali se consagrou, para além das divergências entre as tendências pan-africanistas de então (sindicalista, garveyista, liberal, comunista), um objetivo comum ao ativismo pan-africanista: a descolonização na África (Barbosa, 2016).

A tradição intelectual marxista, portanto, era estudada pelos intelectuais africanos no entreguerras. Especialmente pelos anglófonos citados. Mas era também bem conhecida pelos ativistas e intelectuais de linhagem francófona da época, como Cheikh A. Diop, Joseph Ki-Zerbo, Frantz Fanon e os promotores do movimento da Negritude: Aimé Césaire, Leopold S. Senghor, Leon Damas, Alioune Diop. Aqui, na verdade, havia uma aproximação tanto no nível teórico quanto no nível político, por conta das relações deste grupo com a esquerda francesa no Pós-guerra; em particular, o Partido Comunista Francês (PCF). É verdade que a tradição anglófona africana esteve mais aproximada do marxismo do que a francófona, de onde se originou a Negritude. Mas não se tratava apenas de uma questão linguística e cultural. Era uma questão, sobretudo, política, que se explica pela forte repressão sofrida pelos agrupamentos políticos da África francófona entre fins da década de 1940 e início de 1950. Algo que marcou especialmente a trajetória da Assembleia Democrática Africana (em francês:

---

época, iria necessariamente secundarizar à luta pela descolonização africana. Afinal, tais tendências (e governos) eram colonialistas à época.



Rassemblement Démocratique Africain),<sup>5</sup> que mantinha relações próximas com o Partido Comunista Francês. Neste momento histórico, vários ativistas africanos foram perseguidos, torturados e presos. E, por conta disto, muitos deles resolveram se distanciar da política comunista e marxista, como L. S. Senghor (Senegal) e Félix Houphouët Boigny (Costa do Marfim).

Seja como for, a presença intelectual do marxismo é inegável no pensamento africano da década de 1950. Em particular, em seu conteúdo dialético, como bem demonstrou o filósofo Benoît Okolo Okonda (2010). Mas sempre de forma inovadora e crítica, buscando – como diria Cesaire – transformar o marxismo e o comunismo úteis à luta negra, e não o contrário. Foi um diálogo constante com o pensamento e a práxis dos pan-africanistas e dos nacionalistas africanos.

### **Descolonização, pan-africanismo e marxismo africano**

Após o Congresso de Manchester, o pan-africanismo deu uma virada para tornar-se, efetivamente, um movimento político, para além de um movimento de ideias. Tratava-se de uma práxis da descolonização, que incluía a libertação do colonialismo e a unidade contra o neocolonialismo. E, nesta busca, houve um diálogo inevitável tanto com o marxismo, quanto com o movimento comunista internacional. Neste percurso, Kwame Nkrumah foi um nome fundamental.

Após estudos nos E.U.A. e Inglaterra, Nkrumah retornou a África em 1948, onde continuou próximo do seu mentor político, George Padmore, que buscava transformá-lo numa espécie de “Lenin” da África (Grill, 2018; Biney, 2012). Mas o título que ele assumiu ao conquistar a independência foi outro: Osagyefo (líder vitorioso, redentor, em axante). Após a independência, ambos (Nkrumah e Padmore) trabalharam pela construção de uma ideologia

---

<sup>5</sup>A Assembleia Democrática Africana (Rassemblement Démocratique Africain, RDA) foi o mais significativo movimento nacionalista na África Ocidental francófona no pós-Segunda Guerra. Formou-se em 1948 e sobreviveu até 1958. Em algumas regiões, como Senegal e Costa do Marfim, existiu ainda antes dos partidos locais. Tinha caráter interterritorial e possuía caráter ideológico essencialmente de esquerda, aproximado ao socialismo democrático. De início buscou se institucionalizar como um partido. Mas após a repressão citada, decidiu-se que ele se manteria como uma confederação de partidos (Hodgkin, 1961, p. 45-55). Sem dúvida, já era uma demonstração poderosa do neocolonialismo francês, ainda antes das descolonizações.



pan-africanista nova, "socialista" -- mas não comunista --, em que o Estado deveria ser o centro da vida social e econômica. Em matéria de política externa advogava-se o Não Alinhamento e o "espírito de Bandung (1955)"<sup>6</sup>. Acra, a capital nacional, tornou-se então um local de intensa efervescência pan-africanista, promovendo diversos encontros de lideranças africanas e da diáspora com vistas à formação da unidade continental africana. Padmore tornou-se então Ministro de Nkrumah. Foi o momento de célebres reuniões como a Conferência dos Estados Independentes da África (1958) e a Conferência dos Povos Africanos (1958).

Tendo tido a oportunidade de governar (como Primeiro Ministro, entre 1952-1956) e realizar a independência efetiva (1957) antes que os demais países africanos (sul-saarianos), Nkrumah pôde observar com propriedade as dificuldades existentes em governar um país africano recém-independente como Gana: pequeno, periférico, agroexportador, com poucos recursos financeiros e déficit educacional (formal), científico e tecnológico. Diante deste dilema, desde o início de sua trajetória como presidente, o líder ganense buscou consolidar uma política pan-africanista, buscando incentivar a formação de uma unidade africana regional (África Ocidental) e, quiçá, continental. Em suas palavras, os "Estados Unidos da África", uma nação-continente, federalizada.

Para Nkrumah, esta era a única saída para que a África construísse uma soberania de fato. Seria necessário construir uma unidade continental com poderes supranacionais, para além das fronteiras herdadas do colonialismo. O pensamento de Nkrumah deste período foi condensado em *A África precisa se unir* (1963) e em outra obra clássica: *Neocolonialismo: fase superior do imperialismo* (1965). Ali, ele defendeu que o neocolonialismo era um novo imperialismo, por ser um imperialismo mais sofisticado, não abertamente colonialista. Neste, estaria mantido o poder do centro capitalista pela dominação indireta, que funcionaria pela "balcanização" e posterior "satelização" das antigas colônias, formalmente independentes. Este domínio se faria basicamente pela economia, através da defesa dos interesses capitalistas externos e de seus sócios internos. Mas também haveria um neocolonialismo nas relações de domínio político, cultural e, quando necessário, de natureza militar. Contra tal sistema, dizia o líder ganense, era preciso construir um campo político amplo em defesa da

---

<sup>6</sup>Para uma visão geral desta concepção socialista, pan-africanista, ver: George Padmore. *Comunismo ou pan-africanismo?* (1956).



unidade e da integração africana, do ponto de vista territorial, econômico, cultural, energético e político. Isto, para ele, era o pan-africanismo. Este seria o único caminho pelo qual os países africanos, especialmente os de pequeno porte territorial e econômico (como Gana, sua pátria), poderiam sobreviver diante das pressões neocoloniais (Nkrumah, 1967, p. VII-XIII).

A partir de 1960, entretanto, conforme outros países africanos iam conquistando suas independências, as ideias e projetos de Nkrumah se tornavam cada vez mais questionáveis aos demais líderes africanos. Em especial da África francófona da época. Publicamente ninguém dizia ser contrário a algum tipo de integração dos países africanos. Muitos líderes das novas nações africanas, porém, viam os desígnios de Nkrumah como uma tentativa de colonialismo interno, em que os estados já independentes (como Gana) pretendiam anexar territorialmente os recém-independentes. Em suma, embora houvesse certo consenso quanto à necessidade da unidade africana, não havia concordância em como e quando isto ocorreria.

Tratava-se, portanto, de uma divergência político-ideológica propriamente africana, que foi se radicalizando nas primeiras Conferências de Estados Africanos Independentes: Accra (Gana, 1958), Monróvia (Libéria, 1959) e Addis Abeba (Etiópia, 1960). Uma tensão que foi aumentando e se internacionalizando rapidamente, com o desafio da descolonização e o agravamento do confronto entre Leste e Oeste. Por fim, houve a crise do Congo, em 1960, que acabou com a deposição e assassinato brutal de Patrice Lumumba, que era atacado por uns e apoiados por outros líderes africanos. A partir de então, a polarização se consolidou e tornou-se inclusive de nível pessoal, dando origem a duas vertentes do pan-africanismo no início dos anos 1960: o Grupo de Brazzaville (1960) -- posteriormente Monróvia (1962) -- e o Grupo de Casablanca (1961).

Tal divisão quase extinguiu o desejo de se construir uma política comum dos países africanos entre 1960 e 1963. Entretanto, após a sucesso da formação da Conferência das Mulheres Africanas,<sup>7</sup> em Dar Es Sallam (Tanzânia), e a hábil intermediação do Ministro das Relações Exteriores da Etiópia, Ketema Yifru, constitui-se uma nova mobilização para que ocorresse um encontro entre os chefes de estado, visando a construção de uma

---

<sup>7</sup> Em 1974 o nome passou a ser "Organização Pan-africana de Mulheres", ainda em atividade.



organização continental africana. O resultado foi a formação da Organização da Unidade Africana (OUA) no encontro de Addis Abeba (Etiópia), em 1963.

Nesse momento, buscou-se construir uma nova agenda africana, apesar das disputas e conflitos reinantes. Sobretudo para além da divisão que se estava consolidando, entre os citados grupos rivais. A forma encontrada para que isto ocorresse foi que ali não se discutisse a questão das fronteiras, que era um ponto nevrálgico de tal discórdia. Paradoxalmente, estabeleceu-se a “integralidade territorial” como um dos seus princípios da organização, sem se definir ou identificar precisamente do que se estava falando. Ao fazê-lo, criou-se assim uma falsa unanimidade sobre o assunto, que será reafirmada na segunda reunião da OUA no Cairo, em 1964, e em documentos posteriores. Assim, gradativamente, por omissão (que também é uma ação), se congelaram as fronteiras coloniais, em nome da unidade possível das lideranças africanas (Ayissi, 2009, p. 143). Na prática, era o fim da utopia concreta de um pan-africanismo radical em prol da unidade africana. Ou seja, continentalista e de integração rápida, como queria Nkrumah.

Na medida em que o pan-africanismo perdeu espaço com a divisão dos líderes africanos, e enquanto a Guerra Fria avançava no continente, o marxismo tornou-se um instrumental poderoso de luta para certos líderes. Em particular, aqueles que buscavam uma descolonização verdadeira que, por meios revolucionários, concretizasse a soberania nacional necessária para a construção de uma sociedade socialista.

No caso de Nkrumah isto implicava certo redirecionamento de seu pensamento. É claro que havia um diálogo com o marxismo anteriormente, como visto em *Neocolonialismo...* em que se debatia mesmo a questão das classes sociais. Mas tal aproximação não incluía a aceitação do fato de que as alternativas africanas teriam que passar necessariamente pela potencialização da luta de classes no continente. Pelo contrário, seu pan-africanismo, dava ali um papel de destaque às elites africanas, que lideravam os movimentos de descolonização de época. Para ele, em última instância, seriam estas elites que deveriam encaminhar a unidade africana. Afinal, isto era o racional a ser feito. Foi só tardiamente, a partir de 1966, que Nkrumah desistiu desta ideia primeira, e passou a defender a necessidade de um pan-africanismo mais radical, que se realizasse pela luta operária-camponesa, como expresso no livro *A luta de classes na África* (1966). Neste livro, o autor retoma inclusive a alternativa clássica leninista para esta questão: a criação de partidos revolucionários que deveriam organizar a luta operária-



camponesa. Uma possibilidade que, para ele, não teria existido no imediato pós-guerra, mas que neste momento histórico (1960) já seria viável. Em sua opinião de então, seriam estas revoluções nacionais que deveriam encaminhar a tão sonhada revolução continental, visando construir a África com uma nação. Inclusive com o auxílio da luta armada, se assim fosse necessário. Para o autor, no decorrer deste processo, a África tornar-se-ia o centro de uma revolução negra mundial, que estaria aliada à revolução socialista mundial. Daí seu apoio irrestrito ao Movimento do Poder Negro (Black Power), nascido nos EUA na década de 1960, entendendo-o como um movimento de vanguarda do povo negro e dos oprimidos em geral, que “não tem nada a perder a não ser os seus grilhões” (Nkrumah, 2016 [1966], p. 93-106). Em suma, a partir de 1966 e até sua morte, em 1972, Nkrumah cria uma visão cada vez mais próxima entre marxismo (leninismo) e pan-africanismo (unidade continental e revolução negra mundial).

Não por coincidência, neste momento, o pensamento de Nkrumah converge com o de outros intelectuais e líderes políticos que, na década de 1960, buscaram fazer o mesmo movimento de aproximação, ainda que por interpretações distintas, como Félix-Roland Moumié (Camarões, 1926-1960), Samora Machel (Moçambique, 1933-1986), Agostinho Neto (Angola, 1922-1979), Frantz Fanon (1925-1961) e Amílcar Cabral (1924-1973) – mais tardiamente: Thomas Sankara (Burkina Faso, 1949-1987). Entre estes, cabe destacar aqueles que inegavelmente trouxeram contribuições mais originais a tal tradição revolucionária (marxismo) no campo teórico, construído a base de um marxismo propriamente africano, para além do Nkrumah “tardio”: Frantz Fanon e Amílcar Cabral.

Frantz Omar Fanon (1925-1961) nasceu na Martinica, então colônia francesa. Em 1944 se voluntariou para lutar contra o nazifascismo. Após o fim da guerra, em 1948, chegou a Lyon, na França, para estudar psiquiatria. Lá, desenvolveu também interesse pela filosofia existencialista. Aproximou-se de grupos universitários de estudantes africanos e caribenhos, inclusive os fundadores da Negritude. Entre 1953 e 1956, foi diretor do Departamento de Psiquiatria no Hospital de Blida-Joinville, na Argélia, onde viveu o nascimento da guerra anticolonialista. Em 1956, demitiu-se do cargo e integrou-se formalmente a Frente de Libertação Nacional argelina (FLN).



Tornou-se então membro ativo da organização até sua morte prematura por leucemia aos 36 anos, em 1961<sup>8</sup>.

Pode-se observar o diálogo de Fanon com o marxismo a partir de duas questões básicas: a) a importância da raça e do racismo na reprodução do capitalismo e da configuração colonialista – ou da “colonialidade” -- entre os povos; b) análise de classes e da luta de classes das sociedades africanas. Costuma-se colocar uma terceira questão que é o debate de Fanon sobre a violência (Wallerstein, 2008). Mas aqui se entende que esta questão é um corolário da primeira.

O primeiro tema citado - da importância da raça e do racismo na reprodução do capitalismo e da configuração colonialista entre os povos - é tratado por toda sua obra. Aliás, uma das grandes novidades do seu primeiro livro, *Pele negra, máscaras brancas* (1951), foi justamente neste ponto: ver o racismo não como algo específico de certas sociedades (EUA, África do Sul), mas como um processo de racialização sistêmico, que prenderia tanto negros quanto brancos em uma lógica racial binária e maniqueísta. Ou seja, o autor queria demonstrar que se tratava de um fenômeno basicamente estrutural, relacionado ao nascimento e consolidação do capitalismo, permitindo a naturalização da suposta inferioridade de uns (negros) em relação a outros (brancos). Avançando em sua análise, Fanon tirou deste fato uma premissa filosófica. Em sua posição de pretensa superioridade, o branco não precisaria do reconhecimento alheio para a formulação do seu Eu. O negro, para ele, não é exatamente um ser inferior. É um não-Ser (Fanon, 2008 [1951], p.26). Por outro lado, o negro não poderia se realizar completamente sem o reconhecimento deste Outro. Ou seja, para Fanon, o racismo negaria a dialética do Eu e do Outro, que seria base da vida ética. E a

---

<sup>8</sup> Durante as décadas de 1960-1970, Fanon ficou conhecido como um autor anticolonialista, por sua referida adesão à FLN e a publicação do livro *Condenados da terra*. Uma imagem que ficou cristalizada no belo prefácio de Jean-Paul Sartre ao referido livro. Poucos o viam naquele momento como um teórico que tivesse potencial para tornar-se um clássico do pensamento social do século xx. Isso mudou desde então. Hoje, a trajetória e o pensamento de Frantz Fanon tornaram-se um objeto de estudo multidisciplinar. E não se trata apenas de trabalho acadêmico, pois suas ideias continuam vivas também nos movimentos sociais e políticos nos EUA, Itália, França, Palestina, Caribe, Brasil e África do Sul. Esse amplo movimento de leituras e releituras de Fanon é bastante complexo e não será aqui detalhado. Para uma visão qualificada do autor, em português, ver: Deivison Mendes Faustino (2018; 2020).



consequência lógica disto é que contra ele todo processo de desumanização a partir de então tornar-se-ia aceitável (Gordon, 2008; Faustino, 2018).

O tema é retomado no ensaio *Racismo e cultura* (1956). Ali, Fanon retoma a ideia de que o racismo deve ser entendido desde uma abordagem sistêmica e histórica. Nas palavras do autor, ele é parte integrante de uma condição de “hierarquização sistemática, perseguida de maneira implacável”, visando um trabalho de “escravização econômica” ou “mesmo biológica” de um grupo populacional sobre outro. Em suas palavras: “o racismo é um elemento de um conjunto mais vasto: a opressão sistematizada de um povo”. Ele não é um todo, “mas o elemento mais visível [...] e mais grosseiro de uma estrutura dada”. Ele é a “norma” desta sociedade e desta cultura, que busca inferiorizar e desumanizar povos subalternizados por outros, conquistadores (Fanon, 2012, p. 275-281).

Para Fanon, tal racismo estrutural não seria característico apenas das sociedades coloniais. Seria um fenômeno de qualquer sociedade racista, pois não haveria graus de racismo. Ele seria a parte essencial de um processo de dominação entre povos conquistadores e conquistados que nasceria com o colonialismo, mas não morreria com ele. Algo que o autor vai caracterizar, posteriormente, como um “conjunto colonialista” (Fanon, 1964; Barbosa, 2018). A violência, para Fanon -- tão comum nas sociedades colonizadas ou racistas -- seja no sentido de autopropetuação das vítimas, seja contra o colonizador -- racista --, seria uma consequência psíquica não consciente deste processo de desumanização sistêmico. Para Fanon, isto seria algo inevitável. E, portanto, tratar-se-ia de guiá-la para um propósito construtor, qual seja, a revolução descolonizadora.

Também em relação à análise de classes, Fanon foi relevante. As questões primordiais se encontram no célebre *Condenados da Terra* (1961). Este livro buscava refletir sobre os dilemas das descolonizações africanas, em um momento crucial da história política do continente. Isto porque, após décadas de luta anticolonial, os movimentos de libertação caminhavam para alcançar seu objetivo: as independências nacionais. Entretanto, neste mesmo momento, se iniciavam negociações entre as metrópoles -- especialmente Inglaterra e França -- e as elites dos movimentos nacionais africanos para controlar tal processo de libertação, que se tornava inevitável.<sup>9</sup> Formado na

---

<sup>9</sup> Estas negociações, muitas vezes secretas, é que perturbavam líderes revolucionários da luta anticolonialista, como Fanon e muitos outros à época. Ademais, nos casos em que havia grandes interesses materiais nas colônias ou que as populações brancas



luta anticolonialista argelina, Fanon não admitia compromissos com as antigas metrópoles. Para ele, existiam as falsas descolonizações, negociadas com as antigas metrópoles, e as verdadeiras descolonizações, conquistadas pela luta popular. O livro *Condenados...* foi escrito e editado visando esta luta político-ideológica. Era preciso esclarecer para a esquerda internacional e para as elites africanas (sobretudo as que se recusavam a apoiar a causa argelina), que a luta armada ali não era uma escolha entre outras. Ela era a única possível.

Neste contexto, fazia-se necessário uma correta compreensão da questão de classe. Por aí passaria a “nacionalização do marxismo” que Fanon pretendia, tal qual os chineses e vietnamitas estavam fazendo à época: formando um marxismo enquanto “análise concreta da situação concreta”, como queria Lenin (Barbosa, 2013). Sucintamente, Fanon acreditava que a revolução argelina não passaria pelos proletários, mas pela ação revolucionária dos camponeses e do lumpen proletariado. Segundo ele, estes seriam os únicos que de fato, naquele momento histórico, não tinham nada a perder a não ser os seus grilhões: os condenados, tal qual disse Marx no *18 Brumário de Luís Bonaparte*.

Entretanto, para que isto ocorresse, dizia o autor, seria necessário que parte da pequena burguesia formasse uma vanguarda – um partido nacionalista, revolucionário - que se comprometesse com a luta pela descolonização. Fanon estava consciente do quanto isto seria difícil. Dizia, inclusive, que a tendência mais forte não seria esta, mas o aburguesamento desta camada social. Esta, aproveitando-se da descolonização iria formar uma nova elite burguesa, subdesenvolvida, neocolonial, sem capacidade ou desejo de construir uma nação soberana e socialista. Ainda assim, não havia outra saída. Para ele, sem isto, o potencial revolucionário e transformador das descolonizações se perderia rapidamente, como teria ocorrido no caso latino-americano.

Uma percepção próxima a esta também pode ser encontrada em outro clássico do marxismo africano: Amílcar Lopes Cabral. Cabral nasceu na Guiné, então colônia de Portugal, tendo estudado em Cabo Verde na infância. Posteriormente, fez estudos na metrópole, onde se formou em

---

eram numerosas, tal abertura não existia. E, neste momento, a luta armada era a única saída em tais colônias, como no caso da África lusófona, Argélia, Rodésia, África do Sul e outros. Por outro lado, vale lembrar que a França “concedeu” as independências nacionais de dezesseis países da África Ocidental, em 1960.



agronomia e engenharia hidráulica. Lá ajudou a fundar *A Casa dos Estudantes do Império*, conhecido agrupamento de estudantes africanos da época. Nesta época manteve contatos regulares com o Partido Comunista Português. Deste ambiente nasceu o movimento “Vamos Descobrir Angola”, da qual participaram escritores de destaque e líderes dos movimentos de independência da África lusófona, como Agostinho Neto, Mario de Andrade, Viriato da Cruz, Marcelino dos Santos e o próprio Amílcar Cabral. Ali se lia muito do pensamento africano de época, mas também da literatura e prosa brasileira, como Graciliano Ramos e Jorge Amado.

Em seus discursos, Cabral estabeleceu os preceitos fundamentais sobre os quais estava articulada a luta do PAIGC. Seu objetivo era criar uma teoria revolucionária da libertação, visando diversificar e atualizar o marxismo (Hernandez, 2014). E a primeira oportunidade para expressar isto foi o ensaio *A Arma da Teoria* (1966). Lá, defendeu que o verdadeiro motor da história eram as forças produtivas. E que a contradição primordial dos povos periféricos era que o imperialismo bloqueava o desenvolvimento destas forças, impedindo o livre desenvolvimento destas no plano nacional. Sendo está uma característica tanto da luta anticolonial, quanto da luta neocolonial, a libertação colocar-se-ia, para Cabral, como um processo revolucionário interrupto. No caso neocolonial, entretanto, a luta de libertação deveria passar necessariamente pela via socialista, pois esta se colocaria tanto contra a dominação externa quanto a dominação interna, de uma burguesia intermediária que havia se tornando dependente dos interesses externos. Nesta luta, Cabral ressalta o papel que os camponeses e trabalhadores urbanos teriam. Mas não deixa de destacar, assim como Fanon, o papel primordial que membros da pequena burguesia poderiam ter neste processo. Isso, desde que cometessem o famoso “suicídio de classe”, estabelecendo uma militância partidária em defesa dos interesses dos dominados.

É neste contexto que Cabral pensava o fator cultural como fator revolucionário, em ensaios como *Libertação nacional e cultura* (1970). Para ele, as culturas populares africanas seriam verdadeiros depositários de resistência política contra o opressor. E, por isso, teriam papel fundamental no processo libertador. Era necessário entender o caráter de classe deste fenômeno. Na medida em que o neocolonialismo também se estabelecia pela dimensão cultural, em particular por seu eurocentrismo e racismo, os verdadeiros revolucionários só conseguiriam sê-lo na medida em que se libertassem de tal dominação simbólica e psicológica, sem o que seria



impossível enraizar-se nas massas. Para muitos, dizia Cabral, isto implicaria um processo de “reafricanização” nas culturas populares do continente.

Um estudo mais pormenorizado pode apontar mais detalhes deste marxismo africano. Mas tem-se aí um quadro sintético, em que algumas questões se repetem nos anos 1960. A primeira delas é o papel potencialmente revolucionário dos camponeses. O segundo é o papel da cultura e da afirmação da negritude como fator de libertação, desde que entendida como elemento dinâmico e de classe. Em terceiro lugar, a inutilidade histórica da burguesia africana na era pós-colonial. Ela, incapaz de se tornar uma verdadeira burguesia nacional, produtiva e soberana, estava aderindo ao neocolonialismo. E, com isto, transformando-se numa burguesia intermediária. Em quarto lugar, a legitimidade da violência revolucionária. Por fim, o possível papel progressista que membros da pequena burguesia poderiam ter na África, desde que cometessem o “suicídio de classe”, do ponto de vista cultural e político. Sobre outros pontos pode haver discordâncias, algumas mais significativas do que outras. Todavia, pode-se dizer que estas são as teses centrais que formam o *corpus* do marxismo africano nas décadas de 1960 e 1970<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Sobre o assunto ver também, Jones Manoel & Gabriel L. Fazzio (2019). Na África do Sul, a luta contra o *apartheid* e pelo socialismo levou a uma ampla e profunda discussão entre os marxistas locais, desde a década de 1920. Não há espaço aqui para detalhar tal contribuição, mas vale destacar alguns nomes, como Isaac B. Tabatala (1909-1990), Dora Taylor (1899-1976), Hosea Jaffe (1921-2014), Govan Mbeki (1910-2001), Joe Slovo (1926-1995), Rachel Simons (1914-2001), Jack Simons (1907-1995), Moses Kotane (1905-1978), Michael Harmel (1915-1974), Ruth First (1925-1982), Harold Wolpe (1926-1996), Kenneth Jordaan (1924-1988), Baruch Hirson (1921-1999), Jabulani Nobleman ‘Mzala’ Nxumalo (1955-1991), Martin Legassick (1940-2016), Chris Hani (1942-1993), Neville Alexander (1936-2012), Steve Biko (1946-1977). Várias das questões aqui levantadas como parte do marxismo africano foram ali trabalhadas de forma independente ou em diálogo com os autores citados como os “clássicos”: Fanon, Nkrumah, Cabral. Em relação a estes, há três temas interligados desta tradição intelectual que merecem destaque: a) a especificidade do “capitalismo colonizador” (“settler capitalism”), sobretudo em relação à questão da terra; b) a interseção entre raça, classe e questão nacional, em sociedades multirraciais; c) a relevância do fator migratório na força de trabalho. Há extensa produção acadêmica sobre o assunto, que ainda não é bem conhecida no Brasil. Para uma introdução de fácil acesso, ver Allison Drew (2008).



## Dilemas da era pós-colonial

76

Nos anos 1970, o debate intelectual africano se acirrou, tendo em conta as experiências da primeira década pós-colonial. Do ponto de vista político, viu-se uma polarização entre defensores da via africana – em especial do socialismo africano<sup>11</sup> – e os marxistas africanos, ancorados não apenas em seus próprios clássicos – Fanon, Cabral, o Nkrumah tardio –, mas na chegada de novas teorias providas do marxismo acadêmico e do estruturalismo dos anos 1950 e 1970. Em particular, as teorias latino-americanas da dependência, o cepalismo de R. Prebisch e C. Furtado e a teoria do capitalismo monopolista, de P. Baran e P. Sweezy. No entanto, enquanto programa de integração da África, o pan-africanismo tornou-se tangencial no campo político africano, pois sua realização como utopia concreta – a unidade africana – desapareceu do horizonte político.

Neste contexto, o ideário pan-africanista acabou sendo apropriado por tendências mais “pan-negras” (Mofeli Asante, Kwesi Prah, Maulana Karenga, Naiwu Osahon) e outras mais marxistas, que defendiam a necessidade da luta de classes em primeira instância (Walter Rodney, Issa Shivji, Sam Moyo)<sup>12</sup>. Para estes, pode-se dizer que o pan-africanismo tornou-se uma espécie de leninismo africano. Uma divisão que ficou notória no VI Congresso Pan-africano, na Tanzânia de Nyerere, em 1973 (Young, 2011).

---

<sup>11</sup> Não há espaço aqui para explicar o que seria o “socialismo africano” citado. Em português, ver, entre outros, Muryatan S. Barbosa (2020). De um modo geral, o “socialismo africano” foi uma teoria com diferentes perspectivas político-ideológicas, incluindo reacionários com Mobuto (Zaire) e líderes progressistas, como J. Nyerere (Tanzânia). O que os unia, grosso modo, era a negação da luta de classes na África e a crença de que se poderia construir novas sociedades na África a partir da potencialização de dinâmicas culturais próprias aos povos do continente. À época, havia pouquíssima relação entre estes e os marxistas africanos. Nkrumah transitou de uma teoria para outra, entre fins da década de 1950 e 1960.

<sup>12</sup> Ver Uzoigwe (2014). Há um contínuo debate entre tais interpretações, que se tornaram correntes no campo pan-africanista desde a década de 1970. Para uma atualização, ver a recente polêmica entre Kwesi Prah (2008, 2011) e Issa Shivji (2011). Vale consultar também: Kurt B. Young (2011). Vale dizer que, tanto em Asante (2008), quanto em Prah (2008; 2011), pelo menos em seus textos mais recentes, esta posição “pan-negra” refere-se mais a um compromisso e inserção do sujeito que fala (e pesquisa) na culturas negro-africanas, do que necessariamente sua pertença étnico-racial. Ver Elisa L. Nascimento (2008).



No campo da prática política dos governantes africanos, visto que a ideia de uma unidade africana continental estava à deriva, só restavam três soluções possíveis. A primeira era pensar sobre tais alternativas como um processo gradual, em que os países africanos iam se moldando ou se impondo conforme suas possibilidades conjunturais. Julius Nyerere (Tanzânia) foi o principal articulador desta proposta. A segunda era a opção socialista, e a ligação estreita com o campo comunista mais amplo. Em particular, a URSS e a China. Era o caso das lideranças de Angola e Moçambique, que só conseguiram suas independências nacionais tardiamente, nos anos 1970. De fato, tais posições não eram necessariamente excludentes, como mostra o caso tanzaniano e zambiano de época, que mais autorizaram o uso coerente do termo "socialismo africano". Havia acordos mútuos entre estes dois grupos, e ambos lutavam pelo anticolonialismo na África. Mas muitas vezes elas tendiam a se colocar de formas opostas no campo político-ideológico. Embora, como dizia sabiamente Walter Rodney (1972), a via africana "autônoma" só era possível pela existência do campo comunista. Por fim, havia aqueles que desejavam o sistema neocolonial, apostando que a adesão unilateral angariaria para eles um lugar especial na geopolítica mundial. Eram os casos de L. S. Senghor (Senegal) e Félix Houphouët Boigny (Costa do Marfim), em relação à França. Entre estes, muitos se diziam pan-africanistas, na medida em que defenderiam uma futura unidade africana, a ser realizada gradativamente. Mas havia boa dose de retórica e cinismo em tais declarações.

Entretanto, apesar destas e outras divergências no campo político, existia um modelo comum em matéria de economia política que unia praticamente todos os países africanos, entre os anos 1960-70. Como assinala o economista egípcio Samir Amin, este era o projeto de desenvolvimento significava quase o mesmo em todas as partes da África, implicando: a) centralização do poder no Estado, com partido único e intervenção na economia; b) modernização do setor agroexportador (e mineral); c) industrialização (Amin, 2006, p. 240).

Tal receita não era absurda. E, de fato, ela trouxe resultados razoáveis de crescimento econômico (média de 5%) para a maior parte dos países africanos na época de expansão da economia mundial, entre 1945-1973. Isto, vale dizer, num contexto difícil, com a progressão da Guerra Fria e o aumento populacional no continente, que triplicou a demografia de muitos países entre 1950 e 1990. A questão central era o espaço que cada um destes setores (burocracia estatal, setor exportador, indústrias) deveria ter, e



qual o papel que as antigas metrópoles iriam ocupar. Muitas das graves crises políticas que afetaram os governos africanos na década de 1960 decorriam de posicionamentos políticos diferentes sobre tal matéria.

No entanto, ao se impor sistemicamente a partir dos anos 1980, o neoliberalismo destruiu tal via de desenvolvimento, ainda que associado. E, em menos dez anos, entre 1973 e 1983, o sonho de uma África modernizada foi enterrado. Reiniciou-se então a tragédia social do continente, que durou as últimas duas décadas do século passado, revertendo boa parte dos melhoramentos concretos e das expectativas que haviam sido conquistados anteriormente. Quanto mais desaparecia o Estado na sociedade civil, mais as comunidades étnicas e religiosas se fortaleceram e passaram a ser os grupos sociais primordiais das sociedades; mais se propagaram as doenças como a malária e a HIV/AIDS; mais as guerras civis e as intervenções externas se difundiram...

Como é sabido, este cenário mudou gradativamente a partir do início do século XXI, quando houve um crescimento econômico notável no Sul global, que só veio a arrefecer recentemente. Na África, após 2015. Hoje é conhecida a principal explicação para este fenômeno inesperado: o aumento da demanda por *commodities* de produtos primários (agro e minerais) no mundo, sobretudo por conta do alto crescimento chinês. Este fato, por sua vez, tanto por razões econômicas quanto geopolíticas, impulsionou uma nova corrida das antigas potências (E.U.A., "Europa") ao hemisfério sul, contra a expansão chinesa e de sua aliança com a Rússia de Putin. Em especial na África e ao Oriente Médio, mas após 2012 também na América Latina.

Para a África, tal fato histórico formou um quadro complexo. Nas regiões e países em que se conseguiu manter a estabilidade política, em especial na África Austral e parte da África do Leste (Quênia, Tanzânia), esta demanda por *commodities* permitiu altas taxas progressivas de crescimento econômico. Em alguns países isto se converteu em desenvolvimento humano de fato; em outros apenas aumentou o enriquecimento das elites locais. Por outro lado, em regiões como a África do Norte, "Chifre da África" e Sahel, os novos interesses externos se somaram a fatores internos – corrupção, instabilidade política, guerras civis –, formando um caos social e político; e o símbolo maior destes foi o Golpe de Estado e o assassinato de Muammar Gadafi (presidente líbio) com o consentimento da OTAN, em 2011. Na África Ocidental tem-se uma situação intermediária, mas que tende a se agravar dada a balcanização local. Provavelmente, o futuro próximo



dependerá de como a Nigéria conseguir se estruturar e liderar a região. Em toda a África, no entanto, este “desenvolvimento” muito restrito e unidimensional via exportação de *commodities*, aliado a intensa importação de produtos manufaturados chineses, levou há um estado de desindustrialização progressiva na África, que vem re-periferizando as econômicas do continente e formando países rentistas<sup>13</sup>. Neste contexto, apesar do crescimento econômico recente, a pobreza e a desigualdade social persistem como problemas graves.

Como é sabido, o mesmo processo estrutural vem ocorrendo em outras regiões do Sul global, como a América Latina. Sem conseguir avançar na 2ª. (1870) e 3ª. (1970) Revoluções Industriais, os países subdesenvolvidos vem perdendo até a capacidade de se manter no nível da 1ª. Revolução Industrial (1780), enquanto sociedades industrializadas. Nessa conjuntura, suas classes dominantes tendem a consagrar-se no papel de burguesias intermediárias, cuja acumulação depende cada vez mais da especulação financeira e de tal posição subalterna no sistema internacional, como exportadores de *commodities*.

Há esperanças para a África. A União Africana, formada em 2002, vem buscando criar alternativas coletivas para o continente. Em especial, após o início das “Reforma Kagame”, em 2018. Por outro lado, no caso da África Austral, em particular, tal subalternização estrutural vem sendo contrabalanceada, em alguns países, pela manutenção de forças mais ou menos nacionalistas no poder de Estado, em geral ainda dominado pelos partidos que viabilizaram as descolonizações tardias (1970-90). Mas quanto mais esta herança ficar para trás, maior será a probabilidade do neocolonialismo se apoderar do continente como um todo.

Tal conjuntura obviamente recoloca o debate de alternativas progressistas para a África. E, por consequência, também para os pan-africanistas e marxistas de hoje. A questão de fundo é como realizar a superação da ordem neoliberal, que aprisiona a África no

---

<sup>13</sup> No caso africano, tal tendência tem sido em parte revertida recentemente, especialmente na África Austral e Nigéria, por conta da presença cada vez mais massiva de fábricas chinesas (Sun, 2017), em busca de matéria primas e mão-de-obra barata. Esta situação por si só não cria uma industrialização autodesenvolvida, mas pode ser um elemento inicial desta, se houver um projeto estratégico para isto. Sobre o caso africano ver, entre outros, Carlos Lopes (2019) e o citado livro de Sun (2017).



subdesenvolvimento. Neste ponto, coloca-se novamente o problema político.

Dentro do campo progressista africano existem hoje duas posições mais evidentes sobre o assunto, que nem sempre são opostas. De um lado, coloca-se a intelectualidade mais próxima do campo marxista. Para ela, a situação periférica da atual divisão do trabalho e a consagração do neoliberalismo necessitariam de uma resposta de desconexão, via revolução nacional-popular. Pode-se dizer que, de modo geral, o economista Samir Amin continua sendo a principal referência teórica e política dessa vertente. A questão que se coloca para seus adeptos é quem seria o sujeito de tal revolução hoje. Por exemplo, para Issa Shivji (2017), não se trataria mais da classe trabalhadora, mas do “povo trabalhador”; para Sam Moyo e Paris Yeros (2002; 2005; 2011), do “semiproletariado”, tendo em conta a continuada relevância da questão da terra no continente. Outra parte da intelectualidade e do campo político progressista continua mais próxima do pan-africanismo de Kwame Nkrumah e Julius Nyerere. Segundo estes, as questões estruturais africanas, de fato, só poderiam ser superadas a partir de um quadro regionalista e/ou continental, para além do Estado-nação herdado do colonialismo. Sendo assim, essa seria uma luta primordial a ser realizada. Mas há diferenças de percepção em como tal unidade poderia ser construída, se por uma via mais institucional (via União Africana), como defendem, entre outros, Mammo Muchie (2003), Timothy Murithi (2007) ou Michael Amoah (2019), ou pela via da ação popular e das organizações sociais, como acreditam, entre outros, Ernest Wamba dia Wamba (2015) e Fongot Kini-Yen Kinni (2015), e como se defendeu no VIII Congresso Pan-africanista (Gana, 2015). Esta última tendência tende a se aproximar das concepções marxistas. Mas boa parte destes negam a solução clássica leninista (partido) para a questão de como levantar e organizar as massas, apesar dos trunfos inegáveis que tal teoria política trouxe historicamente à luta dos povos da periferia mundial.

