

# SANKOFA

The letter 'O' in the word 'SANKOFA' is replaced by a stylized black silhouette of a Sankofa bird, a symbol representing the African diaspora. The bird is shown from the side, with its head turned back to look over its shoulder. It has two thin legs and a beak that forms the top of the letter 'O'.

Revista de História da África e  
de Estudos da Diáspora Africana

ano XVI, n. XXVII  
janeiro de 2023



### **Autor Corporativo**

SANKOFA. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano XVI, nº XXVII, Janeiro/2023.

NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política

SANKOFA – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana

Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política.

Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária.

Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900.

Telefone: (011) 3091-8599.

<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

<https://www.revistas.usp.br/sankofa>

[revistasankofa@gmail.com](mailto:revistasankofa@gmail.com)

# SANKCFA



Revista de História da África e  
de Estudos da Diáspora Africana

Ano XVI, n. XXVII – ISSN 1983-6023

## Editor

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

## Edição & Revisão

Apoena Canuto Cosenza, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Carlos Eduardo Alexandre Francisco, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.

Duarte Luciano Antunes, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.

Daniilo Luiz Marques, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil.

Eduardo Januário, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Eva Aparecida dos Santos, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Flávio Thales Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Gabriel dos Santos Rocha, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Helena Wakim Moreno, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Márcia de Paiva Fernandes, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.

Maria Rosa Dória Ribeiro, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Rafaél Antônio Nascimento Cruz, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Renata Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Simone Barboza de Carvalho, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil.

Thiago Sapede, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

## Capa e Diagramação

Apoena Canuto Cosenza e Rafaél Antônio Nascimento Cruz.

## Conselho Editorial

Alberto Oliveira Pinto, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Universidade de Lisboa, Portugal.

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil.

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil.

Ana Mônica Henriques Lopes, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil.

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Carlos Moreira Henriques Serrano, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Celso Castilho, Universidade de Vanderbilt, Estados Unidos da América.

Fabiana Schleumer, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

Fabio Baqueiro Figueiredo, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil.

Irinéia M. Franco dos Santos, Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

Kabenguelê Munanga, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Lígia Fonseca Ferreira, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

Maria Cristina Cortez Wissenbach, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Mário Augusto Medeiros da Silva, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

Marina de Mello e Souza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Marina Gusmão de Mendonça, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

Matheus Gato, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

Mônica Lima e Souza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil.

Nkolo Foé, Université de Yaoundé, Ecole Normale Supérieure, Camarões.

Rodrigo Bonciani, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil.

Ronilda Iyakemi Ribeiro, Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia, Brasil.

Sebastião Vargas Ferreira Netto, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil.

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

# Sobre a Sankofa

O conceito de Sankofa (*Sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “*se wo were fi na wosan kofa a yenki*” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.

Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de autoidentidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.

Deste saber africano, Sankofa molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”. Admite a necessidade de recuperar o que foi esquecido ou renegado. Traz aqui, ao primeiro plano, a importância do estudo da história e culturas africanas e afro-americanas, como lições alternativas de conhecimento e vivências para a contemporaneidade. Desvela, assim, desde a experiência africana e diaspórica, uma abertura para a heterogeneidade real do saber humano, para que nós possamos observar o mundo de formas diferentes. Em suma, perceber os nossos problemas de outros modos e com outros saberes. Em tempos de homogeneização, esta é a maior riqueza que um povo pode possuir.

# Sumário

<b>Editorial</b> .....	<b>8</b>
<b><i>Sankofa</i>: Práticas educativas, relatos de experiência e alguns caminhos para o ensino de História da África no Brasil</b>	
Ivangilda Bispo dos Santos .....	<b>10</b>
<b>Passado-presente-passado em vias de construção de futuro: O que podemos apre(e)nder com <i>Black Is King</i>?</b>	
Vinicius Oliveira; Maria Simone Euclides .....	<b>37</b>
<b>De Colonos laboriosos, gatunos e bêbados trapaceiros: Mundos do trabalho e colonialismo em <i>At Home in the Tranvaal</i> (1884), de Mary Ann Carey-Hobson</b>	
Evander Ruthieri da Silva .....	<b>62</b>
<b>Processo de descolonização nos PALOP: Análise dos condicionantes internos e externos da luta de libertação na Guiné-Bissau</b>	
Manuel Ialá .....	<b>84</b>
<b>Memórias e narrativas negras na cidade de Laguna/Sul do Brasil: Possibilidades de construção de conhecimento no campo da História do Tempo Presente desde uma perspectiva decolonial</b>	
Willian Felipe Martins Costa .....	<b>106</b>
<b>Entrevista de Revista SANKOFA con Ahmed Mulay Ali Hamadi, representante del Frente Polisario en Brasil, 5 de octubre de 2022.</b>	
Apoena Canuto Cosenza; Igor Grabois.....	<b>123</b>

Caros leitores,

Nessa vigésima sétima edição da Revista Sankofa, apresentamos artigos com enfoque nos estudos sobre a África e a diáspora africana, buscando ampliar o debate e a compreensão sobre o passado e presente que é tão pertinente à nossa realidade.

