

“As ideias fora do lugar”: o caso do movimento Negritude e da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO)

“Ideas out of place”: the case of the Negritude movement and the Liberation Front of Mozambique (FRELIMO)

Claudia Kathyuscia Bispo de Jesus*

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir a influência do pensamento exógeno nos principais movimentos em África: o movimento Negritude e o partido FRELIMO. Além disso, trato das implicações, trazidas com a importação das ideias europeias, no que concerne a ideia de África, bem como os efeitos (contraditórios) desses movimentos nas suas distintas atuações. Pode-se considerar que, a persistência de conceitos universais utilizados pelos movimentos – como raça e gênero – sem considerar os vários elementos presente no bojo das sociedades africanas, corroboraram para o reforço da invenção de África e, sobretudo, na negação e invisibilidade da diversidade cultural africana. Possibilitando, portanto, a permanência do controle e demarcação da ideologia colonizadora.

Palavras-chave: África; Movimento Negritude; Frente de Libertação de Moçambique.

Abstract: The purpose of this article is to discuss the influence of exogenous thinking on the main movements in Africa: the Negritude movement and the FRELIMO party. In addition, I deal with the implications of the import of European ideas on the idea of Africa, as well as the (contradictory) effects of these movements in their different performances. It may be considered that the persistence of universal concepts used by movements - such as race and gender - without considering the various elements present in the bosom of African societies, corroborated the reinforcement of the invention of Africa and, above all, the denial and invisibility of diversity cultural heritage. Thus enabling the permanence of the control and demarcation of the colonizing ideology.

Keywords: Africa; Negritude movement; Liberation Front of Mozambique.

Recebido em: 14/9/2018
Aprovado em: 22/10/2018

* Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: claudia_kathyuscia@hotmail.com.

Introdução

A produção literária sobre a "história da África" é vasta, mas, ao mesmo tempo, dispersa no emaranhado de fontes e relatos históricos que corroboraram para a construção mitológica e caricata do que seria a África. Sendo assim, poucos são os trabalhos que se empenharam em, de fato, levantar a história da África sem que caíssem nas armadilhas do mito da "África sem história" (BOAHEN, 2007). Isso porque as primeiras produções sobre (a invenção de) África traziam no bojo a intenção de isolar, uniformizar e monopolizar o continente africano, já que isso foi desencadeado pelo próprio processo de colonização e conquista da África sob o domínio europeu.

Os quatrocentos anos que marcaram a presença colonial de Portugal em África foram sinais de luta permanente dos povos africanos. Ocorreram várias tentativas de resistência a esse processo, entre eles o surgimento do Centro de Estudos Africanos – de caráter anticolonial – em 1951, por jovens estudantes que saíram da África e foram estudar em Portugal, posteriormente tornar-se-iam alguns dos mais expressivos líderes dos movimentos de libertação nacional, como: Mário de Andrade; Agostinho Neto, entre outros (OLORUNTIMEHIN, 2007).

É importante ressaltar que todo o processo de colonização em África ocorreu de modos operantes diferenciados, o que resultou em diferentes formas de ocupação dos espaços. Além disso, as respostas na luta pela independência das diversas colônias foram diferentes. Nesse viés, este trabalho concentra-se nos movimentos de resistência à colonização e dominação portuguesa. São eles: o movimento de Negritude, o Pan-africanismo e a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO).

O horizonte dos conhecimentos em África pode ser caracterizado pela heterogeneidade dos discursos. Entretanto, todos eles foram (e ainda são) pensados a partir de categorias ocidentais. Portanto, apesar do afrocentrismo, há uma epistemologia ocidental subjacente (MUDIMBE, 2013). Os próprios movimentos anticoloniais, citados acima, sofreram tais influências. É sobre isso que este artigo se propõe analisar.

O conhecimento exógeno/endógeno em África

Desde as primeiras produções sobre (a invenção de) África já se identificava a presença do conhecimento exógeno. A chegada das "ideias de fora" fazia parte da própria lógica de ocupação e dominação do território africano. Já os estudos sobre o conhecimento endógeno, indígena, subjugados, surgiram a partir da década de 90 do século XX, com o chamado período pós-descolonização. Além disso, o processo de independência em África corroborou com os momentos de exaltação das capacidades

endógenas e de valorização, tornando-se fértil para a construção de um futuro para a África, principalmente, por meio da educação, da preservação das línguas existentes e das manifestações culturais (MACAMO, 2001).

Segundo Macamo (2001), há algumas polêmicas sobre a produção do conhecimento endógeno em África. O aludido autor destaca três principais: a) a estratégia de inovação e concorrência; b) o abusivo registro de patente de conhecimento; e c) o campo de investigação, do qual se conhece pouco. Ou seja, mesmo buscando um conhecimento “de dentro” não está livre de tentativas de controle e hegemonia no que será produzido, de fato, sobre a África.

Sendo assim, Macamo (2001) – em sua perspectiva weberiana – acredita que se deve questionar qual seria a função do pensamento endo/exógeno para a África, bem como questionar qual a posição do(a) pesquisador(a) sobre a realidade africana. Óbvio que Macamo preocupa-se com a função e os processos do conhecimento. Isso porque, para ele, a sociologia “da África” não surgiu com a finalidade de entender a questão social,¹ como foi com a disciplina da sociologia na Europa, mas sim de dar visibilidade aos problemas sociais em voga.

Para Hountondji (2008), é importante reconhecer a recepção e contribuição do conhecimento exógeno e ponderá-lo. Contudo, a história da África deve ser um discurso dos/sobre os africanos. Logo, fazer uma filosofia a partir das questões africanas, mas sem negar as valiosas contribuições do pensamento ocidental – inegável ponto de partida do conhecimento científico.

Vale destacar que os autores citados acima, no que se refere ao conhecimento endo/exógeno em África, partem, precisamente, de críticas aos movimentos de luta nacional que se deixaram levar pelas suas tendências políticas forjadas no pensamento eurocêntrico. Serão sobre eles que discorrerei a partir de agora. Para isso, utilizei-me das análises de Petrônio Domingues (2005) e Jason Sumich (2008), autores que analisaram os movimentos de Negritude, Pan-africanismo e a FRELIMO, destacando a formação e o rumo dos respectivos grupos.

O movimento da Negritude

A fim de apresentar uma breve revisão histórica do movimento da Negritude, utilizei-me do trabalho de Domingues (2005), que nos expõe a história do movimento

¹ O fervescente contexto sociopolítico do século XIX passou a pautar a questão social possibilitando, assim, o surgimento da sociologia moderna (LALLEMENT, 2012).

Negritude, destacando seus dilemas, suas contradições e os reflexos no interior do movimento negro internacional frente à luta pela libertação dos povos africanos e da diáspora negra.

Segundo Domingues (2005, p. 2), "negritude é um termo multifacetado, que precisa ser compreendido a luz dos diversos contextos". Ou seja, para compreendermos o movimento "Negritude" precisamos, inicialmente, considerar os variados contextos. O autor destaca três contextos, são eles: a) contexto político: negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado;² b) contexto ideológico: relacionado ao processo de aquisição de uma consciência racial;³ e c) contexto cultural: a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana.

O percurso histórico do movimento da Negritude foi marcado pelo processo de rompimento com os valores da cultura eurocêntrica, uma vez que se questionou a posição e imposição do pensamento ocidental sobre a cultura africana.

Esse período é a fase inicial do movimento, segundo Domingues (2005). Há o surgimento do Pan-africanismo: movimento que lutava pela independência dos países africanos do jugo colonial e, ao mesmo tempo, pela unidade entre esses países. Os principais líderes desse movimento foi W. E. Du Bois, considerado patrono do Pan-africanismo. Du Bois apresentava um discurso de orgulho racial e de resgate às origens negras (consciência de ser negro).

Desde 1920, se iniciou uma movimentação sobre a questão racial. De acordo com Domingues (2005, p. 3), "surgiu no bairro negro de Nova Iorque, o Harlem, um movimento literário e artístico denominado *New Negro*, cuja proposta era 'exorcizar' os estereótipos e preconceitos disseminados contra o negro no imaginário social", com destaque para os autores: Langston Hughes, Claude Mackay e Richard Wright.

Na França, o movimento da Negritude desencadeou-se por meio dos estudantes, oriundos de territórios colonizados (Antilhas e África), que começavam a frequentar as universidades. Eles iniciaram um processo de mobilização cultural, cuja finalidade era questionar o pensamento eurocêntrico e estimular a valorização e a consciência racial em prol da identidade cultural do povo negro (DOMINGUES, 2005). Foi justamente na França que o movimento negritude consolidou-se. Foram muitas produções literárias e políticas naquele período, tais como: a) a revista *La légitime défense* (A legítima defesa);

² De acordo com Roberta Damásio (2004), o período desencadeador dos movimentos africanos negros foi entre as décadas de 1920 a 1950. Boa parte foi reagrupada via partidos, organizações sindicais e, principalmente, no campo literário através de criações de revistas como forma de propagação do(s) movimento(s).

³ É a definição de negritude no dicionário: "sentimento de orgulho racial; conscientização do valor e riqueza cultural do negro".

b) a revista *L'étudiant noir* (O estudante negro);⁴ e c) a *La revue du monde noir* (A revista do mundo negro).

Em suma, a proposta era que deixassem de ser estudantes martiniqueses, guadalupenses, guianos, africanos, malgaches para que fosse um só e mesmo "estudante negro". Nessa época, o objetivo era a união para combater a discriminação, dando-se ênfase à reflexão sobre a condição do negro e sua relação com o colonizador. Assim, intelectuais haitianos, senegalêses, antilhanos criam, em Paris, as mencionadas revistas *La légitime défense* e *La revue du monde noir*, e inicia-se, por Aimée Césaire, Sédhor e Damas, o movimento "Negritude", que não foi privado de contestações, a começar pelo nome (DAMÁSIO, 2004). Isso porque o uso do termo "negritude" era uma forma de ressignificar a noção pejorativa de negritude (visto como xingamento ou ofensa ao negro).

Aimé Césaire foi o criador da palavra negritude – num poema, em 1939. A perspectiva ideológica do termo era, justamente, a favor da valorização negra e denúncia a dominação colonial. De início, o principal campo de atuação foi a literatura, por meio da linguagem. O movimento negritude tinha um caráter cultural. A proposta era negar a política de assimilação à cultura europeia. Para tanto, era preciso resgatar e enaltecer os valores e símbolos culturais de matriz africana.

De acordo com Domingues (2005), Negritude era visto como um instrumento de libertação política. O movimento teve, inicialmente, como base teórica o marxismo. No entanto, com as divergências dentro do próprio campo do marxismo diante dos temas "transversais" (das minorias e etc.), isto repercutiu no interior do movimento, ocorrendo uma cisão interna. De um lado, os que defendiam a luta da negritude à luta da opressão e, doutro, os que defendiam (majoritariamente) a exclusividade na causa racial.

No campo da teoria marxista havia muitos embates, tornando-se um espaço de conflito e de disputas. Segundo Collins (2009), no período dos anos de 1940 e 1950 houve uma tentativa de flexibilização da análise de classe, isto é, de não enfatizar apenas as determinações econômicas, mas também os aspectos culturais entre os indivíduos que compõe as classes (a exemplo da questão racial e de gênero). Nessa época, segundo Collins (2009), o objetivo compreender o modo como o indivíduo pensa e age de acordo com a posição de classe. Ademais, deu ênfase na cultura de classes e as opressões. Percebe-se, portanto, como o movimento de esquerda africano foi se moldando politicamente conforme as mudanças internas que ocorriam no centro do marxismo.

⁴ Foi na revista Estudante Negro, que a palavra "negritude" foi empregada por Aimé Césaire pela primeira vez designando a rejeição da assimilação cultural e de certa imagem do negro pacífico, incapaz de construir uma civilização. Disponível em: <http://www.portaldaignaldade.gov.br/portal-antigo/noticias/ultimas_noticias/2008/04/aimecesaire3>. Acesso: 5 set. 2015.

No pós-Segunda Guerra Mundial, o movimento Negritude ganhou relevo político. Passa-se a ter uma atuação como um ("clássico") movimento político. Seja mediante frentes de luta anti-imperialista e anticapitalista, seja, pela institucionalização da luta pela independência das colônias africanas. Uma das principais críticas ao movimento Negritude era o público-alvo que foi atingido pelos seus discursos. Segundo Domingues (2005, p. 8), "O discurso de volta às origens, alardeado pela ideologia da negritude não atingia as massas africanas, as quais permaneciam em sua maioria analfabeta e preservando os valores da cultura tradicional". Anthony Appiah (1997) também destaca essa contradição por parte do movimento Pan-africanismo, como veremos a seguir.

A Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO)

Destaca-se, aqui, as mudanças e continuidades da ideologia de Modernidade, desde as suas formulações iniciais sob o regime revolucionário de Samora Machel (1975-1986) até a chegada da Democracia neoliberal. Esse processo ocorreu pelo próprio percurso que a FRELIMO teve, uma vez que essa organização surge na década de 1970 com um viés marxista-leninista (vanguarda) e declina para a Democracia Neoliberal, a partir de 1989.

Vale ressaltar que, embora a FRELIMO seja caracterizada pelas tendências internas divergentes, há um elo unificador: o projeto de ideologia da modernidade, que serviu como um campo unificado, já que havia uma coesão das elites diante de crenças compartilhadas. A proposta do projeto era, de acordo com Sumich (2008, p. 3) de que "a modernidade em África deve ser entendida como uma categoria local utilizada pelos indivíduos como meio de exemplificarem o seu lugar no mundo e como poderosa afirmação de igualdade". Mas essa categoria era vista pela elite moçambicana, segundo o aludido autor, como uma ideia de igualdade com o mundo exterior. Na verdade, essa reivindicação de modernidade, por si só, é uma reivindicação de poder (SUMICH, 2008).

É importante frisar que a elite moçambicana, analisada por Sumich (2008), refere-se à elite "socialmente hegemônica" e integrante da FRELIMO. No entanto, tal grupo social não é homogêneo por conta do processo político, isto é, há defensores da ala socialista e da neoliberal. Diante disso, criam-se internamente frações políticas divergentes.

De acordo com Sumich (2008), houve um processo de redefinição sobre a ideologia da modernidade. Após a guerra civil, a FRELIMO passa a defender uma perspectiva mais local e menos universalista – distanciando-se da ala radical, os Assimilados⁵ – e se volta para o âmbito cultural da nação.

⁵ Os assimilados, segundo Sumich (2008), são tidos como uma elite africana emergente, que limitava o poder das velhas elites crioulas. Eles possuem os mesmos direitos que os portugueses, embora houvesse

Na fase socialista da FRELIMO havia a reivindicação do “homem novo”, concepção característica do movimento socialista, a busca por novos valores e comportamentos diante da nova organização social, o socialismo.⁶ Assim, o surgimento de um ser universal, que não fosse colono e nem burguês, era algo enaltecido. Além disso, o ideal do “homem novo” buscava se tornar a vanguarda do projeto de modernização, já que a FRELIMO aliava o nacionalismo a uma ideologia socialista universal. Isso, desencadeado pela luta de libertação dos movimentos nacionalistas que legitimavam um sentimento de caráter único da nação.

Uma das principais bases da identidade nacional seria a oposição a qualquer tipo de tradição. Assim, certas expressões culturais eram estimuladas – como a dança – a fim de se definir como possuidora de uma identidade nacional única. Já os comportamentos ditos tradicionais, eram abandonados, pois remontavam a ideia de atraso, arcaico. Portanto, percebe-se que a tentativa era de uma revolução para além das estruturas, o objetivo era “libertar e modernizar”.

Segundo Sumich (2008), tal objetivo se formou porque a cultura tradicional estava associada à derrota, humilhação e subjugação de Moçambique pelos portugueses. Daí, a necessidade de almejar a modernidade. No entanto, quando a FRELIMO assume o controle das estruturas sociais e do Estado, ela se contradiz e impõe a população moçambicana o seu projeto de modernização. A partir disso, surgiram vários confrontos de resistência ao modelo impositivo que estava sendo implantado. A resposta da FRELIMO foi o uso legítimo da força física para controlar as manifestações contrárias ao projeto de modernidade.

A aplicabilidade desse projeto de modernização por parte da elite da FRELIMO dependia das condições locais. Assim, em alguns cantos de Moçambique, o projeto da FRELIMO foi sucedido, já em outras, não. Em suma, os principais adeptos ao projeto de modernização foram os jovens e os ricos, ambos desejosos de se tornarem “modernos”.

Vale ressaltar que, com o colapso da União Soviética e a conseqüentemente fragilização da ala radical da FRELIMO, a tendência pró-capitalista do partido ganhou desenvoltura e o viés socialista perdeu espaço no interior do movimento.⁷ Com isso, adotam-se as ideias da democracia multipartidária capitalista, embora ainda houvesse o consenso sobre a permanência do projeto de ideologia da modernidade.

rivalidade. É considerada a fração radical da FRELIMO.

⁶ A ideia do “homem novo” foi preconizada pelos movimentos socialista, sobretudo do leste-europeu. A perspectiva era de que precisam surgir novos homens e novas mulheres a partir das novas relações sociais que iriam ser desenvolvidas a partir da transformação societária. Portanto, a formação de um novo, de uma nova consciência e de novos valores diferentes dos da sociedade capitalista. Sobre isso, ver Betto (2000).

⁷ Vale lembrar que era um período crítico para a abordagem marxista, haja visto a crise do socialismo real pela qual passavam os países modelos comunistas (NETTO, 2012).

Nas palavras de Sumich (2008, p. 14), "[...] a ideologia de modernidade da elite após a queda do socialismo, tornou-se um importante indicador de status e uma persistente reivindicação e afirmação de poder social por parte da elite". Na década de 1960, houve uma expansão no acesso a educação com o objetivo de conquistar o "coração e o espírito do povo" e propagar a luta pela libertação. Sumich (2008) ressalta que o acesso à educação era para poucos, logo, gerava distinções no acesso à dita modernidade.

A própria FRELIMO propagava essa distinção por meio do acesso à educação. É importante destacar que houve, de fato, melhorias no sistema educacional, uma vez que, com a educação, se difundia o novo sentido de identidade nacional, bem como a concepção do novo homem. Portanto, a educação foi vista para a FRELIMO como importante mediação para a ideologia da modernidade.

Esse projeto ambicioso, contudo, foi se limitando por conta do pouco recurso financeiro e humano. Nesse sentido, o acesso à essa educação acabou sendo limitado à uma minoria, a elite em particular (SUMICH, 2008). Um exemplo disso, segundo Sumich (2008), foi a escola da FRELIMO, em Maputo, destinada aos filhos dos líderes do partido, cujo propósito era a "formação de quadros". Portanto, criava-se uma distinção e privilégios à elite moçambicana.

Em suma, de acordo com Sumich (2008, p. 21), a elite dominante de Moçambique obtém o seu poder por meio da sua ligação ao Estado e ao partido da FRELIMO. Isto é, a articulação ocorreu via rede internacional, principalmente após a queda do socialismo, pois estimulou uma maior expansão das fronteiras dos membros da elite.