### **Considerações finais, e um pouco mais além**

Neste ensaio se analisou as aproximações, tensões e distanciamentos entre o pan-africanismo e o marxismo no pensamento intelectual africano, contemporâneo. Viu-se que o ideário pan-africano possui suas próprias bases, que se consolida na segunda metade do século XIX e continua vivo até hoje. Este ideário deu origem a várias ideologias pan-africanas, na África



e nas diásporas africanas. A principal delas foi à luta contra o colonialismo e pela descolonização da África. E, neste ponto, o pan-africanismo mostrou-se vitorioso politicamente, na medida em que seus objetivos convergiam com os do nacionalismo e do marxismo africano e do movimento comunista internacional. Foi neste momento que ele também se desenvolveu como uma utopia concreta, conforme esboçada por Kwame Nkrumah entre fins da década de 1950 e início dos anos 1960: enquanto possibilidade real (objetiva e subjetiva) de realização da utopia de uma África unida. Todavia, naquele momento, as disputas internas entre as lideranças africanas impossibilitaram a concretização de tal projeto. E, neste momento, sem razão própria, o pan-africanismo viu-se emaranhado nos “pan-negrismos” e no marxismo dos anos 1970 e 1980.

Com a consagração da ordem neoliberal no continente, desde meados dos anos 1980, o liberalismo ganhou força no continente, tornando tais correntes (pan-negrismo e marxismo) tangenciais no debate político desde então. Neste contexto, o nacionalismo africano e o pan-africanismo pragmático - dos defensores da União Africana -, continuam sendo provavelmente as principais forças de acomodação a tal ordem. Eles buscam construir um espaço de manobra para os países africanos, mas não se colocam como alternativas ao sistema capitalista ou a ordem neoliberal reinante<sup>14</sup>.

Ao historicizar as relações entre pan-africanismo e marxismo a partir do pensamento africano contemporâneo tentou-se dar mais concretude ao tema, mostrando que há ali um longo e complexo debate que deve ser referenciado. Ao mesmo tempo, criaram-se elementos para estas considerações finais, sem o que estar-se-ia falando abstratamente.

Pan-africanismo e marxismo são tradições críticas diferentes. No entanto, em certos momentos históricos, tais tradições se aproximaram. Talvez o momento de maiores contatos tenha sido a Descolonização. No entanto, realizadas as independências nacionais, brotaram novamente as diferenças. A principal delas foi (e continua sendo) a questão das classes e da luta de classes. Mas independente das opiniões e divergências, o fato é que na era pós-colonial, na ordem nacional, neocolonial, “balcanizada” (Nkrumah), aconteceu aquilo que Fanon e Cabral já diziam: a formação de

---

<sup>14</sup>Para uma visão mais pormenorizada do pan-africanismo hoje, ver Barbosa (2021, no prelo).



uma burguesia africana subdesenvolvida, ocidentalizada, intermediária dos poderes externos na África.

Isto significa dizer que os marxistas africanos estavam certos e os pan-africanistas (não marxistas) estavam errados? Em parte sim. Mas vale lembrar que, neste momento pós-colonial, estamos falando dos pan-africanistas minimalistas e gradualistas, e não dos maximalistas radicais, como Nkrumah. Afinal, não se sabe o que teria acontecido se o sonho de uma África unida tivesse se concretizado. E é impossível saber até que se tente. Por outro lado, aceitando que tais autores (Fanon, Cabral) estavam certos, e que esta análise continue correta, resta a pergunta: como construir então uma alternativa política marxista hoje para as sociedades africanas? Como garantir que tais alternativas, mesmo quando vitoriosas, não sejam esmagadas pela força do imperialismo atual? São questões que merecem reflexão, tendo em conta também a experiência do socialismo real no século XX.

Por fim, tomo a liberdade de fazer uma breve reflexão acerca das possíveis articulações entre pan-africanismo e marxismo nas diásporas negras, em especial nos países com forte população negra nas Américas, como o Brasil. Digo isto porque este não foi um tema abarcado no pormenor neste artigo. No caso das lutas das diásporas negras, a questão da herança pan-africanista é complexa. Defendemos que ela pode ser relevante em (pelo menos) três formas distintas. A primeira é que tal herança refletiu de forma aprofundada sobre o tema das relações étnico-raciais e da experiência de ser negro. É um arcabouço muito rico, que pode e deve ser mais estudado. Sobretudo tendo em conta da contínua relevância da raça no mundo contemporâneo. Uma segunda importância refere-se ao quanto esta herança pan-africanista poderia ajudar na formação de ideologias políticas nas diásporas. Foi o que os Panteras Negras fizeram, por exemplo, pelo menos em parte, a partir de Frantz Fanon. É um caminho possível, mas difícil. E certamente não ocorrerá a partir de mera transplantação ideológica. Pelo contrário, implicaria um alto grau de redução crítico-assimilativa ou de “redução sociológica” de tal tradição, como dizia Guerreiro Ramos (1995). Um terceiro viés pelo qual a herança pan-africanista pode ser útil nas lutas da diáspora é fomentando um ativismo transnacional, em especial antirracista. Nisto, o pan-africanismo possui larga experiência histórica, que se confunde com as suas próprias origens.

Todavia, vale dizer, em nenhuma das alternativas citadas, o pan-africanismo na diáspora terá caminho fácil para se tornar uma utopia



concreta como foi na África – se é que existe tal objetivo. Aliás, o mesmo pode-se dizer do marxismo, enquanto for aqui compreendido desde um viés eurocêntrico. Isso porque, para tornar-se uma utopia concreta, é preciso efetivar coletividades a partir de razões históricas dos povos em luta. E por mais que possam existir transplantações e aproximações possíveis, cada luta coletiva em última instância possui suas próprias particularidades, conhecimentos, saberes, que precisam ser desenvolvidos no plano teórico. Ao buscar efetivar esta autoconsciência, que é sempre única, o intelectual serve a um propósito maior: a percepção do caminho comum e coletivo das lutas, apesar das divergências e dificuldades. Além disto, faz-se necessário criar alternativas práticas que não apenas resistam ao poder hegemônico, mas que possam se potencializar como utopias concretas a serem realizadas nacionalmente ou quiçá além (regionalmente ou continentalmente). Em nossa opinião, tal abordagem foi essencial à história do marxismo e do panafricanismo como práxis. E é por este caminho que eles terão que se reinventar, para continuarem sendo referências nas lutas atuais.

## Referências

- ADI, Hakim. *Pan-Africanism and communism: the Communist International, Africa and the diaspora, 1919-1939*. London: Africa World Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Pan-africanism: a history*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- \_\_\_\_\_; SHERWOOD, Marika. *Pan-african history: political figures from Africa and the diaspora since 1787*. London: Routledge, 2003.
- AMOA, Michael. *The new pan-africanism: globalism and the nation state in Africa*. London: I.B. Tauris, 2019.
- AMIN, Samir. *Os desafios da mundialização*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006.
- ASANTE, Molefi. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. Coleção Sankofa, vol. 4. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- AYISSI, Anatole. The politics of frozen state borders in postcolonial Africa. In: KI-ZERBO, Lazare; ARROUS, Michel B. (Eds.). *Etudes africaines de géographie par le bas. African Studies in Geography from Below*. Dakar: Codesria, 2009.
- BARBOSA, Muryatan S. Pan-africanismo e relações internacionais: uma herança (quase) esquecida. *Carta Internacional*, 11(1), 144-162, 2016.