O primeiro texto dessa edição é *Sankofa: práticas educativas, relatos de experiência e alguns caminhos para o ensino de História da África no Brasil*, de Ivangilda Bispo dos Santos. Nele, busca demonstrar alguns caminhos para elaboração de práticas pedagógicas que visam abordar a história dos africanos, por meio de experiências e subsídios conceituais a partir do fundamento teórico-metodológico proposto por Douglas B. Chambers. O segundo artigo é de Vinicius Oliveira e Maria Simone Euclides, e se intitula *Passado-presente-passado em vias de construção de futuro: o que podemos apre(ender com Black Is King?* Os autores realizaram uma análise ímpar dos elementos afrocentrados e afroreferenciados presentes na obra *The Gift/Black Is King*, da multiartista Beyoncé.

O terceiro artigo escolhido para essa edição foi *De colonos laboriosos, gatunos e bêbados trapaceiros: mundos do trabalho e colonialismo em At Home in the Transvaal (1884)*, de *Mary Ann Carey-Hobson*, escrito por Evander Ruthieri da Silva. O artigo estabelece distinções entre trabalhadores brancos e negros, descrevendo-os como serviçais domésticos, subservientes e afetuosamente apegados aos seus empregadores, sintomático de elementos racialistas e paternalistas na escrita literária de Hobson, expondo os interesses da elite colonial e do colonato branco no sul da África. O quarto artigo é de Manuel Ialá, e se denomina *Processo de descolonização nos Palop: análise dos condicionantes internos e externos da luta de libertação na Guiné-Bissau*. Nele, buscou-se identificar os condicionantes internos e externos que levaram o surgimento dos movimentos independentistas e as suas estratégias de mobilização aos negros, no âmbito internacional e local face a situação vivida.

O quinto artigo se chama *Memórias e narrativas negras na cidade de Laguna/sul do Brasil: possibilidade de construção de conhecimento no campo da história do Tempo Presente desde uma perspectiva decolonial*, e foi escrito por Willian Felipe Martins Costa. O autor

buscou refletir possibilidades teórico-metodológicas para a construção de conhecimento no campo da história do Tempo Presente desde uma perspectiva decolonial. O fez ao analisar memórias e narrativas acerca da capela e Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos.

Por último, trazemos nessa edição uma entrevista inédita feita pela Revista Sankofa (nas figuras de Apoená Canuto Cosenza e Igor Grabois) com Ahmed Mulay Ali Hamadi, representante da Frente Polisário no Brasil, 5 de outubro de 2022. Dado o caráter inédito da entrevista e a oportunidade única que foi a produzir, optamos por fornecer, nessa edição, as versões em espanhol (versão original da entrevista), português, e inglês.

Boa leitura!

**Ivangilda Bispo dos Santos**

## **Resumo:**

O principal objetivo deste artigo é reafirmar a relevância social do ensino de História da África e dos africanos a partir do fundamento teórico-metodológico proposto por Douglas B. Chambers (2008) – com destaque para o conceito de agência africana – em convergência com a proposta educativa de Paulo Freire (2010). Ao demonstrar alguns caminhos para elaboração de práticas pedagógicas que visam abordar a história dos africanos, por meio de experiências e subsídios conceituais, também se busca colaborar com a efetivação da Lei N.º 10.639/2003. Constatou-se que, por meio desta análise, é possível construir ações educativas que integrem agência africana, afetividade, empatia, questão racial brasileira, sensibilidade, bem como historicidade dos marcadores identitários.

**Palavras-chave:** Educação. Ensino de História Africana. Relações étnico-raciais. Antirracismo.

## **Abstract:**

The main objective of this article is to reaffirm the social relevance of teaching the History of Africa and Africans from the theoretical-methodological foundation proposed by Douglas B. Chambers (2008) - with emphasis on the concept of African agency - in convergence with the proposal education by Paulo Freire (2010). By demonstrating some paths for the elaboration of pedagogical practices that aim to approach the history of Africans, through experiences and conceptual subsidies, it also seeks to collaborate with the implementation of Law No. 10,639/2003. It appears that, through this analysis, it is possible to build educational actions that integrate African agency, affectivity, empathy, Brazilian racial issues, sensitivity, as well as the historicity of identity markers.

**Keywords:** Education. Teaching African History. Ethnic-racial relations. Anti-racism.

## Introdução

“*se wo were fi na wosan kofa a yenki*”<sup>1</sup>

Provérbio

Em 2012, o historiador Elikia M’Bokolo, natural do Congo, realizou uma palestra no Brasil enquanto representante do Comitê Científico Internacional da UNESCO sobre o uso pedagógico da Coleção *História Geral da África* (HGA). Durante a apresentação afirmou que a produção desses livros visou responder às concepções racistas difundidas contra os sujeitos, as ideias, as civilizações e as histórias da África. O historiador destacou, entre outros elementos, o protagonismo africano e o fato de a história dessas pessoas ter um caráter pluridisciplinar, civilizacional (em contraposição a “tribal”) e conectado a vários espaços continentais. Nesse evento, foi anunciado o símbolo dos novos volumes (IX, X e XI) da Coleção HGA: *Sankofa* – um pássaro que representa o ato de seguir em frente sem se esquecer de olhar para trás.

Cabe contextualizar que a obrigatoriedade do ensino de História da África no Brasil é fruto de uma demanda social e do posicionamento político de grupos e indivíduos que lutaram para demonstrar a necessidade de se levar em consideração o negro. As associações que emergiram no início do século XX, por exemplo, viram na educação um pré-requisito para a melhoria das condições sociais e um meio para lutar contra o preconceito racial. A Frente Negra Brasileira teceu várias críticas não apenas à forma como as pessoas negras eram tratadas no contexto escolar oficial, mas também em relação às representações desse grupo nos conteúdos didáticos. As lideranças fretenegrinas apontavam que muitos afro-brasileiros desconheciam os seus antepassados. Nessa perspectiva, nas escolas da associação, buscavam abordar as histórias dos negros por meio de um viés positivo, criando uma mentalidade liberta de preconceitos (DOMINGOS, 2016). No final do século, a tendência se manteve e podemos mencionar o Movimento Negro Unificado (MNU), que, em sua Carta de Princípios, lançada em 1978, reivindicava, entre outras questões, a reavaliação da participação negra na história nacional, assim como, melhores oportunidades de educação (CARDOSO, 2002) – um acesso que foi limitado, direta ou indiretamente, pelas políticas públicas empregadas no período colonial e após a instauração do regime republicano. Paralelamente a essas demandas, houve

---

<sup>1</sup> De acordo com o perfil da Revista Sankofa, “O conceito de Sankofa (*Sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan ‘*se wo were fi na wosan kofa a yenki*’ que pode ser traduzido por ‘não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu’. [...] Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro”. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/sankofa/about>. Acesso em 12/06/2020.

uma mobilização institucional que possibilitou a criação dos Centros de Estudos Africanos, que ocuparam um papel fundamental na produção de pesquisas e na valorização da história africana no Brasil.<sup>2</sup> Ademais, esses centros foram espaços de formação de profissionais que posteriormente atuaram na capacitação de docentes com a aprovação da Lei N.º 10.639, publicada em 2003.<sup>3</sup>

Parte significativa dos/as professores/as graduados/as antes de tal lei não tiveram contato com a história africana durante sua formação inicial. A obrigatoriedade de tal conteúdo no currículo é relativamente recente nas universidades brasileiras. Além disso, os/as educadores/as ainda enfrentam o desafio de receberem materiais didáticos ultrapassados que reforçam noções preconceituosas. Para exemplificar, o pesquisador Paulo V. B. da Silva (2008) analisou os discursos sobre negros e brancos em livros didáticos de Língua Portuguesa, produzidos entre 1975 e 2003. Em sua análise, constatou que diversas obras examinadas reiteravam a discriminação contra as pessoas negras, corroborando com a manutenção das desigualdades raciais. Apesar das décadas decorridas, ainda hoje são produzidos materiais educativos que reforçam preconceitos em relação a esses sujeitos. O Grupo de Estudos de África Pré-Colonial da Universidade Federal de Minas Gerais, por exemplo, emitiu um parecer em 2020 que apontou várias questões que caminham nesse sentido.<sup>4</sup> