

MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO

PHILLIP ROTHWELL (Orgs.)

Heranças pós-coloniais nas literaturas de língua portuguesa



O presente título constitui o quarto volume da coleção «Memoirs – Filhos de Império», que resulta de uma parceria entre as Edições Afrontamento e o projeto de investigação «Memoirs: Filhos de Império e Pós-memórias europeias», do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, com financiamento do Conselho Europeu de Investigação (ERC, Consolidator Grant 648624) no âmbito do Programa-Quadro Comunitário de Investigação & Inovação Horizonte 2020 da União Europeia.

Capítulo 17. Uma política da filosofia no pensamento africano: Amílcar Cabral e a metafísica da resistência¹

ROBERTO VECCHI

Devemos desenvolver tudo isso [...] com factos e palavras novas.

Amílcar Cabral (1979: 84)

A reconfiguração interpretativa esboçada em *Concepts of Cabralism* por Reiland Rabaka (2014) que situa o pensamento de Amílcar Cabral no perímetro crítico do intelectual orgânico gramsciano e do que ele chama de «um teórico social crítico e transdisciplinar» (Rabaka, 2014: 49) expõe uma dificuldade e um problema que não é só de ordem disciplinar. A dificuldade refere-se aos limites de inscrição dentro de categorias rígidas que, no entanto, poderiam ser resolvidas com a fórmula eclética do «pensador sofisticado» usada por Olúfémi Táiwó (2010: 198). O problema investe a abordagem aos intelectuais do Sul — para o inscrever numa categoria bastante ampla e, no fundo, indeterminada — onde ação e pensamento constituem um *unicum* dificilmente cindível. O que cria por sua vez uma espécie de duplo “constrangimento”. Por um lado, académico e hermenêutico, de quem não se sente à vontade com os revolucionários e os líderes políticos que ousadamente foram além da “filosofia do existente” (uma categoria da esquerda pós-hegeliana) e fizeram da ação um objetivo concreto do pensamento. Por outro lado, aquele histórico e político que se inibe quando encontra uma trajetória biográfica efetivamente revolucionária, fundamentada a partir de uma não menos consistente prática reflexiva que antecede, acompanha e segue a experiência factual: é por isso que nos estudos

¹ Este capítulo resulta do trabalho desenvolvido no projeto “MEMOIRS — Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias”, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação (ERC) no quadro do Horizonte 2020, programa para a investigação e inovação da União Europeia (contrato n.º 648624).

sobre Amílcar Cabral, ou outros pensadores do nacionalismo independentista e também sobre o seu pensamento, há um retorno quase obrigatório à vivência e à narração biográfica.

Esta impossibilidade de síntese, se constitui um problema crítico para alguns olhares, confirma também a riqueza e a densidade do legado de Cabral que aqui se discute. Pode acrescentar-se mais. A insuficiência disciplinar da matéria e o seu caráter efetivamente interdisciplinar centralizam o papel da memória, que se torna assim uma espécie de mediador da relação, tensa e às vezes até opaca, entre pensamento e experiência.

Não é aliás um acaso que o binómio pensamento e experiência permeie substancialmente o dilema ontológico da assim chamada filosofia africana, que remete para a aporia fundacional de um pensamento (mas poderíamos dizer o mesmo também de uma língua herdada) que afunda as raízes no âmago do Ocidente colonizador, mas ao mesmo tempo se diferencia por uma experiência, às vezes denegada pela própria fundamentação ocidentocêntrica da filosofia, particular, irreduzível e própria. É o Jano bifronte desta filosofia que é submetido a uma interrogação inexausta por parte de algumas grandes vozes filosóficas que se debruçam sobre o tópico.

A própria filosofia de Cabral é marcada por uma tensão desta natureza. Por um lado, é o único pensador de língua portuguesa contemplado na antologia da Blackwell *African Philosophy: An Antology*, de Emmanuel Chukwundi Eze, com “National Liberation and Culture: return to the source” [Libertação Nacional e Cultura: regresso à fonte] (Cabral, 1988 [1970]), inclusive pelo acesso em língua inglesa a uma parte seleta do seu pensamento. Por outro lado, como se referiu, há uma restrição, pelo predomínio aparente da práxis, em assumir Cabral também como um pensador dotado de um timbre filosófico próprio e reconhecível.

Num dos textos mais famosos e citados, “A arma da teoria”, apresentado na 1.ª Conferência de Solidariedade dos Povos da África, da Ásia e da América Latina (a famosa tricontinental), em Havana, em 1966, Cabral caracteriza o que se poderia definir como uma “filosofia da práxis”, uma teoria que se combina com a ação “revolucionária” ou, como Cabral afirma,

é na intenção de contribuir, embora modestamente, para esse debate, que apresentamos aqui a nossa opinião sobre os fundamentos e objectivos da libertação nacional relacionados com a estrutura social. Essa opinião é ditada pela nossa própria **experiência** de luta e pela apreciação críticas das experiências alheias. Àqueles que verão nela um carácter teórico, temos de lembrar que toda a

prática fecunda uma teoria. E que, se é verdade que uma revolução pode falhar, mesmo que seja nutrida por teorias perfeitamente concebidas, ainda ninguém praticou vitoriosamente uma Revolução sem teoria revolucionária. (Cabral, 2008: 176; negrito acrescentado)

Os acentos, que lembram também trechos conhecidos dos estudos pós-coloniais sobre o papel da teoria, evocam também um outro pensamento seminal, frequentemente associado àquele de Cabral, o de Franz Fanon, matricial para a articulação da teoria cabralina. Fanon, de facto, em particular no ensaio de 1955, “Antillesi e africani” [Antilheses e africanos], observa, «na Martinica, a primeira experiência metafísica, ou se se prefere ontológica, que coincidiu com a primeira experiência política», mostrando assim não só que a filosofia está inscrita no confronto anticolonialista, mas também como ela se põe na historicidade vivencial da experiência metafísica — conjugando práxis e pensamento, em suma — fundando assim a hermenêutica própria da Filosofia africana contemporânea (Fanon, 2006 [1955]: 35–37). E entre Cabral e Fanon, no eixo de teoria e prática, o filósofo eritreu Tsenay Serequeberhan estabelece como elo dialético o que ele chama da «atualidade da existência» (2003: 225).

A centralidade de Cabral, dentro do horizonte do pensamento africano, confirma que em dado momento histórico (nos processos de libertação) o pensamento dos nacionalistas das colónias portuguesas compartilhava muitas das preocupações dos pensadores africanos de outros contextos coloniais, sempre de África, na linha de um pan-africanismo revolucionário. As descolonizações (em que se especializa o conceito marxista de revolução (cfr. Rabaka, 2014: 324) constituem assim um momento auroral de um processo que irá além — nas suas atualizações contemporâneas — de uma teoria do ato emancipatório (concentrada na crítica da modernização europeia e das permanências residuais do passado colonial), mas que, partindo de uma ideia da filosofia (estruturada a partir de Heidegger e Gadamer) como interpretação de superação — «de mortalidade da experiência» (Processi e Nkemnkia, 2001: 150) —, se constituirá justamente como uma hermenêutica. O que permite ir além da visão cristalizada que Valentin Mudimbe, em *The Invention of Africa* (1988), reconstrói e denuncia quanto ao primeiro problema que investe de modo geral todo o continente nos seus “além” do colonialismo, ou seja, o que foi a desmitologização de uma história africana inventada pelo exterior (Mudimbe, 2007 [1988]: 67), permitindo aos filósofos africanos contemporâneos desestabilizar de modo irrefutável o centralismo de significação de um sujeito universal (2007 [1988]: 68).

Deste ponto de vista, a revisão derivada das contribuições de Lévi-Strauss e Foucault (a partir de uma autocrítica pelo campo do inconsciente) permitiu a um grupo de filósofos africanos (predominantemente de língua francesa, como Paulin Hountondji, do Benim, ou Fabien Eboussi-Boulaga, dos Camarões, entre outros) desestabilizar o centralismo de significação do sujeito universal. Esta “geração” do trânsito colonial, profissionalmente (do ponto de vista teórico) muito forte, promove um pensamento que vai além das teorias de emancipação, mas sem as excluir, que favorece também a historicização crítica da etnofilosofia, cujos começos se encontram na célebre e ambígua *Filosofia Bantu* do franciscano belga Placide Frans Tempels, de 1944, ou da sua atualização problemática sobre bases linguísticas por parte do filósofo ruandês Alexis Kagame (em 1956 e 1976, cfr. Mudimbe, 2007 [1988]: 206).

