

CAPOEIRA



Revista de Humanidades e Letras

ISSN: 2359-2354

Vol. 5 | Nº. 2 | Ano 2019

Bas'Ílele Malomalo
UNILAB

Site/Contato

www.capoeirahumanidadesletras.com.br
capoeira.revista@gmail.com



Editores

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

Pedro Acosta-Leyva
leyva@unilab.edu.br

DECOLONIALIDADE AFRICANA/NEGRA: UMA CRÍTICA PAN-AFRICANA CONSTRUTIVA

RESUMO

Esse texto nasce de uma inquietação que muitos/as intelectuais negros/as que participam das discussões sobre as teorias da decolonialidade desde a diáspora africana da América Latina e, para ser específico, afro-brasileira. Defende-se aqui a ideia de que muitas das proposições teóricas contidas na corrente não negra (de maioria branca) intelectual latino-americana que popularizou as teoria de decolonialidade estavam e estão presentes nas tomadas de posições teóricas de intelectuais africanos/as do continente e das diásporas. O livro *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* organizado por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel corrobora a percepção do autor desse texto e de outros/as intelectuais negros/as sobre a questão levantada. O que se percebe é que os organizadores do livro citado, embora mencionem Frantz Fanon como o teórico seminal de seus trabalhos e aceitassem trabalhos de alguns/mas autores/as africanos/as, limitam-se a focar na explicitação de um pensamento decolonial somente entre africanos/as da diáspora escravizada. Contrário a essa posição, destaca-se, nesse texto, que o pensamento decolonial pan-africano embarca as produções de africanos/as continentais e diaspóricos/as, isto é, afrodescendentes de africanos/as escravizados/as no século XVI e africanos/as e seus descendentes que vivem nas diásporas negras pelo mundo. Para demonstrar isso questiona-se a periodização proposta por aqueles autores. A segunda contribuição do texto é o diálogo que faz com as dez teses de Madonaldo-Torres sobre a analítica da colonialidade e decolonialidade. Interpreta-se suas teses a partir das bibliotecas africanas. Ao fazer isso, está-se contribuindo na construção de uma teoria decolonial pan-africana.

Palavras-chave: Decolonialidade, Panafricanismo, Epistemologia.

ABSTRACT

This text is born of a concern that many black intellectuals who participate in discussions about theories of decoloniality since the African diaspora of Latin America and, to be specific, Afro-Brazilian. It is argued here that many of the theoretical propositions contained in the non-black (mostly white) Latin American intellectual current that popularized decoloniality theory were and are present in the theoretical positions taken by African intellectuals of the continent and Diasporas. The book *Decoloniality and aphyrodiasporic thinking* organized by Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres and Ramón Grosfoguel corroborates the perception of the author of this text and other black intellectuals on the issue raised. What is noticeable is that the organizers of the book cited, although they mention Frantz Fanon as the seminal theorist of their works and accept works by some African authors, only focus on the explicitness of a decolonial thought only between Africans from the enslaved diaspora. Contrary to this position, it is emphasized in this text that pan-African decolonial thinking embodies the productions of continental and diasporic Africans, that is, African descendants of enslaved Africans in the 16th century and Africans their descendants who live in black diasporas around the world. To demonstrate this, the periodization proposed by those authors is questioned. The second contribution of the text is the dialogue with the ten theses of Madonaldo-Torres on the analysis of coloniality and decoloniality. His theses are interpreted from the African libraries. In so doing, it is contributing to the construction of a pan-African decolonial theory.

Keywords: Decoloniality, Panafricanism, Epistemology.

DECOLONIALIDADE AFRICANA/NEGRA: UMA CRÍTICA PAN-AFRICANA CONSTRUTIVA¹

Bas'Ílele Malomalo²

Introdução

Por decolonialidade africana entendo a produção de uma teoria decolonial feita por africanos/as continentais e diaspóricos/as, ou intelectuais não africanos/as decoloniais que trabalham com as africanidades. Os termos “África” e “africanos/as” têm a conotação que lhes confere o pensamento pan-africanista no quadro de lutas de libertação mundial de povos negro-africanos. A Organização da União Africana (OUA), hoje rebatizada de União Africana (UA)³ e a História Geral da África (HGA) da UNESCO⁴ são dois referenciais históricos do pensamento pan-africanista, no campo das lutas políticas e intelectuais, a partir dos quais elaboro a definição do que designo aqui de “África” e “africanos/as”.

Para a UA (2018), a África é composta de cinco regiões, e a diáspora africana é a sexta região; e a diáspora africana, para ela,

[...] refere-se às comunidades de todo o mundo que são descendentes do movimento histórico de povos da África; predominantemente das Américas, Europa e Oriente Médio, entre outras áreas ao redor do globo.

No que diz respeito a todas as migrações históricas (forçadas e voluntárias), a União Africana define a diáspora africana como "Consistindo de pessoas de origem africana que vivem fora do continente, independentemente da sua cidadania e nacionalidade e que estão dispostas a contribuir para o desenvolvimento do continente e a construção da União Africana". Seu ato constitutivo declara que "convidará e incentivará a participação plena da diáspora africana como parte importante do nosso continente, na construção da União Africana"⁵.

¹ Agradeço à professora doutora Karine de Souza Silva (UFSC) e ao professor doutor Alexandre Timbane pela revisão e leitura crítica feitas a esse texto, cujo conteúdo todo é da minha responsabilidade.

² Doutor em Sociologia pela UNESP, estagiário pós-doutorado pelo Instituto da Biociência/Departamento de Educação/UNESP-Botucatu, docente e líder do Grupo de pesquisa África-Brasil: Produção de conhecimento, Sociedade civil, Desenvolvimento e Cidadania Global/UNILAB/CNpq, pesquisador do Centro de Ciência e Tecnologia para Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (INTERSSAN-Unesp), do Centro dos Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN-Unesp), da Rede para o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano/Brasil e expert da plataforma Harmony with Nature/ONU e fundador do Instituto da Diáspora Africana no Brasil (IDDAB). Contato: basilele@unilab.edu.br.

³ DIVISÃO DA DIÁSPORA/UA. Disponível em: <https://au.int/diaspora-division>. Acesso 22 dezembro. 2017.

⁴ Disponível em: <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/general-history-of-africa/volumes/>. Acessado em: 10 abril 2018.

⁵ DIVISÃO DA DIÁSPORA/UA. Disponível em: <https://au.int/diaspora-division>. Acesso 22 dezembro. 2017. Vide igualmente: AFRICAN UNION (AU). Meeting of Experts on the Definition of the African Diaspora 11 – 12 April 2005, Addis Ababa, Ethiopia. Disponível em: <http://www.dirco.gov.za/diaspora/definition.html>. Acessado em: 29 set. 2019.

A HGA é um projeto pan-africanista de reescrita da História africana que se fundamenta no protagonismo dos/as africanos/as, e que leva em conta a especificidade da periodização continental e regional (MALOMALO, 2017; MAZRUI, 2010; ABBAS, 2008). Nessa perspectiva é que a História da África e de suas diásporas é interpretada como uma parte da história mundial e a sua diáspora é chamada igualmente de diáspora africana global (LA ROUTE DE L'ESCLAVAGE, 1994, 1998; UA, 2005, 2018).

Retiro a expressão africanos/as continentais e diaspóricos/as dos texto de praticantes dos Estudos *Africana* e da Afrocentricidade (NASCIMENTO, 2009; MAZAMA, 2009). Essa distinção traz algo de importante dentro do pensamento africano que é o princípio de “unidade” nas “diferenças” (MALOMALO, 2017a; LALÈLÈ, 2005). A literatura que se debruça sobre migrações e diásporas africanas tem chamado atenção sobre os elementos comuns e diferentes que existem entre pessoas africanas, povos africanos que vivem no continente e nas diásporas, ou em mais de um território nacional ou continental. A peculiaridade dessas identidades deve ser respeitada em qualquer ação de mobilização, seja ela política ou intelectual (MALOMALO, 2017a; ABBAS, 2008).

Nos debates que ando travando sobre o termo “africano/a” que deveria se estender aos/às afrodescendentes no contexto das relações raciais no Brasil, já me questionaram e sugeriram de empregar mais o termo “negro”. O argumento que me colocaram é que o termo negro problematizaria melhor no campo político e intelectual a questão do racismo estrutural que se baseia na cor da pele. Portanto, os termos africanos/as e negros/as são empregados no sentido de se apreender as experiências históricas que envolvem o protagonismo na história da humanidade e as resistências negras e africanas contra o racismo e outras formas de dominação que eles/as são vítimas é por causa da sua cor de pele e/ou origem.

Nesse sentido, esse texto poderia receber o título de “decolonialidade africana”, ou “decolonialidade negra”, ou ainda simplesmente “decolonialidade negro-africana” sem restringir esse último adjetivo no continente africano ou nas diásporas africanas, nem ficar preso nos essencialismos que atrapalham o debate político e intelectual sérios. Dentro dessa perspectiva, levando em conta o racismo estrutural e mundial existentes, os termos africanos e negros serão usados muitas vezes como sinônimos, e isso sem negligenciar as especificidades históricas. Dito isso, os lugares de construção desse texto são as bibliotecas africanas (MALOMALO, 2016, 2017a) que tinha acessado desde a República Democrática do Congo, meu país de origem, e as bibliotecas afro-brasileiras.

Com isso, o objetivo principal do meu texto é defender a existência de uma teoria da decolonialidade africana pan-africanista. Essa teoria só será possível como um empreendimento coletivo que implica em acionar as bibliotecas africanas continentais e diaspóricas. Por causa não

necessariamente dos limites materiais, mas limites existenciais de pesquisadores/as envolvidos/as nesse projeto enquanto sujeitos históricos, não é possível alguém alcançar e dominar todas as bibliotecas negras existentes no mundo. Por isso, os recortes são indispensáveis para a execução de um trabalho humilde, mas relevante para as comunidades negras e o mundo.

Esse texto nasce de uma inquietação minha e de muitos/as intelectuais negros/as (e não negros/as que lutam pelas causas africanas) que acompanham as discussões sobre as teorias da decolonialidade desde a diáspora africana da América Latina e, para ser específico, afro-brasileira. Sempre defendi que muitas das proposições teóricas contidas na corrente não negra (de maioria branca) intelectual latino-americana que popularizou a teoria de decolonialidade estavam presentes nas tomadas de posições teóricas de intelectuais africanos/as do continente e das diásporas. O livro *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* organizado por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018) veio somente corroborar o que a minha percepção e de outros intelectuais negros/as apontavam⁶.

A única diferença que eu tenho em relação aos organizadores do livro citado é que, embora citassem o Frantz Fanon (1979, 2008) e aceitassem trabalhos de alguns/mas autores/as africanos/as, limitam-se a focar na explicitação de um pensamento decolonial somente entre africanos da diáspora escravizada e de brancos/as.

Contrário a essa posição, compreendo que o pensamento decolonial panafricano embarca as produções de africanos/as continentais e diaspóricos, isto é, descendentes de africanos/as escravizados/as no século XVI e africanos/as e seus descendentes que vivem nas diásporas negras contemporâneas pelo mundo. Para demonstrar isso questiono a periodização proposta por eles, que data a história das resistências negras a partir do século XVI.

A minha segunda contribuição é o diálogo que faço sobre as dez teses de Madonaldo-Torres sobre a analítica da colonialidade e decolonialidade. Interpreto suas teses a partir das bibliotecas africanas que eu acesso. Ao fazer isso, tento contribuir humildemente na construção de uma teoria decolonial pan-africana.

Sujeitos e culturas: africanos/as e negros/as

Uma das intrigas que tenho encontrado nos meus trabalhos de epistemologia é de saber se uso o termo africano ou negro para sujeitos e campos da minha investigação. O texto de Ivair

⁶ Vide por exemplo, GORDON, Lewis. Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of OyèrónkẹOyèwùmí. Blog of the APA (American Philosophical Association). Disponível em: <https://blog.apaonline.org/2018/03/23/black-issues-in-philosophy-the-africandecolonial-thought-of-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em 14/05/2019. Tradução para uso didático por wanderson flor do nascimento.

Macedo (2016) nos dá uma pista de saída do impasse ao diferenciar o “pensamento africano”, entenda-se continental, e o “pensamento negro”, entenda-se afrodiaspórico.

Todavia, essa abordagem bem que seja válida não resolve um dos problemas que tenho encontrado, por exemplo, o uso feito do termo negro por Achille Mbembe (2014) em *Razão negra* (*Critique de la raison nègre*, no original em francês) e o emprego feito pelas teorias afrocentristas do termo africano (NASCIMENTO, 2009; SANTE, 2009; MAZAMA, 2009). No caso de Mbembe, o termo negro (*nègre*) se aplica a todas as pessoas africanas e seus descendentes que foram definidas negativamente pelo racismo branco como sujeitos inferiores. Nas teorias afrocentristas, o termo africano se refere às pessoas negras que residem no continente africano e em diásporas formadas pelos seus descendentes da diáspora escravizada e da diáspora africana contemporânea, não escravizada (MALOMALO, 2018a).

Cabe salientar que Mbembe, Macedo e a escola de afrocentricidade escrevem, seguindo a ordem de nomes, desde África para o mundo e desde as diásporas afro-brasileira e afro-americana para o mundo. Não importa, para mim, as contingências geopolíticas e de corpos-subjetividades de suas escritas, nesse primeiro momento, senão a consciência da circularidade de ideias (MANNIG, 2010), teorias, categorias que a decolonialidade africana quer se apropriar e apresentar. Ademais, é digno de fazer observar que as tecnologias de informação e comunicação digital possibilitam aos/às intelectuais africanos/as continentais e diaspóricos/as acesso às bibliotecas negras existentes no mundo. A revolução digital, portanto, intensifica, hoje, a potência de uma revolução africana como nunca se tinha visto antes.

Quando digo decolonialidade africana, pretendo dizer uma teoria social elaborada por africanos/as e/ou negros/as continentais e/ou diaspóricos. Como tal é produto da cultura africana ou negra e não algo que nasce da biologia. Como produto cultural pode vir a ser apropriada, no sentido de elaboração legítima, pelos sujeitos não negros, os/as brancos/as antirracistas (MALOMALO, 2017b; LOPES, 2016). O critério de sua legitimidade, quando usada por pessoas negras ou não negras, será sempre o seu poder emancipatório para as comunidades negras e para a humanidade. Ademais, a teoria que estou propondo tem a marca do seu autor. Está presente em algumas das minhas publicações e intervenções acadêmicas (2016, 2017a, 2017b, 2017c, 2018a).

Preciso explicar o que acabei de afirmar para consolidar a minha definição sobre a teoria da decolonialidade africana ou negra. Pelo fato de operar acionando as bibliotecas africanas, continental e afrodiaspóricas, uso o termo africano e negro como sinônimos para me reportar as pessoas negras do continente africano e das diásporas negras. Aplico o mesmo termo igualmente aos territórios e culturas habitadas, ocupadas e produzidas física ou simbolicamente por essas pessoas negras ao longo da história e em diversos territórios do mundo onde estão localizadas.

Nesse sentido, endosso as ideias mestras do pan-africanismo. A primeira delas é que o ser africano/a ou negro/a, num primeiro momento, é uma questão de identidade (MUNANGA, 1988; LE MOUVEMENT PANAFRICANISTE AU XXe SIÈCLE, 2004; ASANTE, 2009; KI-ZERBO, 2006; MAZRUI, 2010; HALL, 20014). Uma identidade, historicamente falando, pode ser atribuída pelo outro ou ser auto-atribuída (MALOMALO, 2017c; MUNANGA, 2002, 2004). A sua conotação variou e varia conforme os períodos históricos, oscilando entre o positivo e negativo. Por isso, identidade é uma questão política, pois envolver a questão do poder do outro sobre mim ou meu grupo de pertencimento, ou o destino que pretendo dar ao meu ser pessoal ou pretendemos dar ao nosso ser coletivo.

É verdadeiro afirmar que, historicamente, os habitantes do continente africano, além de identidades étnicas, auto-atribuídas, como wolof, kongo, igbo etc, percebiam-se antes de tudo racialmente como pessoas negras. Portanto, a identidade racial de se perceber como pessoas de cor negra sempre precedeu às identidades impostas pelos dominadores, as chamadas identidades atribuídas (MUNANGA, 2002, LALÈLÈ, 2015; MAZRUI, 2010).

Um dos registros históricos que temos é do povo egípcio que se autodefinia, conforme Cheikh Anta Diop (1981, 2010), como *KaMTou/preto/negro*. A sua iconografia revela isso; como o nome Egito que dá igualmente os nomes à sua nação e aos seus habitantes. Egito na língua egípcia antiga significa terra negra e seus habitantes se auto-definiam como habitantes do país negro. Estudos posteriores aos de Diop confirmam essa consciência de uma identidade *kamit/preta*. Os egiptólogos Théophile Obenga (2005) e Mubabengui Bilolo (1986, 2007, 2011), Jesús Molongwa Bayibayi (2017) têm mostrado o uso do termo *kmt*, com seus derivados, entre povos africanos de diversos grupos étnicos para se referir à sua autopercepção como pessoas pretas, ou para nomear as coisas que carregam a cor preta. O que se percebe é que o preto/negro conota nas línguas africanas uma identificação afirmativa.

Na antiguidade, temos registros de afirmação de uma identidade valorativa da parte dos povos vizinhos para com os povos africanos. Gregos, romanos, israelitas reconhecem o valor das pessoas negras do Egito e de Cuch (DIOP, 2010).

Quanto ao termo África, suas origens são polêmicas. Todavia, daria para subtrair algumas linhas mestras. Começamos pelo esforço de Ki-Zerbo (2010, p. XXXIII) que tentou definir a sua gênese linguística, na Introdução e na nota de rodapé do primeiro volume da HGA.

A palavra *ÁFRICA* possui até o presente momento uma origem difícil de elucidar. Foi imposta a partir dos romanos sob a forma *AFRICA*, que sucedeu ao termo de origem grega ou egípcia *Lybia*, país dos *Lebu* ou *Lubin* do Gênesis. Após ter designado o litoral norte -africano, a palavra África passou a aplicar-se ao conjunto do continente, desde o fim do século I antes da Era Cristã.

Mas qual é a origem primeira do nome?

Começando pelas mais plausíveis, pode-se dar as seguintes versões:

- A palavra África teria vindo do nome de um povo (berbere) situado ao sul de Cartago: os *Afrig*. De onde *Afriga* ou *Africa* para designar a região dos *Afrig*.

- Uma outra etimologia da palavra África é retirada de dois termos fenícios, um dos quais significa espiga, símbolo da fertilidade dessa região, e o outro, *Pharikia*, região das frutas. • A palavra África seria derivada do latim *aprica* (ensolarado) ou do grego *apriké* (isento de frio).
- Outra origem poderia ser a raiz fenícia *faraga*, que exprime a ideia de separação, de diáspora. Enfatizemos que essa mesma raiz é encontrada em certas línguas africanas (bambara).
- Em sânscrito e hindi, a raiz *apara* ou *africa* designa o que, no plano geográfico, está situado “depois”, ou seja, o Ocidente. A África é um continente ocidental.
- Uma tradição histórica retomada por Leão, o Africano, diz que um chefe iemenita chamado *Africus* teria invadido a África do Norte no segundo milênio antes da Era Cristã e fundado uma cidade chamada *Afrikyah*. Mas é mais provável que o termo árabe *Afriqiyah* seja a transliteração árabe da palavra África.
- Chegou-se mesmo a dizer que *Afer* era neto de Abraão e companheiro de Hércules!

A análise de Ki-Zerbo (2010) revela primeiro que a origem do termo África é múltipla. Pode ter vindo de línguas africanas berbere ou bambara; ou de regiões próximas da África como Iêmen, ou ainda distante como Roma ou Grécia.