Percebe-se, portanto, que a lógica do Estado de privatização estimulou a parceria com empresas multinacionais e a educação dada a essa elite favoreceu a capacitação para estabelecer essas próprias redes, enquanto o resto da população ficou à margem. Parte da elite, segundo o Sumich (2008), justifica suas distinções para afirmar as capacidades que possuem para, de fato, poder governar uma nação moderna. Destarte, segundo Sumich (2008, p. 22):

A educação e o estatuto de elite tendem a reforçar-se mutuamente, com a educação a fornecer as qualificações necessárias e a entrada na elite, o que, por sua vez, permite o acesso a redes sociais extremamente poderosas. Esta posição de domínio é expressa pelos membros de consumo e de autoapresentação.

Essa elite moçambicana, estudada por Sumich (2008), representa, portanto, a expressão da ideologia de modernidade e, principalmente, do poder local.

“As ideias fora do lugar”

Para uma melhor identificação das “ideias fora do lugar” recorro às contribuições de Anthony Appiah (1997), cujo trabalho destaca a (im)posição do pensamento “universalista” na (re)produção da discriminação racial, bem como na ideia de África. Para o autor, a invenção da África decorre de transformações políticas e culturais em determinados contextos históricos. Além disso, este autor critica o uso do conceito universal de raça por parte do movimento Pan-africano.

Appiah (1997) buscou esclarecer e corrigir pensamentos que dominaram o século XX sobre a África, no que diz respeito à noção de raça, de negro e, principalmente, a construção de mitos e imaginários sobre a África. Appiah centra-se no conceito de raça compreendido pelo movimento Pan-africanista.⁸ Sua crítica direciona-se à fundamentação racista, do século XIX, que o pan-africanismo tinha como pressuposto.

O Pan-africano, nesse sentido, ignorou as diferenças dos passados pré-coloniais e as experiências coloniais dos africanos. Segundo ele, os principais equívocos do movimento Pan-africano foram: a) a homogeneização da África; b) a construção de uma “raça africana” uniforme; c) a realidade dos pan-africanos não condizia com a realidade da maioria da população africana; d) o privilégio a língua inglesa como sendo superior aos dialetos africanos; e) a aceitação do pensamento europeu como o universal e absoluto.

Ainda segundo Appiah (1997), Crummell privilegiou e essencializou a noção de raça e a de língua.⁹ Nesse viés, “a concepção de ‘civilização’ adotada por Crummell é praticamente idêntica aos dos norte-americanos do século XIX” (APPIAH, 1997, p. 23). Appiah mostra como o discurso de Crummell, em *The future of Africa*, é um marco para ser analisado, criticado e até rejeitado, uma vez que tal discurso disseminou uma imagem de mundo da África. Portanto, os discursos produzidos pelo movimento pan-africano corroboraram para o imaginário social, e até senso comum, do que seria a África.

A proposta de Appiah é entender a identidade africana fugindo de visões universalistas ocidentais. Além disso, apesar de ocorrerem processos de “ilusões de raça” e mito sobre a África – a partir do ponto de vista ocidental – seria possível desconstruir as identidades africanas pautadas nas visões eurocêntricas, afirmou Appiah (1997).

Por fim, vale afirmar que há novos estudos – os chamados estudos pós-coloniais (cf. MATA, 2014) – no campo acadêmico, cuja preocupação é a construção de um

⁸ Inicialmente, suas críticas se direcionam aos discursos contraditórios de um dos líderes do movimento pan-africano, o Crummell.

⁹ Isto é, raça como centralidade no pensamento Pan-africanista. Segundo Appiah (1997, p. 22), “no cerne da visão de Crummell há um só conceito norteador: a raça. A ‘África’ de Crummell é a pátria da raça negra”.

conhecimento que aponte para outros paradigmas metodológicos na análise do campo cultural.