No quadro que se forma a partir do amadurecimento de uma crítica radical do sujeito (que não se nega ao diálogo com a teoria crítica europeia enquanto europeia), esclarece-se assim muito bem a «disputa sobre os universais» (Cannelli, 2003: 55) que confuta a famosa (famigerada?) posição de Hegel (das *Lições de filosofia da história*) de acordo com a qual «o que entendemos propriamente como África é aquele seu ser não histórico e não desenvolvido [...] onde ainda se está nos limiares da história do mundo» (Mudimbe, 2007 [1988]: 135–136): um espaço, portanto, à margem da história. O contraste pode assumir o aspeto da impossibilidade do universal (Mudimbe) ou da sua falsidade (Eboussi Boulaga) ou de crítica do falso pluralismo (Hountondji) mas, ao mesmo tempo, depois da revisão dos falsos universalismos ocidentais, pode surgir uma possibilidade para repensar diferencialmente os valores universais: é o caminho que tinham já configurado de certo modo Fanon e Cabral através de um humanismo produzido pela causa mundial dos oprimidos, mas que se encontra também noutros autores posteriores.

Valentin Mudimbe analisa sempre sociologicamente o surto de um horizonte outro da filosofia africana, encontrando algumas recorrências exteriores: trata-se da geração posterior àquela da Negritude que interroga a credibilidade da sua “*prise de parole*” (Mudimbe, 2007: 70). Em primeiro lugar, esta geração tem origem, na maioria dos casos, em famílias que pertencem à segunda ou terceira geração de cristãos africanos e parte deles são padres ou frequentaram instituições religiosas, em segundo lugar, receberam uma educação superior nalgumas das melhores universidades europeias, em particular em França e na Bélgica, o que lhes possibilitou exercer em vários casos funções institucionais de altíssimo perfil (ocupando portanto posições de “poder”) (Mudimbe, 2007 [1988]: 70–71).

Neste sentido, tanto Cabral como Fanon são precursores deste gesto de desconstrução teórica novo, que abre as portas, como observaria Dipesh Chakrabarty relativamente a outro contexto, à provincianização da Europa, canibalizando e repensando «categorias e conceitos que afundam as suas raízes nas tradições intelectuais, e até teológicas, europeias» (Chakrabarty, 2004 [2000]: 16).

No entanto, no ato emancipatório enquanto início de um processo teórico novo, deposita-se, no caso de Cabral, um pensamento denso e heterodoxo que é oportuno resgatar. Ele oferece assim um caso de conhecimento extraordinário das múltiplas aporias da filosofia africana.

Esta vertente de conhecimento pode emergir através do que se poderia chamar de uma “memória conceptual”. Ou seja, o pensamento de Cabral valoriza-se, como primeiro elemento, de uma reutilização de fontes que marcam a memória cultural de uma época. Neste sentido, o reconhecimento de fontes (o que se chamaria na filologia de *quellenforschung*) presente no discurso teórico de Cabral possibilita uma apreensão das matrizes das ideias, dos diálogos subterrâneos ou intertextuais com outros pensamentos. Esta memória possibilita uma outra biografia — intelectual e teórica — do líder. A exegese de Cabral procura sempre mediações capazes de caracterizá-lo dentro de uma categorização filosófica: a imagem do “filósofo concreto” ou melhor, como Rabaka sempre pontualiza, «um filósofo concreto da práxis» com o desdobramento de um pensamento materialista mais do que marxista que permite a sua inscrição no âmbito da “teoria crítica” (Rabaka, 2014: 440), o que proporciona elementos de classificação novos.

De facto, na tradição do marxismo existe a assim chamada “teoria da práxis”, que os italianos conhecem sobretudo pela atenção que lhe dirige Antonio Gramsci. Na verdade, Gramsci recupera uma reflexão de Antonio Labriola no seu comentário à tradução para o italiano (de Giovanni Gentile, de 1899) das *Teses de Feurebach* de Marx. Para o filósofo italiano encarcerado, o conceito de práxis, que entende como agir individual e social, é o âmago de todo o pensamento de Marx (Musté, 2018: 291). É interessante considerar que Antonio Labriola, retomado por Gramsci, já tinha conectado estreitamente o materialismo histórico com a práxis, em que esta é entendida como desenvolvimento da operosidade, uma teoria do homem que trabalha, o que torna a ciência obra e trabalho, categorias que se encontram bem colocadas tanto no discurso de Fanon como no de Cabral.

Esta combinação onde o ato de pensamento renova o ato de trabalho permite entender a propriedade de aplicação da filosofia da práxis, no caso de um agir revolucionário, na construção de uma obra emancipatória. A genealogia — e esta, no

sentido de Foucault (1971), só pode subsistir no caso de uma filosofia de combate como a cabralina — das fontes e das memórias conceptuais é muito ampla e dispersa, condicionada também pelas dificuldades de acesso a obras e bibliografias, no contexto securitário do salazarismo, mas ao mesmo tempo também com amplas ramificações clandestinas e internacionais. Trata-se de uma investigação por fazer.

No entanto, desde já alguns elementos surgem com evidência, sobretudo na construção de uma “Teoria Crítica Africana”, em que linhas de convergências e de fraturas do pensamento atestam a apropriação singular de uma fonte, num quadro frequentemente de preocupações políticas e teóricas comuns. A inserção de Cabral no horizonte de uma filosofia da práxis que alimenta a vertente crítica e reflexiva dos seus textos permite apreciar como este pensamento não se afasta mas se particulariza em relação tanto ao discurso da *Harlem Renaissance* norte-americana como ao movimento da Negritude, sobretudo na declinação de Cesáire mais do que aquela de Senghor com que já se tinha confrontado Fanon, além de ocorrer numa reconfiguração crítica do pensamento de Fanon, que se torna não citação mas tradução, ou seja, um ato de produção das diferenças.

Sem poder aprofundar aqui este aspeto crucial mas para deixar um exemplo de uma diretriz de trabalho, tanto a identificação dos limites do marxismo-leninismo para o contexto da descolonização guineense, como a reflexão sobre a violência a partir da sua centralidade nos *Condenados da terra* de Fanon (em particular no capítulo 1 e na dobra, complexa, que Sartre realiza em cima do texto) deixam emergir uma memória conceptual e dialógica da genealogia da emancipação e permitem valorizar em Cabral uma revisão que é ao mesmo tempo semântica e conceptual sobre o tema fulcral dos processos de descolonização como forma histórica da revolução em África.

A violência em Fanon não é, como convencionalmente se pensa, um tema linear e monolítico. Uma leitura atenta dos *Condenados da terra* mostra que há uma identidade entre violência e poder — «a violência do regime colonial e a contraviolência do colonizado equilibram-se mutuamente numa homogeneidade recíproca extraordinária» (Fanon, 2007 [1961]: 46) —, o que contrasta com a revisão que alguns anos mais tarde, em 1970, Hannah Arendt fará do conceito da violência, em *On violence*, talvez num diálogo indireto justamente com Fanon e mais polemicamente com Sartre, indicando, pelo contrário, como violência e poder se excluem reciprocamente (Dei, 2013: 117). No entanto, noutras partes dos *Condenados da terra* (como no capítulo final, “Guerra colonial e perturbações mentais”), a violência sai da teoria e adquire a concretude, perplexa e crítica, de uma violência como ser, que, por um

lado, se inscreve dentro de uma visão vitalística do mundo e, por outro, é causa de preocupações sobre o seu carácter destrutivo e incontrolado, sobre a sua excentricidade em relação a qualquer tentativa de prender-se dentro de uma estrutura racional (Dei, 2013: 123). Longe, portanto, muito longe, da redução existencialista e hegeliana do prefácio de Sartre.

Este aspeto colocado por Fanon, além de uma pura fenomenologia da violência, é aquele que Cabral capta na leitura crítica do tema, como ocorre no parágrafo central de “A arma da teoria”. Aqui, Cabral, que relê a ideia fanoniana de um eixo entre colonialismo e anticolonialismo assumidos como “relação de forças” (Cabral, 2008: 196), confere também ao tema uma profundidade crítica mais articulada ao observar que

o que importa é determinar quais as formas de violência que devem ser utilizadas pelas forças de libertação nacional, para não só responderem à violência do imperialismo mas também para garantirem, através da luta, a vitória final da sua causa, isto é, a verdadeira independência nacional. (Cabral, 2008: 196–197)

Desta forma, evidencia-se não o domínio vitalístico da força ou a sua necessidade dialética, mas, pelo contrário, a sua instrumentalidade, como dirá Arendt, embora sempre com o objetivo de fortalecer a via única e eficaz da emancipação que é a luta armada. A reconstrução da trama e das memórias intertextuais do diálogo de Cabral com os seus antecessores poderia prever pontos fulcrais de um pensamento que é atenta e escrupulosamente reavaliado à luz de uma outra experiência histórica.

Como evidencia Tsenay Serequeberhan (em *The Hermeneutics of African Philosophy*), a ideia cabralina de “Retorno à origem”, equivocada pelos integralistas do passado que idealizam um impossível “retorno” à tradição, na verdade subentende uma «conceção heteronómica e polivalente da história» (Serequeberhan, 1994: 102) que recoloca a interrupção determinada pelo colonialismo dentro de uma visão onde a própria interrupção é integrada como uma herança e um tempo negativos, mas também ativos e atuais.

O lado vitalista de uma força regeneradora (que se acorda com o momento de rutura histórica perseguido) a partir da elaboração que faz parte do projeto revolucionário da independência exige uma reflexão sobre a sua componente essencial, mais metafísica, da força. Aqui, também o gesto é ao mesmo tempo ligado a uma práxis mas também — e profundamente — a um pensamento. O objeto ineludível

para este exercício interpretativo é proporcionado por um seminário de quadros — *Alguns tipos de resistência* — que Cabral ministra entre 19 e 24 de novembro de 1969 em crioulo (e as relações entre o português e o crioulo são objeto da própria análise), depois transcrito e traduzido para português, publicado tanto na Guiné como em Portugal com o mesmo título. Interessante refletir, a partir do texto guineense mais rico de informações editoriais em relação ao livro do que o português, sobre o tipo de fonte sobre a qual não só um tradutor mas também um editor («que se encarregou dos subtítulos», como declara) atuaram. O texto funciona pela sua ambição panorâmica como um “diagrama” (no sentido de Peirce, de menor representação completa e possível, também fenomenológica) do pensamento maduro de Cabral. A partir do gesto fundamental que realiza, substituindo a ideia de força pelo conceito renovador de resistência.

O que se apreende de um seminário onde estão evidentes os registos da oralidade é a definição da relação entre práxis e pensamento. A resistência é configurada de imediato como conceito físico associado à força: «A resistência é uma coisa natural. Toda a força que se exerce sobre uma coisa qualquer dá lugar a uma resistência, quer dizer, a uma força contrária» (Cabral, 1979: 9). Há uma constante metadiscursividade sobre a definição do conceito que é representado uma vez ou outra como conjunto de “respostas” (Cabral, 1979: 109) e de maneira sempre mais densamente metaforizada.

Nesta deslocação lúcida do físico ao metafísico, depreende-se o intuito de construção de um conceito de reconfiguração da experiência que se refunda a partir de uma práxis e de uma concretude histórica fundamentais (veja-se, por exemplo, como o plano mais abstrato comunica com o mais concreto no caso da resistência cultural que atravessa o horizonte das culturas materiais). A metáfora que se afirma no momento em que a resistência armada é inscrita na resistência cultural é aquela de uma força que é o «prolongamento da resistência do povo» (Cabral, 1979: 110). Esta construção sobre um dos temas cruciais do debate das descolonizações é relevante. Antes de tudo porque a resistência não é um nome neutral, sobretudo no contexto da Europa pós-bélica onde assume o grau de um performativo histórico que monumentaliza o ato emancipador e procura uma inscrição numa luta comum.

Ao mesmo tempo, como acontece na formulação do retorno às fontes (ao pensar como é no plano cultural pela negação da pequena burguesia indígena que se pode superar a interrupção da história), nas reconstruções de uma história global com um movimento capitalista que decreta a deriva africana, emerge «a blocagem da nossa História» arrastada «pela História dos países da Europa» (Cabral, 1979: 118).

A resistência assim converte-se na construção de um movimento cultural e político que funcionaliza a força ao resgate material de uma negação que tem impedido a reativação da história local em prol daquela global, ocidentalocêntrica. Uma resistência que na sua performatividade encontra uma posição própria na práxis e também numa alternativa metafísica.

Dentro desta linha, o pensamento de Cabral, e em particular a sua reflexão sobre os tipos de resistência, talvez mostre um aspeto que pode servir metodologicamente para repensar a filosofia africana como um todo, no dilema que desde a sua construção a afeta sobre a indecidibilidade entre experiência e pensamento.

Um estudioso italiano da *Begriffsgeschichte* radical, Sandro Chignola, recentemente, ao refletir sobre os limites categoriais da filosofia política, sugeriu uma linha de problematização que subverte o cânone disciplinar e aponta para uma “política da filosofia”. Esta concentra a atenção «sobre o dar-se efetivo da prática filosófica e a sua intrínseca politicidade» (Chignola e Cesaroni, 2016: 6–7). Isto permite ir além dos impasses definitórios do pensamento e das agências da descolonização enquanto revolução, metafísica e efetiva, onde o ato de pensamento é também ato fatural, ou, vice-versa, onde a atualidade material se enrosca em torno da construção de um pensamento.

A figura de Amílcar Cabral expõe exemplarmente este aspeto entre carne e pensamento, entre palavra e gesto. E o seminário sobre a resistência deixa emergir com clareza como a combinação de ideias e experiência onde a «resistência armada é um acto político» (Cabral, 1979: 109), um facto de cultura e um ato de pensamento, é uma arma extraordinária no exercício desta força invisível e desbloqueante, tenaz e silenciosa, na existência e na história, que é a resistência de uma comunidade dominada à violência da dominação. Como aforisticamente diz Cabral, «A resistência é o seguinte: destruir alguma coisa, para construir outra coisa. Isto é que é resistência» (Cabral, 1979: 9). Uma tradução radical, em suma. E sua práxis política e histórica.

Referências bibliográficas

- Cabral, Amílcar (1979), *Análise de alguns tipos de resistência*. Bissau: Imprensa Nacional.
- Cabral, Amílcar (1998), “National Liberation and Culture: return to the source”, in Emmanuel Chukwundi Eze (org.), *African Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 260–266 [orig. 1970].

- Cabral, Amílcar (2008), *Documentário*. Lisboa: Cotovia.
- Cannelli, Barbara (2003), *Un pensiero africano. Filosofi africani del Novecento a confronto con l'Occidente (1934–1982)*. Milano: Leonardo International.
- Chakrabarty, Dipesh (2004), *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi [orig. 2000].
- Chignola, Sandro; Cesaroni, Pierpaolo (2016), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*. Roma: Derive e Approdi.
- Dei, Fabio (2013), “Corpo, potere, violenza: Frantz Fanon e Hannah Arendt”, in Miguel Mellino (org.), *Fanon postcoloniale I dannati della terra oggi*. Verona: Ombre Corte: 114–124.
- Fanon, Frantz (2006), “Antillesi e africani”, in Miguel Mellino (org.), *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*. Roma: DeriveApprodi, 34–41 [orig. 1955].
- Fanon, Frantz (2007), *I dannati della terra*. Torino: Einaudi [orig. 1961].
- Foucault, Michel (1971), “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 145–172.
- Mudimbe, Valentin Y. (2007), *L'invenzione dell'Africa*. Roma: Meltemi [orig. 1988].
- Musté, Marcello (2018), *Marxismo e filosofia della prassi. Da Labriola a Gramsci*. Roma: Viella.
- Processi, Lidia; Nkemnkia, Martin Nkafu (orgs.) (2001), *Prospettive di filosofia africana*. Roma: Edizioni Associate.
- Rabaka, Reiland (2014), *Concepts of Cabralism: Amílcar Cabral and Africana Critical Theory*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Serequeberhan, Tsenay (1994), *The Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discourse*. London: Routledge.
- Serequeberhan, Tsenay (2003), “Theory and Actuality of Existence: Fanon and Cabral”, in Kwasi Wiredu (org.), *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell, 225–230.
- Táiwó, Olúfémi (2010), “Amílcar Cabral: A Philosophical Profile”, in Elizabeth A. Hoppe e Tracey Nicholls (orgs.), *Fanon and the Decolonization of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books, 197–210.



Margarida Calafate Ribeiro é investigadora-coordenadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e responsável pela Cátedra Eduardo Lourenço, da Universidade de Bolonha/Instituto Camões, com Roberto Vecchi. Em 2015 recebeu uma bolsa Consolidator Grant, do Conselho Europeu de Investigação, com o projeto «Memoirs – Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias»,

que atualmente coordena. Das suas diversas publicações, destacam-se os livros de autor *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo* (2004) e *África no Feminino: as mulheres portuguesas e a Guerra Colonial* (2007). Coorganizou, com Roberto Vecchi, *Antologia da Memória Poética da Guerra Colonial* (2011) e *Do Colonialismo como Nosso Impensado* (2014), com António Sousa Ribeiro, *Geometrias da Memória: Configurações Pós-Coloniais* (2016), e, com Francisco Noa, *Memória, Cidade e Literatura: De São Paulo de Assunção de Loanda a Luanda, de Lourenço Marques a Maputo* (2019).



Phillip Rothwell é professor catedrático de português, Cátedra King John II na Faculdade de Línguas Medievais e Modernas, Universidade de Oxford. É especialista em literaturas e culturas de Portugal e da África Lusófona. É hoje uma referência nos estudos sobre o escritor moçambicano Mia Couto e o autor angolano Pepetela. A sua investigação atual debruça-se sobre as escritoras

no espaço literário angolano. É autor de *Pepetela and the MPLA: The Ethical Evolution of a Revolutionary Writer* (2019), *Leituras de Mia Couto: aspetos de um pós-modernismo moçambicano* (2015), *A Canon of Empty Fathers: Paternity in Portuguese Narrative* (2007) e *A Postmodern Nationalist: Truth, Orality and Gender in the Work of Mia Couto* (2004).

ISBN: 978-972-36-1802-0



9 789723 618020

No presente volume, escrito a muitas mãos, pretende-se mostrar as novas fases do estado da crítica das habitualmente designadas literaturas africanas de língua portuguesa ou, num sentido mais lato, das literaturas lusófonas. Começa-se por traçar os **mapas** destas literaturas a partir de curtos ensaios de longo fôlego. A segunda parte é dedicada aos **recortes** temáticos ou de autor destas literaturas e a última parte aborda os **trânsitos** destas escritas a caminho de uma fase pós-nacional e, por isso, é dada uma atenção concertada às diásporas.

Ambicioso projeto sem dúvida, mas necessário, hoje, no contexto do que, para uns, se tem vindo a designar como literaturas de língua portuguesa e, para outros, literaturas lusófonas.

Ensaio de: Inocência Mata, Francisco Noa, Tania Macêdo, Ana Cordeiro, Moema Parente Augel, Carmen Lucia Tindó Ribeiro Secco, Rita Chaves, Sílvio Renato Jorge, Dorotheé Boulanger, José Luís Pires Laranjeira, Inês Nascimento Rodrigues, Sandra Inês Cruz, Alexandra Reza, Nazir Ahmed Can, Vincenzo Russo, Raquel Ribeiro, Roberto Vecchi, Fernanda Vilar, Margarida Calafate Ribeiro, Felipe Cammaert, Phillip Rothwell, António Pinto Ribeiro.



European
Commission

Horizon 2020
European Union funding
for Research & Innovation