Os estudos *Africana* e a afrocentricidade (NASCIMENTO, 2009) preferem usar o termo *Africana* em latim para se referir, como já apontamos, aos povos africanos e afrodescendentes como a cultura, instituições, campo de estudo dessa área interdisciplinar. Na entrevista concedida ao Moore (2007), Cheick Anta Diop relaciona a identidade africana à uma dimensão geográfica. Em muitos de seus estudos, para ressaltar a identidade racial dos povos africanos ou de suas realidades, emprega geralmente o termo “África negra” (DIOP, 1974, 1982).

Para o filósofo Eugenio Nkogo Ondó, África é uma palavra genuinamente da língua africana *fang* e corresponde a cosmogonia desse povo: *Afrik-Kara*, uma divindade.

Em suma, a raiz nominal seis vezes indicada constitui a essência desta unidade geográfica e multicultural que chamamos de África. A origem e o significado desse termo, África, foram muito bem explicados pela antiga cosmogonia do povo Fang. Dado o erro que levou os missionários europeus a confundirem *Zame* com seu pai *Mebegue*, como observado em várias áreas da África negra, sabe-se que uma tradição antiga desse povo sustenta que antes de mais nada havia *Aki-Ngos* (o grande ovo de cobre) cuja explosão deu origem a matéria inerte e a uma procissão de espíritos. Como será visto em uma das seções da Terceira Parte, *Mikut mi Aki*, as Galáxias, que deram origem a *Biyem-Yema-Mikut*, os lagos intergalácticos, emergiram do *Aki-Ngos*, que por sua vez gerou *Dzop Biyem-Yema*, os Vácuos ou o imenso Abismo, que seriam responsáveis por dar o toque final a essa primeira série generativa de materialidade inerte, gerando *Bikoko bi Dzop*, as nebulosas constelações. *Bikoko bi Dzop* deu origem a *Ngwa Bikoko*, o primeiro Espírito, que foi pai de *Mba Ngwa*. *Mba Ngwa* gerou *Zokomo Mba*, *Zokomo Mba* gerou *Nkwa Zokomo*, *Nkwa Zokomo* gerou *Mebegue me Nkwa*. Este, por sua vez, gerou quatro outros Espíritos, cuja ordem seria: a) *Zame Ye-Mebegue* (o Deus Criador do céu e da terra, dos homens e tudo o que existe no universo), b) *Kara -Ye-Mebegue* (o Deus dos imortais do país de *Engong*), c) *Ndong-Ye-Mebegue* (o criador de mortais ou semi-imortais de *Okü*) e d) *Zong-Ye Mebegue* (o destruidor do mal). Bem, *Kara-Ye-Mebegue* foi pai de *Ola-Kara* e *Afrik-Kara*. Deste último descendente, herdamos o nome da África, que preservamos hoje. (ONDÓ, 2006, p. 36; grifo e tradução livre meus).

Uma análise histórica apurada revela que a depreciação de pessoas africanas/negras e da cultura africana varia, dentro dos contextos históricos, conforme as relações de forças estabelecidas. O peso da prática do racismo antinegro tende a se instalar concomitantemente quando as nações africanas começam a perder a sua soberania. Textos de Diop (1981), Moore (2007),

Mbembe (2014), Thesée (2008) trabalham no sentido a revelar o poder da branquitude na instalação do racismo mundial.

Moore (2007), no seu livro *Racismo e sociedade*, responde a pergunta sobre a origem histórica do racismo. Percebe que desde a antiguidade sempre houve uma luta entre povos claros e escuros, porém as formas de escravizações que existiram até então não levavam em conta a cor da pele. Os impérios escravistas da antiguidade grega e romana escravizavam pessoas claras e escuras. Moore (2007) chamou isso de escravidão econômica. Todavia, na antiguidade indiana, ele percebe o estabelecimento de um sistema racial discriminatório da parte dos povos mais claros, que formam as castas superiores, para com os povos mais escuros, os *dalit*, os 'intocáveis'. O interessante no livro de Moore é mostrar como as lutas raciais, que são de fato luta pelos interesses políticos, econômicos e territoriais, são manipuladas nos textos sagrados (plano ideológico) para se estabelecer um sistema de casta.

O sistema de escravidão racial de plantation para Moore (2017), é aquele que condicionou a dominação do outro na cor da pele; e a população negra foi o alvo desse tipo de escravidão. Autores como Lewis (1982) e Moore (2007) sugerem que a hierarquização de dominação racial começou com os impérios muçulmanos (séculos VIII-XIV) e isso teria passado para os impérios europeus posteriormente (séculos XIV-XIX)⁷. Portanto, nessa perspectiva de Moore (2007), o racismo presente na modernidade/colonialidade ocidental do século XIX, que as teorias contemporâneas das relações raciais e decolonialidade buscam compreender, tem seus antecedentes nas histórias de luta de povos claros contra povos escuros desde a antiguidade passando pela idade média.

O que a decolonialidade africana quer chamar a atenção é que povos africanos, sujeitados às diferentes formas de dominação ao longo da história da humanidade, travaram e travam resistências coletivas e individuais (HERNANDEZ, 1999; KI-ZERBO, 2006). É preciso, portanto, se ter consciência dessa periodização global da história dos povos negros/africanos, antes de se debruçar nas investigações de histórias de lutas regionais e/ou micro-histórias de pessoas negras. Uma coisa não invalida a outra. Porém, fazer uso de teoria decolonial africana pan-africanista requer dominar as bibliotecas africanas continentais e diaspóricas.

Olhando de perto, vê-se também um movimento de resistência de redefinição de uma identidade africana e negra pelos/as africanos/as e seus/suas descendentes escravizados/as e colonizados/as. O Pan-africanismo e a Negritude são dois dos movimentos históricos que desem-

⁷ Carlos Moore Weberbum (2005) (que assina outros textos com o nome de Carlos Moore (2007)) escreve o seguinte: "As deportações violentas de africanos foram metodicamente organizadas, primeiro, pelos árabes do Oriente Médio, desde 800 d.C. até o século XIX, com ampla participação dos iranianos, persas e turcos. A partir de 1500 até a segunda metade do século XIX, foram os povos da Europa ocidental quem protagonizaram o tráfico negro, através do oceano Atlântico" (p. 9-10). Usarei o termo muçulmano, conforme o faz a História Geral da África, para me referir a essa dominação praticada pelos povos árabes, iranianos e turcos contra povos africanos.

penharam um papel intelectual e político na redefinição dessa identidade autoatribuída no plano mundial desde o século XIX (MUNANGA, 1988; LE MOUVEMENT PANAFRICANISTE AU XXe SIÈCLE, 2004; ADI, 2018).

Como já apontada, a identificação racial de se ver ou ser visto como negro/a antecedeu historicamente outras identidades de pessoas, nações ou culturas negras. Isso tudo porque o corpo negro (cor da pele negra, cabelo, nariz etc.) é o elemento primário de autoconsciência, consciência individual ou coletiva. Como também é o primeiro elemento que cria rejeição do corpo negro por parte de seus dominadores motivados pelo comportamento racista.

Por causa do seu corpo, pessoas negras, povos de nações africanas foram transformadas/os pelos olhares racistas em “negros/as” e “africanos/as”. Reagindo contra essa identidade negativa imposta, africanos/as continentais e diaspóricos/as e nações africanas, não importando o lugar da sua dominação, acionaram alguns elementos de seus corpos, territórios e culturas para redefinir suas identidades individuais e coletivas. Um olhar atento na HGA revela que povos africanos do continente reinventaram suas identidades políticas, Estados-nação mono ou multiétnicos. Apropriaram-se até de alguns símbolos de poder de seus dominadores, religiões importadas como islamismo, cristianismo, suas artes, e ciências. Esse mesmo movimento se deu igualmente nas diásporas africanas: invenção de candomblé, cristianismo do preto, etc, por exemplo (MALOMALO, 2017c; M'BOKOLO, 2007, 2009).

A redefinição de uma identidade racial valorativa negra ocorreu no continente africano e em cada região onde havia a diáspora escravizada. A sua intensificação operou quando algumas condições históricas se reuniram: resistências contra os processos de tráfico, escravização no continente e fora do continente africano que levaram a abolição formal de escravidão negra entre séculos XIX e XX; resistências contra a colonização que levaram para as independências africanas no século XX. O Pan-africanismo e a Negritude são dois movimentos de resistências negras que tiveram impactos na construção de discursos sobre identidades negras pessoais e coletivas afirmativas (MUNANGA, 1988).

Os períodos entre guerras favoreceram a construção de um projeto pan-africanista que agregou descendentes de africanos/as escravizados/as nas Américas e os/as africanos/as continentais para desmontar os resquícios da escravidão que operavam através da segregação e racismo, e a lutar contra a colonização reinante no continente africano (M'BOKOLO, 2007; KIZERBO, 2006).

Essa luta conjugada de descendentes de africanos/as da diáspora escravizada e os/as africanos/as continentais, cuja uma parcela da elite intelectual e política circulava nas diásporas, desenha uma nova identificação de ser negro/a e africano/a. Mazrui (2010) disse que a identidade africana é filha do colonialismo. Diria que é filha de uma longa opressão história, e concordando

com ele, que fez emergir uma consciência pan-africana no continente africano e em suas diásporas.

Nas diásporas, entre definir-se como africano/a ou negro/a, as opiniões foram e têm sido divididas. A maioria optou em se autoidentificar como negros/as ou ainda apontar para uma identidade nacional ou continental híbrida: afro-americana, afro-brasileira (HALL, 2004). Os/as defensores/as do pan-africanismo, das teorias de afrocentricidade e do mulherismo *Africana* são exceções, pois, optam para a classificação de africanos/as e afrodescendentes de todo mundo em termo de *Africana*. (NASCIMENTO, 2009)

No continente africano, os discursos de autoapresentação oscilam entre uma identidade continental, nacional, étnica e outras. O discurso pan-africanista, de cariz política, artística ou intelectual, define os/as proprietários/as desse continente como africanos/as. Todavia, houve quem reivindicava uma identidade negro-africana para marcar o espaço geográfico e cultural de África subsaariana. Entre as identidades nacionais e étnicas, pessoas continuam a se definir, por exemplo, como congolenses de etnias kongo, luba, mongo, etc.; e nigerianas de etnia igbo, ioruba, haoussa, etc. (MAZRUI, 2010).