Os estudos culturais no âmbito da crítica pós-colonial fogem das dicotomias, dos antagonismos duais, que perpetuam a supremacia de uma estrutura ideológica e histórica. Há, assim, a repulsa pela estrutura epistemológica hegemônica pelo Ocidente durante o processo de colonialismo.

Inocência Mata (2014) ressalta que a busca por esse "pensamento do Sul", de valorizar o que está fora do eixo dominante, possibilita uma nova gramática cheia de contradições e fragilizada. Nesse sentido, para ela, há uma impossibilidade de uma teoria pós-colonial, pois ela acaba recaindo nas armadilhas do pensamento colonizador mediante a camuflagem das relações de subordinação. Ademais, tal teoria, no seu desdobramento, é limitada analiticamente. Portanto, o centro pode se mover, mas a periferia continua, ainda, bem demarcada, afirmou a aludida autora.

Considerações finais

Robert Schwarz (2000), em seu clássico texto "As ideias fora do lugar", ao discutir o liberalismo no Brasil do século XIX, nota que o que era originalmente ideologia na Europa, converte-se em nossa ideologia nacional. Ou seja, a inversão da realidade brasileira. Assim, poderíamos pensar também como a ideia de África foi (e ainda é) construída invertidamente.

A tentativa deste artigo foi, de maneira geral, apontar a presença do pensamento europeu nas interpretações (sociológicas) sobre África, bem como identificar tais influências, contraditoriamente, nos movimentos insurgentes de luta de libertação nacional.

É notório que as contribuições teóricas do pensamento europeu foram fundamentais para a constituição e mobilização dos movimentos de luta pela independência, sobretudo a teoria marxista. Entretanto, pode-se afirmar que o erro, percebido na prática cotidiana dos movimentos, foi se prender nos esquemas conceituais universais e deixar que estes explicassem toda a diversidade e a pluralidade da realidade africana.

Em suma, a persistência de conceitos universais utilizados pelos movimentos – como raça e gênero – sem considerar os vários elementos presentes no bojo das sociedades africanas, corroboraram para o reforço da invenção de África e, sobretudo, na negação e invisibilidade da diversidade cultural africana, o que possibilita, portanto, a permanência do controle e demarcação da ideologia colonizadora. Por fim, espera-se que as novas epistemologias e metodologias emergentes de dentro do

continente africano possam escrever uma nova história e tornar visível o processo de reconhecimento cultural da África.

Referências

- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BETTO, F. *As tarefas revolucionárias da juventude*. São Paulo. Expressão Popular, 2000.
- BOAHEN, A. A. A África diante do desafio colonial. In: BOAHEN, A. A (Ed.). *História Geral da África: África sob dominação colonial. 1880-1935*. São Paulo; Brasília: Cortez; UNESCO, 2007. v. VII.
- DOMINGUES, P. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25- 40, 2005.
- HOUNTONDJI, P. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, p. 149-160, 2008.
- LALLEMENT, M. *História das ideias sociológicas: de Parsons aos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 2.
- MACAMO, E. A constituição de uma sociologia das sociedades africanas. *Estudos moçambicanos*, n. 19, p. 5-26, 2001.
- MATA, I. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêtricas. *Civitas*, v. 14, n. 1, p. 27- 42, 2014.
- NETTO, J. P. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. São Paulo: Cortez, 2012.
- OLORUNTIMEHIN, O. A política e o nacionalismo africano. In: BOAHEN, A. A (Ed.). *História Geral da África: África sob dominação colonial. 1880-1935*. São Paulo; Brasília: Cortez; UNESCO, 2007. v. VII.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas: formas literárias e processo social no início do romance brasileiro*. 5. ed. São Paulo; Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- SUMICH, J. Construir uma nação: ideologias de modernidade da elite moçambicana. *Análise Social*, v. XLIII, n. 2, p. 319-345, 2008.