- \_\_\_\_\_. "A atualidade de Frantz Fanon: acerca da configuração colonialista". In: FILHO, Silvio de A. C.; NASCIMENTO, Washington S. (Orgs.). *Intelectuais das Áfricas*. Rio de Janeiro: Pontes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.
- \_\_\_\_\_. Pan-africanismo: ideário, ideologia e utopia concreta. In: FAUSTINO, D. & GÓES, Weber L. (Orgs.). *O racismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: LiberArs, 2021 (no prelo).
- BARBOSA, Wilson do N. Sobre a estratégia leninista. *Mouro: revista marxista - Núcleo de Estudos d'O Capital*, São Paulo, v. 5, n. 8, pp. 279-305, 2013.
- BOGUES, Anthony. Radical anti-colonial thought, anti-colonial internationalism and the politics of human solidarities. In: SHILLIAM, Robbie (Ed.). *International relations and non-western thought: imperialism, colonialism and investigations of global modernity*. London/New York: Routledge, 2002.
- CÉSAIRE, Aimé. Letter to Maurice Thorez (1957). *Social Text*, 103, v. 28, n. 2, Summer 2010.
- DREW, Allison. *Marxist theory in african settler societies: Algeria and South Africa* (2008). Consultado em: [http://www.africanstudies.uct.ac.za/sites/default/files/image\\_tool/images/327/2018/Drew-Marxism-African.pdf](http://www.africanstudies.uct.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/327/2018/Drew-Marxism-African.pdf). Visitado em 07/09/2019.
- ESEDEBE, Peter O. *Pan-Africanism: the idea and the movement: 1776-1991*. Washington, DC: Howard University Press, 1980.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Racismo e cultura". In: SANCHES, Manuela R. (orga.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lugar da História. Lisboa: Edições 70, 2012.
- FAUSTINO, Deivison M. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2018.
- \_\_\_\_\_. *A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- GRILLI, Matteo. *Nkrumaism and african nationalism: Ghana's pan-african foreign policy in the age of decolonization*. New York: Palgrave Macmillan, 2018.



- HERNANDEZ, Leila M. G. L. "A itinerância das ideias e o pensamento social africano". *Anos 90*, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 195-225, 2014.
- HODGKIN, Thomas. *African political parties*. London: Penguin Books, 1961.
- JAMES, Cyril R. *Reflections on Pan-Africanism* (1973). Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1973/panafricanism.htm>. Acesso em 04/04/2014.
- JAMES, Leslie. *George Padmore and decolonization from below: pan-Africanism, the Cold War, and the end of empire*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- KINNI, Fongot K. *Pan-Africanism: political philosophy and socio-economic anthropology for african liberation and governance*. v. 3. Bamenda, CA: Langaa RPCIG, 2015.
- KODJO, E.; CHANAIWA, D. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (Ed.). *A África desde 1935*. 2ª.ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.
- LOPES, Carlos. *Africa in transformation: economic development in the age of doubt*. Springer International Publishing. Palgrave Macmillan, 2019.
- MAKONNEN, Ras. *Pan-africanism from within*. London: Oxford University Press, 1973.
- MANOEL, Jones & FAZZIO, Gabriel L. (Orgs.). *Revolução africana: uma antologia do pensamento marxista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- MATTOS, Pablo de O. de. *The silent hero: George Padmore, diáspora e pan-Africanismo*. Tese de Doutorado Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio. Orientador Prof. Dr. Maurício Barreto Alvarez Parada, 2018.
- MUCHIE, Mammo. *The making of the Africa-nation: pan-Africanism and the African Renaissance*. London: Adonis; Abbey, 2003.
- MURITHI, Timothy. Institutionalising pan-africanism transforming African Union values and principles into policy and practice. *ISS Paper*, 143, June 2007.
- NASCIMENTO, Elisa L. O olhar afrocentrado: introdução a uma abordagem polêmica. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. Coleção Sankofa, vol. 4. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- NKRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo: último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.



- \_\_\_\_\_. *Luta de classes na África*. São Paulo: Nova Cultura, 2016.
- OKONDA, Benoît O. *Hegel et l'Afrique, thèses, critiques et dépassements*. Argenteuil: Le Cercle Hermeneutique Editeur, 2010.
- PRA, Kwesi K. *A pan-africanist reflection: point and counterpoint* (2008). Disponível em <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/pan-africanist-reflection-point-and-counterpoint>. Acesso em 07/09/2019.
- \_\_\_\_\_. *On records and keeping our eyes on the ball* (2011). Disponível em: <https://consciencism.wordpress.com/history/documents/kwesi-k-prah-responds/>. Acesso em 10/11/2019.
- PRASHAD, Vijay. O Lenin internacionalista: autodeterminação e anticolonialismo. *Germinal: marxismo e educação em debate*. Salvador, v. 12, no. 2, Out. 2020.
- RAMOS, Alberto G. *Redução sociológica*. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- RODNEY, Walter. The african revolution (1972). *Urgent Tasks*. Sojourner Truth Organization, Chicago. 12, 5-13, 1981.
- SHIVJI, Issa. *The struggle to convert nationalism to pan-africanism: taking stock of 50 years of african Independence* (2011). Disponível em: <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/struggle-convert-nationalism-pan-africanism>. Acesso em 20/10/2019.
- SUN, Irene Y. *The next factory of the world: how chinese investment is reshaping Africa*. Boston: Harvard Business Press, 2017.
- UZOIGWE, Godfrey N. Pan-Africanism in world politics: the geopolitics of the pan-african movement, 1900-2000. In: FALOLA, Toyin; ESSIEN, Kwame (Eds.). *Pan-Africanism, and the politics of african citizenship and identity*. New York/London: Routledge, 2014.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82, Setembro, pp. 3-12, 2008.
- WAMBA, Ernest W. dia. *African people's unification of Africa* (2015). Disponível em <https://www.kimpavitapress.no/african-peoples-unification-of-africa-by-ernest-wamba-dia-wamba/>. Acesso em 03/09/2019.
- WORCESTER, Kent. C. L. R. *James: a political biography*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- YOUNG, Kurt B. Towards an 8th Pan-African Congress: the evolution of the race-class debate. *Journal of Political Ideologies*, 16 (2), pp. 145-167, 2011.

Recebido em: 20 out. 2020 | aceite em 10 jan. 2021