Em 2001, a União Africana determinou, com o peso dos movimentos pan-africanistas continentais e diaspóricos, que a África é composta de cinco regiões geográficas e a diáspora passa a ser a sexta região (MALOMALO, 2018a; ABBAS, 2008). Passa a ser africano/a independente da sua cor, condição social, gênero, orientação sexual e religião, de ser cidadãos/cidadãs de nações africanas, e/ou de ser descendentes de africanos/as cidadãos/cidadãs de nações não africanas ou emigrantes africanos/as que residem nos países estrangeiros.

É sabido que a UA é o maior organismo continental que tem o Pan-africanismo como base de filosofia política. Para se chegar à definição de africanos/as que acabei de apresentar houve todo um esforço da parte dos políticos, chefes de estados, intelectuais e ativistas dos movimentos negros na escala mundial. A história de povos africanos residentes no continente e no mundo, como já mencionado, é contada como a mesma história com suas nuances geopolíticas comuns e particulares.

A decolonialidade africana como teoria social deve levar em conta a história global de populações africanas continentais e diaspóricas e os pontos comuns e diversos que constroem suas identidades. O termo africano ou negro é usado por mim como sinônimo, leva em conta as particularidades de cada contexto de inserção histórica de seus sujeitos. Por isso, a referida teoria social destaca a identidade africana continental e a identidade africana diaspórica. Trata-se de uma perspectiva teórico-metodológica com engajamento político e científico que considera os princípios já consensuados em ciências sociais africanas: tratar as pessoas negras do continente

africano e de suas diásporas e a cultura africana, reconhecendo-se a unidade e diversidade, as particularidades e as diferenças que marcam suas histórias.

Decolonialidade africana panafricana e questão da periodização histórica

A Decolonialidade africana ou negra, isto é, àquela produzida na África e/ou em suas diásporas, é uma tradição de resistência negra contra a dominação. Dessa forma, buscar compreender as resistências negras do ponto de vista da historiografia pan-africana como fez a HGA, exige a ampliação da temporalidade sugerida por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel.

Frente essas lógicas da modernidade/colonialidade, que remontam ao século XVI, podemos identificar diversos momentos, ações, eventos de resistências políticas e epistêmicas, que nomeamos, ao lado de muitos outros, como decolonialidade, giro decolonial ou projeto colonial [...] (2018, p. 9).

Contar a história de dominação de corpos negros, considerando-se como ponto de partida o colonialismo, o tráfico e a escravidão europeus e o racismo do século XVI é simplesmente ser reducionista perante os projetos imperialistas mundiais muçulmano e europeu. A HGA⁸ (KIZERBO, 2010; LA ROUTE DE L'ESCLAVAGE, 1994), Cheikh Anta Diop (1981), Ifi Amadiume (201), Moore (2007) sugerem que para compreendermos a dominação negra contemporânea, é preciso remontar aos períodos anteriores à modernidade/colonialidade ocidental emergente no século XVI. Diop e Moore, por exemplo, como vimos, em seus trabalhos buscam compreender as relações de disputa entre negros e brancos desde a antiguidade.

Todavia, há um consenso que a África tinha começado a se transformar negativamente com os tráficos de suas populações e sua escravização pelos muçulmanos desde o século VIII (MOORE, 2007; LOVEJOY, 1982; M'BOKOLO, 2007, 2009; AMADIUME, 2001). A imagem negativa do negro começa a se consolidar nesse período da dominação árabo-muçulmana.

Há outros autores/as, como já mencionado, que veem uma certa reprodução da dominação muçulmana dos/as africanos/as praticada posteriormente pelos europeus no século XV (LEWIS, 1982; MOORE, 2007). Portanto, o que defendo é que as raízes da colonialidade/modernidade do saber, ser e poder estabelecidas pelos mundos muçulmano e europeu devem ser buscadas nesses dois períodos históricos (séculos VIII e XV) e acrescentar a todo isso a dominação colonial da África no final do século XIX e meados do século XX. Os séculos XIX e XX e XXI são marcados pela hegemonia europeia e norte-americana no mundo, e africanos/as e seus descendentes são vítimas dessa dominação até os dias atuais (LA ROUTE DE L'ESCLAVAGE, 1994)⁹.

⁸ Vide igualmente: Disponível em (versão francesa, inglesa; francesa e árabe): <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/general-history-of-africa/volumes/>. Acessado em: 10 abril 2018;

⁹ Projeto da Unesco Rota de escravo lançado, em 1994, em Ouidah, Benim, sob o pedido de Haiti, em por objetivos: (i) contribuir para uma melhor compreensão das causas e modalidades de operação de escravidão e do tráfico

Para mim, a decolonialidade africana deve ser entendida como o conjunto de movimentos históricos de resistências¹⁰ negras contra diversas formas de dominação, nomeadamente, muçulmana e ocidental que ocorreram no continente africano e em suas diásporas espalhadas pelo mundo.

Nesse sentido, adotamos neste livro uma definição ampla de decolonialidade, que não está restrita a um conjunto de autores, a fim de apreendermos os processos de resistência e a luta pela reexistência das populações afrodiaspóricas, especialmente a população brasileira. Dito de outra maneira, mesmo que a decolonialidade possa ser entendida num sentido restrito, tal qual elaborado pelo grupo de investigação da modernidade/colonialidade (ESCOBAR, 2003), optamos por um sentido amplo, que abarca a longa tradição de resistência das populações negras e indígenas e, posteriormente, daqueles que Frantz Fanon (2005), nomeou como condenados da terra. Isso não significa que não lançamos mão a alguns conceitos explicitados por determinados autores do grupo de investigação; contudo, ao fazê-lo, pretendemos explicitar ideias, intervenções e elaborações presentes também na tradição do pensamento negro. (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p. 9-10)

Compreendo que a preocupação do livro de Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018) é problematizar a teoria da decolonialidade levando-se em conta a experiência histórica de resistência negra da diáspora transatlântica, e na introdução, deixam a entender que se focam na diáspora afro-brasileira. Mas, caso pretendam ampliar o significado de decolonialidade para outros “condenados da terra”, parafraseando Fanon (1979), para explicitar ideias, intervenções e elaborações presentes na tradição do pensamento negro, cabe a eles nos informar se entendem por pensamento negro somente negros/as das diásporas transatlânticas e brancos/as também como fizeram no seu livro, ou se consideram igualmente as diásporas negras de outros continentes e as trocas dessas com os/as africanos/as continentais que, geralmente, continuam dialogando em suas lutas e nas elaborações de ideias pan-africanistas.

Caso optem em incluir “outros/as negros/as” além dos/as da preocupação do seu livro, a periodização precisa ser mudada, e será preciso contemplar outras experiências de resistências negras existentes no mundo. É preciso para isso seguir a proposta das lideranças dos movimentos pan-africanistas, da HGA, da UA, da teoria de afrocentricidade, por exemplo.

O reducionismo da história do pensamento afrodiaspórico à história da diáspora afro-brasileira faz-se sentir, por exemplo, nesse trecho:

Nesse sentido, ao argumentar em favor da decolonialidade como um projeto político-acadêmico que está inscrito nos mais 500 anos de luta das populações africanas (NDLOVU-GASTSHENI; ZONDI, 2016) e das populações afrodiaspóricas, é preciso trazer em primeiro plano a luta das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, do povo de santo, dos jovens da periferia, da estética e arte negra, bem

negreiro, assim como os mecanismos e consequências da escravidão no mundo (África, Europa, Américas, Oceano Índico, Oriente Médio e Ásia; (ii) acender a luz sobre transformações globais e interações culturais decorrentes dessa história; (iii) contribuir para uma cultura de paz favorecendo a reflexão sobre o pluralismo cultural, o diálogo intercultural e a construção de novas identidades e cidadania.

¹⁰ RESISTÊNCIA E ABOLIÇÃO. A Rota do escravo: resistência, liberdade e herança. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/slave-route/trade-in-the-arabo-muslim-world/>. Acesso em: 26. dez. 2017.

como uma enormidade de ativistas e intelectuais, tais como: Luz Gama, Maria Firmina dos Reis, José Patrocínio, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzales, Beatriz do Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira, Clóvis Moura, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, bell hooks, Patrícia Hill Collins, etc. (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFOGUEL, 2018, p. 10-11)

O fato de recorrer ao texto de dois intelectuais africanos, Ndlovu-Gastsheni e Zondi, não faz tomar consciência aos Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel que a história do pensamento negro não se reduz à história do pensamento afro-brasileiro, pelo menos em termos de corpo-político e geo-político. Em outras palavras, não conseguiram escapar da falácia da periodização da história do pensamento negro, falácia reducionista, uma vez como que já argumentei ser negro/a é ser africano/a continental e/ou diaspórico/a (MALOMALO, 2017a). O que significa que a história africana, entenda-se continental e diaspórica, deve ser narrada antes de 500 anos da história da população negra brasileira ou de qualquer outra diáspora africana. Uma tentativa sucedida nesse sentido é o livro de Carlos Moore (2007), *Racismo e sociedade*. Aqui, embora o foco do autor seja explicar o racismo à brasileira, ele trata isso no âmbito da história africana global.

O erro fatal que Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel comentem, portanto, é que o reconhecimento da pluralidade de agentes do pensamento negro, reconhecendo o protagonismo das mulheres negras, compactua com a falácia, sem má vontade, que eles mesmo combatem no seio do grupo de investigação sobre a decolonialidade: ao elencar os/as autores/as só citam os/as afrodiaspóricos/as, diga-se de passagem de maioria afro-brasileira, em detrimento de autores/as africanos/as continentais e diaspóricos/as. Não vi, por exemplo, o nome do professor Kabengele Munanga, congolês, naturalizado brasileiro, que dedicou parte da sua vida nos estudos das relações raciais da populações afro-brasileiras.

Pode se argumentar que se trata somente de um texto introdutório e, portanto, não há compromisso da parte dos autores serem exaustivos ao citar os nomes. Compreendo que, muitas vezes, a pressa nos leva a omitir. Ou até só se traz à existência o mundo que se conhece. A minha crítica se dirige especialmente para intelectuais negros/as das diásporas que menosprezam e silenciam os/as intelectuais africanos/as continentais e diaspóricos/as, isto é, imigrantes africanos/as das diásporas pós-abolição ou pós-independências, residentes, naturalizados/as ou nascidos/as nas diásporas africanas. Há nomes de intelectuais africanas/as que deveriam constar nessa lista apresentada por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel, por exemplo, Kabengele Munanga, Alfa Diallo, Odette Semedo, José Carlos Gomes dos Anjos. Aliás, dentro do livro, alguns/mas autores/as africanos/as foram convidados/as e/ou traduzidos/as, e acredito que o convite em questão não foi feito somente para constar como figurinos/as.

Para evitar os erros de periodização do pensamento negro e do silenciamento de intelectuais africanos/as continentais e das diásporas, tenho sugerido a adoção da narração da história africana e da definição de quem é africano/a do ponto de vista do pan-africanismo presente na

HGA, na UA e nas teorias de afrocentricidade (NASCIMENTO, 2009; ASANTE, 2009), respeitando o tema da unidade na diversidade proposto por Diop (1981; MALOMALO, 2017a; LALÈLÈ, 2015).

Fontes da decolonialidade africana/negra

Palavras e categorias, para interpretar a realidade, foram inventadas pelos/as africanos/as e seus/suas descendentes ao longo de sua história. Contra as estruturas de opressão que lhes foram impostas, inventaram igualmente formas práticas e teóricas de resistir na e fora da academia. De fato, para se compreender a teoria da decolonialidade na perspectiva negra é preciso levar em conta a história social dos saberes negros, e a forma como seus discursos e práticas do mundo acadêmico condicionados pela cultura muçulmana e ocidental de um lado, e as tradições locais onde estão inseridos, de outro lado, autoalimentam-se (MALOMALO, 2017a, 2017c; MAZRUI; AYAYI, 2010).

É justo da parte de Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018) reconhecerem os méritos do grupo de investigação modernidade/colonialidade, nesses dois aspectos: 1. Em ter sistematizado e apresentado com clareza discussões que estavam dispersas em alguns autores da tradição do pensamento negro, bem como em outras tradições terceiro-mundistas formuladas, seja no interior, seja no exterior das fronteiras dos países nortecêntricos; 2. e outro mérito que ressaltam é que aquele grupo trouxe em primeiro plano da discussão a importância das categorias raça e racismo como dimensões estruturantes do sistema-mundo moderno/colonial.

O reconhecimento desses méritos do grupo de investigação modernidade/decolonialidade da parte de Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018) leva-me a retomar o tema de traição do pensamento decolonial levantado por eles mesmos. Essa traição de fato ocorre, como já se pode perceber, pelo fato daqueles autores tornar as tradições afrodiáspóricas e indígenas como parte constitutiva do pensamento decolonial da América Latina. Ademais, lutam e resistem contra a sua invisibilidade no seio do pensamento decolonial dominante. Portanto, trata-se de um giro decolonial dentro do giro decolonial na perspectiva negra.

Ao reivindicar a especificidade do pensamento negro no seio do pensamento decolonial latino-americano, Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018) mostram que aquele se constitui-se no meio as tradições de resistências africanas da diáspora transatlântica, ou seja, são saberes e conhecimentos africanos reinventados nas diásporas e que dialogam com as culturas africanas continental, europeias e indígenas.

O que defendo nesse trabalho é que a forma como Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018) colocam o pensamento africano continental e diáspórico (aqui me refiro ao pensamento produzido pelos/as intelectuais africanos/as da imigração

contemporânea) parece de uma maneira marginal. Isso se deve a realização de um diálogo superficial entre um setor de intelectuais negros/as das diásporas, descendentes da diáspora africana escravizada, com intelectuais africanos/as continentais e os/as que formam a diáspora africana contemporânea (MALOMALO, 2018a, 2018b) ou nova diáspora africana (OKPEWHO; NZEGWU, 2009).

Para explicitar essa minha percepção, vale a pena retomar dois elementos que Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel reconhecem como dois méritos da tradição do grupo de investigação da modernidade. O primeiro trata do esforço de sistematização e difusão do pensamento de autores/as negros/as e outras tradições terceiro-mundistas que estavam dispersos no Sul como no Norte; e o segundo é sobre a consideração de categorias de raça e racismo na produção do conhecimento.

De fato, sabemos que mesmo dentro de suas limitações, impostas pelo racismo estrutural, movimentos negros através de suas lideranças e africanos/as continentais e diaspóricos/as fizeram esforços em trabalhar a África e suas culturas africanas pré-coloniais e trazê-las para as lutas de resistências do presente. Com isso, quero dizer que os/as africanos/as sempre foram protagonistas em fazer a manutenção de suas bibliotecas ancestrais e atualizá-las antes das lutas terceiro-mundistas dos anos de 1950 até 1980. Aliás, o Pan-africanismo foi uma força teórico-político para o movimento terceiro mundista (EDMONSON, 2010; ADI, 2018; LE MOUVEMENT PANAFRICANISTE AU XXe SIÈCLE, 2004).

Ademais, uma coisa que aprendi em Ciências Sociais é que as práticas precedem, geralmente, as definições teóricas. As resistências coletivas e individuais de africanos/as refletem os movimentos de trocas históricas, conscientes e inconscientes de populações africanas dispersas pelo mundo (MANNIG, 2010). Uma genealogia e arqueologia dessas resistências africanas/negras que se pretendem fidedigna devem seguir a proposta de HGA e das produções negras em cada região do planeta. Todavia, as produções locais que se pretendem pan-africanas teriam que dialogar com a perspectiva da história global da África.

A África global: um novo conceito

Até o momento, a África e suas Diásporas foram muitas vezes apresentadas como grupos distintos separados pelo oceano que tiveram alguns contatos esporádicos durante curtos momentos históricos. Os redatores dos novos volumes da História geral da África quiseram romper com essa perspectiva binária e reducionista das relações entre a África e suas Diásporas.

Ao introduzir o conceito da África global (Global Africa), o comitê científico internacional desejou propor uma releitura inovadora desses laços. Esse conceito permite de fato compreender a história das relações entre africanos e pessoas de ascendência africana como um processo articulado e contínuo, fato de circulação de pessoas, de conhecimentos, de saber-fazer, de produções culturais e cuja matriz é a herança africana.

Esse conceito permite ultrapassar a questão de raça e coloca o acento na presença multiforme da África em diferentes regiões do mundo e da diversidade de suas influências sobre outras culturas. Assim, no plano geográfico, a presença africana é vista, não simplesmente no prisma não somente do mundo atlântico (Europa, Américas e Caribes), mas de forma verdadeiramente globalizada com consideração das Diásporas do Oceano Índico, Próximo e Médio Oriente e da Ásia.

No plano histórico, essa presença é pensada a partir do tempo desde os tempos antigos, para ilustrar as diferentes ondas de “saídas” da África (explorações e expansões africanas fora do continente, deportações massivas de africanos em diferentes regiões do mundo através do tráfico, deslocamentos causados pela colonização, migrações pós-coloniais, etc). Além de sua utilidade para compreensão dessa diversidade de trajetórias e da continuidade das relações, o conceito de África global permite igualmente de melhor compreender as aspirações das novas gerações em África e na Diáspora para contribuir ao renascimento africano e à construção de um pan-africanismo do século XXI¹¹.

Faria algumas observações sobre essa frase dos/as redatores de HGA: “Esse conceito permite ultrapassar a questão de raça”. Em outros meus textos, tentei mostrar quanto uma ala de intelectuais que se diz progressista ou africanista tenta negar a categoria raça em suas análises, especialmente historiadores/as (MALOMALO, 2017a, 2017c). É preciso dizer que a produção de HGA envolveu intelectuais africanos/as e não africanos/as de várias tendências teóricas. A perspectiva pan-africana da HGA que nos interessa é àquela que em vez de querer “ultrapassar a questão de raça” (sinceramente não entendi muito bem o que pretendem com essa frase!), assume a raça como uma categoria analítica dentro das Ciências Sociais e Humanas. Trilhar esse caminho significa reconhecer o peso do racismo na construção da história mundial e global em que a história dos/as africanos/as se desenha. Entre autores que escrevem para o projeto da UNESCO da HGA que trabalham nessa linha cito Diop (2010), Mazrui (2010) e autores presentes nessa publicação do projeto Rota de Escravo da Unesco (LA ROUTE DE L'ESCLAVAGE, 1998, 1994).

Nessa perspectiva pan-africanista, cito ainda a contribuição pioneira de Du Bois (1999), desde o século XIX, na sociologia, no uso da raça como uma categoria socialmente construída (SILVÉRIO, 2018). Acrescento ainda alguns autores/as que já tinha mencionado como Diop (1981), Moore (2007), Thésée (2008), Oyowumi (2003) Wedderburn (2005)¹² que assumem a raça e o racismo como categorias fundantes de seus trabalhos científicos sobre a África e suas diásporas. Du Bois como um dos fundadores do pan-africanismo e transnacionalismo negro teve uma grande influência no pensamento africano continental e diaspórico em se pensar em a modernidade ocidental na sua dimensão racializada.

Como se pode observar na agenda temática da primeira Conferência Mundial Pan-Africana realizada em Londres, com a participação de africanos, caribenhos e norte-americanos, foram tratados temas como história, cultura, discriminação racial e a ausência efetiva de poder para os africanos e seus descendentes no Novo Mundo.

A conferência tornou-se marco importante, tanto como primeiro encontro a demarcar um novo tipo de ativismo dos descendentes dos africanos quanto pela reflexão teórica e política que a partir dela tem constituído um tipo específico de ação coletiva organizada que deu origem ao que estamos denominando transnacionalismo negro. (SILVÉRIO, 2018, p. 272).

¹¹ HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'AFRIQUE. Disponível em: <https://fr.unesco.org/general-history-africa>. Acessado em 25 set. 2019; grifos dos autores; tradução nossa

¹² Conhecido como Carlos Moore.

As lutas negras têm colocado no centro do combate o racismo antinegro. Pois, lutar contra a escravidão e a colonização significava eliminar o seu aparato ideológico que era o racismo e machismo do mundo muçulmano e ocidental. Portanto, têm buscado a sua cidadania plena. Da mesma forma, a decolonialidade africana é uma luta de resistência contra as opressões dirigidas às pessoas negras no pós-abolição e pós-independência africanos, ou seja o período pós-colonial.

Muito aqui se falava na descolonização e não na decolonialidade. Não usar esse último termo não significou que algumas propostas que aparecem no paradigma da decolonialidade latino-americana não fizesse parte desse. O que a teoria de decolonialidade proposta aqui reivindica é que para que o pensamento decolonial negro tenha uma força precisa, primeiro é preciso reconhecer as tradições epistemológicas que o alimentam. No caso de Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018), o que vejo é que se alimentam das tradições do pensamento latino-americano da modernidade/colonialidade e do pensamento afrodiaspórico de suas respectivas regiões. No meu caso, me alimento do pensamento africano continental e do pensamento afro-brasileiro.

Eles recorrem em muito ao Frantz Fanon para fundamentar a sua teoria de decolonialidade. Todavia, é preciso recordar que esse último autor, como Du Bois e outros/as intelectuais africanos/as desempenharam o papel de manutenção da memória histórica que ligava o continente africano às suas diásporas. Como vimos, essa ligação nunca tinha se rompido apesar de teorias eurocêntricas tentar estabelecer a cisão ideológica e politicamente.

O que importa para mim, hoje, como intelectual africano residente na diáspora afro-brasileira não é o nome que leva o pensamento intelectual que orienta meus trabalhos intelectuais, mas a forma crítica como me apropria desses pensamentos para a elaboração da minha intervenção acadêmica e social. Sugiro que é preciso consolidar o pensamento africano, isto é, continental e afro-diaspórico. A teoria decolonial africana/negra é parte do pensamento africano ou pensamento negro no seu duplo sentido continental e diaspórico.

Dialogando com a teoria de decolonialidade de Maldonado-Torres

O texto “Analítica da colonialidade e decolonialidade: algumas dimensões básicas” de Nelson Maldonado-Torres será meu ponto de apoio para o desenvolvimento da minha reflexão sobre a decolonialidade africana a partir das bibliotecas africanas e afrodiaspóricas que tenho frequentado.

É dessa forma que Nelson Maldonado-Torres enuncia a tese dele sobre decolonialidade negra:

A teoria decolonial, como abordarei aqui, criticamente reflete sobre nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experenciam a colonização, ao mesmo tempo que fornecem ferramentas conceituais para avançar a descolonização. Esse simultâneo engajamento construtivo e crítico é a segunda contribuição fundamental e uma

função-chave do pensamento e da teoria decolonial. Mais especificamente, o pensamento e a teoria decoloniais exigem um engajamento crítico com as teorias da modernidade, que tendem a servir como estruturas epistemológicas das ciências sociais e humanidades europeias. O tempo/espaço da descolonização não é considerado pela modernidade europeia; ao contrário, promove uma ruptura com ela. De uma perspectiva moderna, entretanto, a decolonialidade é frequentemente representada como tentativa de retorno ao passado ou um esforço em retroceder a formações culturais e sociais pré-modernas. Então, eu começarei aqui com um esforço em clarificar a relação entre modernidade e colonização (2018, p. 29-30).

Logo em seguida, Torres explicita que a civilização moderna ocidental é uma modernidade/colonialidade. Os eixos da colonialidade no mundo moderno são: o ser, o poder e o saber. A modernidade/colonialidade fundamenta a negação do outro a partir de um antropocentrismo absoluto.

A periodização da modernidade/colonialidade de Madonaldo-Torres, em muitos momentos, dá a impressão de seguir a proposta de alguns/mas autores/as da América Latina, datada a partir do encontro entre os europeus e indígenas no século XV. Como já demostrei, a compreensão de uma teoria de decolonialidade africana/negra pan-africanista exige ampliar essa cronologia. Dentro do debate feito a partir de América Latina, e que vale para outras regiões do mundo, Antônio Guimarães, alerta-nos:

Em artigo que se constituiu em marco dos estudos pós-coloniais na América Latina, Anibal Quijano (2000) afirmou que a raça como um eixo durável da colonização e o racismo como produto da *colonialidade*, afirmações plenamente verdadeiras para o contexto histórico latino-americano, para qual foram feitas. Sabemos, entretanto, que a raça tem uma longa história mais antiga que a conquista europeia, precedida que fora na própria Europa pela *racialização* dos judeus ou ciganos em todo continente ou pela *racialização* de outros grupos étnicos. Sabemos que o fenômeno colonial é bem mais antigo que a moderna expansão europeia iniciada no século XVI. (2018, p. 285)

No caso da África, argumentei anteriormente, apoiando-me em Diop (1982) e Moore (2007), o conflito racial entre os povos vistos ou que se veem como pretos/negros e outros que são vistos ou se fazem passar por claros/brancos remonta desde a antiguidade. A colonialidade encontra suas raízes dentro desses processos históricos da antiguidade de busca de imposição de uma dominação branca sobre corpos africanos.

O texto de Madonaldo-Torres em análise estrutura-se a partir de dez micro teses que comportam duas macro teses que o autor explicita na escrita e em duas gráficas. A primeira macro tese é nomeada por ele de “analíticas da colonialidade”, e a segunda de “analíticas da decolonialidade”. Como se pode ver são dois projetos históricos que se movimentam de forma diferente. O primeiro visava e visa a colonização do ser, saber e poder do outro; e o segundo projeto mira a sua libertação.

Cinco teses da analítica da colonialidade

A “[p]rimeira tese: Colonialismo, descolonização e conceitos relacionados provocam ansiedade [...]” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 33). Diga-se de passagem provocam ansiedade para os/as colonizadores/as e colonizados/as não preparados/as para as mudanças.

O incomodo acontece porque o/a colonizado/a começa a questionar a narrativa normativa da modernidade ocidental e sua instituição sobre a dominação de corpos negros e suas culturas.

Visto do ponto de vista da história africana de longo alcance, defendo que os povos africanos começaram a questionar as narrativas normativas dominantes desde que começaram a perder a sua soberania, a autonomia de suas agências como sujeitos individuais e coletivos. Meu foco está nas formas de dominação estrangeira dos impérios islâmico e ocidental que se manifestaram e se manifestam pelo escravismo, o colonialismo, o machismo e o racismo (AMADIUME, 2001; DIOP, 1981; MOORE, 2007). Ademais, os períodos de pós-abolição e pós-colonização nas diásporas e nações africanas não significaram necessariamente a emancipação de toda sociedade e seus integrantes.

Caso africanos/as queiram se auto-aplicar o giro decolonial, precisariam considerar outras formas de filosofias auto-críticas e críticas contra as práticas de dominação interna: neoescravidão, neo-colonialismo, geontocratismo, machismo africano (MBEMBE, 2001; LE MOUVEMENT PANAFRICANISTE AU XXe SIÈCLE, 2004; ZELELA, 2004). Tarefa que intelectuais, ativistas, artistas, lideranças comunitárias, religiosos/as africanos/as insurgentes têm desempenhado com determinação. O que tem feito com que o povo africano pudesse sobreviver em relação ao projeto genocida muçulmano e ocidental ao longo da história (FLAUZINA; VARGAS, 2017; MBEMBE, 2018).

A “[s]egunda tese: Colonialidade é diferente de colonialismo e decolonialidade é diferente de descolonização” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 35). Acrescento a isso o fato de que o ponto comum entre o colonialismo e colonialidade é que são formas de dominação. As diferenças entre as várias formas de dominação existentes se colocam em seus aspectos operacionais e históricos.

A “[t]erceira tese: Modernidade/colonialidade é uma forma de catástrofe metafísica que naturaliza a guerra que está na raiz das formas modernas/coloniais de raça, gênero e diferença sexual” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 36). Diop (1982) tem muito chamado atenção sobre a forma como o mundo muçulmano e europeu impuseram ao longo da história a guerra como o mecanismo de construção de sociedades e de dominação de outros povos.

A quarta tese de Madonaldo-Torres corrobora muitas das ideias centrais de teoria radical africana sobre o genocídio da população negra no mundo (DIOP, 1981; AMADIUME, 2001; FLAUZINA; VARGAS, 2017; NASCIMENTO, 2017): “Os efeitos imediatos da modernidade/colonialidade incluem a naturalização do extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 41).

“Quinta tese: A colonialidade envolve uma transformação radical do saber, do ser e do poder, levando à colonialidade do saber, à colonialidade do ser e à colonialidade do poder” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 42). Para Madonaldo-Tores, a colonialidade incide sobre o sujeito corporificado do colonizado que se manifesta nessas três dimensões:

- Saber: sujeito, objeto, método
- Ser: tempo, espaço, subjetividade
- Poder: estrutura, cultura, sujeito

Como Madonaldo-Torres fundamenta-se em muito em Franz-Fanon para elaborar a sua ontologia da colonialidade, seria preciso lembrar que o teórico da sua inspiração desempenha um papel importante que acompanha a produção intelectual e o ativismo de muitos intelectuais africanos/as continentais e diaspóricos/as: ser um ‘exu’, não somente em termos de um agente que abre caminhos, mas que cruza os caminhos. Uma das especificidade da decolonialidade africana é lembrar que uma ciência pan-africana se faz numa perspectiva de exu-ubuntu, cruzamento-de-caminhos, ideias, métodos, conceitos, aprendizados de forma solidária (MALOMALO, 2018c).

Fanon (1979, 2008) estava em diálogo intenso com as lutas de libertação de povos negros das Américas, Europas e da África. Alimentava o debate intelectual e cultural africano do seu tempo, como era igualmente alimentado (LE MOUVEMENT PANAFRICANISTE AU XXe SIÈCLE, 2014). É lido na África e em suas diásporas, para retomar a expressão de Silvério (2018) como um filósofo transnacional africano. Todavia, é preciso acrescentar que uma ala da filosofia africana encarrou a colonização e os problemas pós-coloniais ora como a crise do ser africano/negro, ora como a crise do muntu (ser pessoa, em línguas do grupo bantu) (ONDÓ, 2006). Pessoalmente, tenho me alinhado com a filosofia de bisoidade (nós-cósmico) de Ntumba (2014) que interpreta a crise africana como a crise da bisoidade. Ou seja, as dominações estrangeiras nos impuseram uma cosmovisão/ontologia que não é nossa; e isso foi feito de forma racista que nos leva a negar o nosso próprio ser (MALOMALO, 2014, 2018b, 2019).

Pensar a colonialidade africana, numa perspectiva da história de longo alcance como essa que estou a apresentar, nos leva a insistir no fato de que o que se deve investigar são as diversas formas de violência e dominação que incidem sobre os corpos negros, e saber que a guerra é somente uma delas, pois o genocídio antinegro manifesta-se de múltiplas maneiras: morte física, morte social até e a morte simbólica (FLAUZINA; VARGAS, 2017). Dessa forma, pode-se compreender os mecanismos de naturalização de diversas formas de dominação como estratégias executadas pelos grupos dominantes para ocultar a dominação estabelecida. Isso nos permite compreender, por exemplo, a naturalização do sexismo, racismo, da destruição dos territórios habitados por pessoas negras. Ademais, possibilita nos compreender a colaboração tácita dos

corpos dominados à sua própria dominação, ou ainda a sua resistência contra a dominação injusta impostos a eles pelos opressores (MALOMALO, 2014, 2019).

Cinco teses da analítica da decolonialidade

A sexta tese se enuncia assim: “[...] A decolonialidade está enraizada em um giro decolonial ou em um afastar-se da modernidade/colonialidade” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 44).

Isso significa construir um novo projeto de modernidade não colonial, não racista, não-sexista e não antiecológico (MALOMALO, 2019, 2018c). Dussel (2004) chamou isso de trans-modernidade. Há quem chama esse projeto de uma nova civilização assente na filosofia do *Viver bien/Buen vivir* (MAMANI, 2015) e do *ubuntu* (RAMOSE, 2011) ou *bisoidade* (NTUMBA, 2014). De fato, trata-se de uma utopia que apela para irmos além de diferentes projetos capitalistas e socialistas realmente que existiram ou existem no continente africano e nas diásporas africanas.

Negros e negras já implementaram e tentam implementar projetos emancipatórios ao longo da história: projetos de curto ou longa duração (WEDDERBUN, 2005; KONARÉ, 2008). Entre outros cito: as civilizações africanas que existiram antes do processo da sua destruição ou transformação negativa; Zanj¹³, os quilombos, palenques, República de Palmares no Brasil, República de Haiti, terreiros de candomblé, irmandades, igrejas messiânicas negras (kimbaguismo, tocoismo), islã negro: o muridismo de serine Tuba (Senegal), universidades negras, organizações pan-africanistas, *ujamaa* de Nyerere, conscientismo de Krumah, socialismo de Senghor, os países africanos pós-independência, Conselho do Desenvolvimento em Ciências Sociais em África (CORDESRIA), Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs), e organizações sociais, políticas, econômicas e culturais negras de atualidades. São espaços de busca da liberdade plena e substantiva. Caso se queira avançar, a população negra precisa avaliar crítica e corajosamente os acertos e as falhas que ocorrem ou ocorreram na execução de seus projetos históricos.

Juntaria as quatro próximas teses por uma questão de argumentação: “Sétima tese: Decolonialidade envolve um giro epistêmico decolonial, por meio do qual o condenado emerge como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 46). “Oitava tese: Decolonialidade envolve um giro decolonial estético (e frequentemente espiritual) por meio do qual o condenado surge como criador” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 48). “Nona tese: A colonialidade envolve um giro decolonial ativista por meio do qual o condenado emerge como um agente de mudança social” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 49).

¹³ RESISTÊNCIA E ABOLIÇÃO. A Rota do escravo: resistência, liberdade e herança. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/slave-route/trade-in-the-arabo-muslim-world/>. Acesso em: 26. dez. 2017.

“Décima tese: A decolonialidade é um projeto coletivo” (MADONALDO-TORRES, 2018, p. 49-50).

Os projetos históricos dos movimentos negros que acabei de citar, a título de exemplo, não são somente utopia de liberdade. Foram experimentados e estão sendo experimentado. Suas marcas são os elementos destacados por Madonaldo-Torres: são projetos coletivos, criativos, críticos, espirituais e emancipatórios (MALOMALO, 2018c). Porém, para ser repetitivo, alguns lograram ou logram sucesso e outros fracassaram ou são conduzidos contra os princípios libertários das civilizações africanas.

Compreendo que por serem implementados por seres humanos e dentro de sociedades marcada pelo racismo e colonialidade estruturais encontram, muitas vezes, abismos que os levam a falência. O que não significa que tem que se parar. Uma nova geração negra, emergente no século XXI, tem trazido novas pautas diferentes da antiga agenda das gerações anteriores e novas formas de disputa de hegemonia que recorre às tecnologias de informação digital. Tenho dito que a espiritualidade/filosofia africana deve sempre ser a base das lutas atuais. Os saberes e valores que comportam devem ser apropriados criticamente nos novos contextos para a emancipação completa das populações negras e do cosmos. Nesse sentido, compreendo que a analítica da decolonialidade africana apresentada aqui como uma forma de emancipação cósmica, isto é, visa a construção de uma nova sociedade que respeite o equilíbrio entre a comunidade-do-sagrado-ancestralidade, comunidade-universo-natureza e comunidade-dos/as-bantu (comunidade-humana) (MALOMALO, 2019, 2018c).

Considerações finais

A decolonialidade africana defendida aqui é uma crítica ao projeto da decolonialidade negra presente no livro *O Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* organizado por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel. Trata-se de uma crítica construtivista numa perspectiva pan-africanista.

Com isso, como foi mostrado, assumo muitos dos pressupostos teóricos e metodológicos daqueles autores, a minha crítica particular está centrada na forma como meus interlocutores assumem a periodização da história africana. Em vez de limitar essa na experiência da diáspora africana iniciada a partir do século XVI no Atlântico, minha proposta é que a história de resistência africana deve ser pensada na sua longa duração.

Com isso, a busca de sujeitos africanos, coletivos e individuais, que resistem deve ser feita para além da modernidade/colonialidade. Orientar o olhar para a teoria da decolonialidade nessa direção nos possibilita incluir outras experiências de coletividades e pessoas negras espalhadas em todos os tempos, espaços e cantos do mundo, que sofreram e sofrem opressão por cau-

sa da cor da sua pele e/ou por ter vindo do continente africano. Possibilita ainda ao ampliar as diversas formas de dominação que incidem sobre as populações negras no mundo, apreender igualmente as diversas formas de resistências negras contra a opressão no mundo.

Toda teoria decolonial africana pan-africanista receberá sempre a marca do sujeito ou comunidade que a produz. Por isso, os princípios de unidade na diversidade devem ser respeitados durante a investigação de corpos-políticos, as geografia-políticas e culturas negras. O recurso em definir e contextualizar as comunidades, os sujeitos e culturas negros/as que estão sendo investigados tem por finalidade o respeito a esses princípios.

O meu texto é produzido com base no acesso em algumas bibliotecas africanas continentais e diaspóricas. Entende-se com isso, culturas, autores/as africanos/as que fazem parte da minha formação acadêmica e do meu gosto intelectual desde a RD Congo e o Brasil, nas áreas de filosofia, teologia e sociologia.

Essa afirmação explícita ao mesmo tempo os limites e a força da minha teoria decolonial africana. Limites que fazem parte da contingência antropológica de cada investigador/a; e a humildade em saber que ninguém pode dominar todas as áreas. A sua força coloca-se no sentido de que ao reconhecer os meus limites, isso me coloca em condição de querer buscar e aprender com outros/as investigadores/as negros/as e não negros/as, particularmente colegas que trouxe no baile da crítica construtiva nesse texto. A teoria apresentada está aberta em dialogar com outras propostas teóricas. O nascimento de uma teoria africana da decolonialidade ou qualquer outro nome que venha a levar depende da forma como intelectuais negros/as do continente africano e de suas diásporas estabelecerão diálogos dentro da comunidade negra mundial para resolver os problemas que afetam suas vidas e do cosmos.

REFERÊNCIAS

ABBAS, Hakina. From roots to branches: The African Diaspora in a Union Government for Africa. In: MURITHI, Timothy (Ed.). *Towards a union government for Africa*. ISS Monograph Series, No 140, January 2008, p. 105-120. Disponível em: <https://www.africaportal.org/publications/towards-a-union-government-for-africa/>. 29 set. 2019.

ADI, HAKIM. *Pan-africanism, a history*. Bloomsbury Academic: London, 2018.

AMADIUME, Ifi. *Reiventing Africa: Matriarchy, religion and culture*. 2th. Ed. London/New York: Zed Book, 1997/2001.

AFRICAN UNION (UA). Concept note - African Union Continental Symposium on the Implementation of the International Decade for People of African Descent 18-20 September 2018, Accra/Cape Coast, Ghana. Disponível em: [https://www.un.org/en/events/africandescentdecade/pdf/AU%20Symposium%20\(Sept%202018\).pdf](https://www.un.org/en/events/africandescentdecade/pdf/AU%20Symposium%20(Sept%202018).pdf). 29 set. 2019.

_____. Meeting of Experts on the Definition of the African Diaspora 11 – 12 April 2005, Addis Ababa, Ethiopia. Disponível em: <http://www.dirco.gov.za/diaspora/definition.html>. Acessado em: 29 set. 2019.

- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: nota sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.
- BARBOSA, Santana Muryatan. *África por ela mesma: a perspectiva Africana da História Geral da África* (UNESCO). São Paulo: FFLCH/USP, 2012.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- BAYIBAYI, Jesús Molongwa. *Epistemologia africana y concepciones teoricas*. Reevaluar el impacto dos presupuestos sobre la filosofía de lo real. Tesis (Doutorado em Filosofia), Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2017.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze ; MADOLNADO-TORRES, Nelson ; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). Introdução. In : _____. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte ; Autêntica, 2018, p. 9-26.
- BILOLO, Mubabingue. *Les cosmo-théologiques philosophiques de l'Égypte antique : Problématiques-prémisses hermenêutiques-et-problèmes majeurs*. Kinshasa, Libreville, Munich: Publications Universitaires Africaines/Académie de la Pensée Africaine, 1986.
- _____. *Vers um dictionnaire Cikam-copta-luba. Bantuité du vocabulaire égyptien-copta dans les essais de Homberger et Obenga*. Munich-Kinshasa, 2011.
- DUSSEL, Henrique. Transmodernidade e transculturalidade (Interpretação desde a Filosofia da Libertação). In: FORTNET-BETENCOURT, Raul. *Interculturalidade: Críticas, diálogos e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004, pp. 159-208.
- DIOP, Cheikh Anta. Origem dos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal. *História Geral da África, II: África Antiga*. 2 ed. Revisada. Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-36.
- _____. *Civilisatio ou barbárie*. Anthropologie sans complaisance. Paris: Présence Africaine, 1981.
- _____. *L'unité culturelle de l'Afrique noire*. 2 édition, revue et augmentée. Paris: Présence Africaine, 1982.
- _____. *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*. 2 édition, revue et corrigée. Paris: Présence Africaine, 1974.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas da gente negra*. São Paulo: Lacerda, 1999.
- EDMONSON, Locksley. África e as regiões em via de desenvolvimento. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). *História geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: Unesco, 2010, p. 1003-1051.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UFBA, 2008.
- _____. *Os condenados da terra*. Trad. José Lourênio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro; VARGAS, João Helio Costa. *Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora*. Brasília: Prado Negro, 2017.
- GUIMÃES, Antônio Sérgio Alfredo. O pós-colonial e os estudos afro-brasileiros. BRAGA, Ruy; CAHEN, Michel (Orgs). *Para além do pós(-)colonial*. São Paulo: Alameda, 2018, p. 285-300.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2004.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. Movimentos de resistência na África. *Revista de História*, Depto. De História. FFLCH/USP. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2º semestre, 1999.

KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África: Entrevista com René Holenstein*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. Introdução. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2 ed. Revisada. Brasília: UNESCO, 2010, p. XXXII.

KONARÉ, Adme Ba. *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*. La Découverte: Paris, pp. 201-213, 2008.

LALÈLÊ, Issiaka-P. Latoundji. Les religions de l'Afrique traditionnelles: interrogations majeures et pistes des recherches actuelles. In: ____ (Dir.). *Culture et religion en Afrique au seuil du XXI^e siècle: Coscience d'une Renaissance?*. Dakar: CODERSIA, 2015, p.243-257.

LA ROUTE DE L'ESCLAVE: la mémoire affranchie

Source UNESCO, mars 1998. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000111347_fre. Acesso em 26. dez. 2017.

LA ROUTE DE L'ESCLAVE: resistance, liberté et heritage. Unesco, 1994. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/slave-route/>. Acesso em: 26 dez. 2017.

LE MOUVEMENT PANAFRICANISTE AU XXI^e SIÈCLE. Contribution à la Conférence des intellectuels d'Afrique et de la Diaspora (CIAD I) organisée par l'Union africaine en partenariat avec le Sénégal. Dakar, 7-9 oct. 2004.

LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: Uma história e suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LEWIS, Bernard. *Race et couleur en pays d'Islam*. Paris: Payot, 1982.

LOPES, Souza Joyce. Lugar de branca/o e a/o “branca/o fora do lugar”: representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA. Dissertação [Mestrado]. Universidade Federal de Pelotas: Pelotas, 2016.

MADOLNADO-TORRES, Nelson. Análítica da colonialidade e da decolonialidade : algumas dimensões básicas. In : BERNARDINO-COSTA, Joaze ; MADOLNADO-TORRES, Nelson ; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte ; Autêntica, 2018, p. 27-54.

MAMANI, F. H. *Viver bien/ buen viver: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. 6 ed. III-CAB: La Paz, 2015.

MANNIG, Patrick. *The african diaspora : a history through culture*. New York : Columbia University Press, 2010.

MACEDO José Ivair (Org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

MALOMALO, Bas'Ilele. Ubuntu como projeto alternativo de sociedade diante da crise social, econômica, política e ambiental do modelo desenvolvimentista ocidental: um olhar a partir da América Latina e da África. CALAZANS, Márcia Esteves de; MALOMALO, Bas'Ilele; PIÑEIRO, Emilia da Silva (Orgs.). *As desigualdades de gênero e raça na América Latina no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, p. 511-533.

_____. Imigrantes africanos/as na contemporaneidade brasileira: Uma agenda pan-africanista na década internacional de afrodescendentes. In: KOMINEK, Andrea Maila Voss; VANILI, Ana Crhistina. *Roteiros da diáspora: caminhos para enfrentamento ao racismo no Brasil*. Fi: Porto Alegre, 2018a, p. 467-500.

_____. Epistemologia do ntu: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e “x” africana. In: Elio Ferreira de Souza, et. al. (Orgs.). *História e cultura afrodescendente*. Teresina: FUESPI, 2018b, p. 599-613.

_____. Bioepistemologia do *Ntu*: Meu(s) diálogo(s) com Dagoberto José Fonseca. In: FONSECA, Dagoberto José; MALOMALO, Bas'lele; FERREIRA, Simone Loiola (Orgs.). *Intelectualidade coletiva negra: memórias, educação e emancipação*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018c, p. 69-120.

_____. Estudos *africana* ou novos estudos africanos: Um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil. In: Revista de Humanidades e Letras, Vol. 3, Nº. 2, Ano 2017a, p. 16-50.

_____. Retrato dos brancos/as antirracistas feito do ponto de vista de uma educação macumbista. In: MULLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017b, p. 259-276.

_____. *Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil: políticas públicas de ações afirmativas para a população negra (1995-2009)*. Volume 1 – Porto Alegre: Editora FI, 2017c.

_____. Branquitude como dominação do corpo negro: diálogo com a sociologia de Bourdieu. Revista da ABPN, v. 6, n. 13, mar.-jun. 2014, p. 175-200.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 111-146.

MAZRUI, Ali A.. Introdução. In: IDEM. *História geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: Unesco, 2010, p. 1-29.

MAZRUI, A.; AJAYI, J. F. Tendências da filosofia e da ciência na África. In: MAZRUI, Ali. A. (ed.). *História Geral da África, Vol. VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010, p.761-815.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígonas, 2014.

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

_____. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. 2 ed. N. 1; São Paulo, 2018.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Tome 1 (até o século XVIII). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009, p. 327-391.

_____. *África negra: história e civilizações*. Tomo 2 - Do século XIX até nossos dias. 2 ed. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1988.

_____. A identidade negra no contexto da globalização. In: *Ethos Brasil*. Ano I, n. 1, março 2002, p. 11-20.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 17-3.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. O olhar afrocentrado: Introdução a uma abordagem polêmica. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009a, p. 181-108.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NTUMBA, Tshamalenga M. *Le réel comme procès multiforme* : pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural. Paris: Edilivre-Aparis, 2014.

OBENGA, Théophile. *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie*: histoire interculturelle dans l'antiquité aux sources égyptiennes de la philosophie grecque. Paris: Khepera/L'Harmattan, 2005.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. *Sintesis sistemática de la filosofía africana*. 2 ed. Barcelona: Carena, 2006.

OYEWUMI, Oyeronke. *The invention of Woman: Making na african sense of wester gender discourses*. Mineapolis: University of Minnesoto Press, 1997.

OKPEWHO, Isidore ; NZEGWU, Nkuru. *The new african diaspora*. Bloomington: INDIAN University Press, 2009.

SILVÉRIO, Walter Roberto. Quem negro foi e quem negro é ? anotações para uma sociologia política transnacional negra. In : BERNARDINO-COSTA, Joaze ; MADOLNADO-TORRES, Nelson ; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte ; Autêntica, 2018, 269-284.

THÉSÉE, Gina. L'interculturel en environnement : Rencontre de la justice sociale et de la justice environnementale Canadian and International Education Vol. 37 no 1 – June 2008, p. 45-70.

WEDDERBUN, Carlos Moore. Novas bases para o ensino da história da África. In: BRASIL. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei federal n. 10639/03*. Brasília: MEC/SECAD, 2005, p. 133-166.

ZELELA, Tiyambe. Discrimination de genre dans l'historiographie africaine. In: IMAN, Ayesha M.; MAMA, Amina; SOW, Fatou (Dir.). *Sexe, genre et société: Engredrer les sciences sociales africaines*. Dakar/Paris: CODESRIA/Karthala, 2004, p. 94-125.

Bas'Ílele Malomalo

Doutor em Sociologia pela UNESP, estagiário pós-doutorado pelo Instituto da Biociência/Departamento de Educação/UNESP-Botucatu, docente e líder do Grupo de pesquisa África-Brasil: Produção de conhecimento, Sociedade civil, Desenvolvimento e Cidadania Global/UNILAB/CNpq, pesquisador do Centro de Ciência e Tecnologia para Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (INTERSSAN-Unesp), do Centro dos Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN-Unesp), da Rede para o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano/Brasil e expert da plataforma Harmony with Nature/ONU e fundador do Instituto da Diáspora Africana no Brasil (IDDAB). Contato: basilele@unilab.edu.br.
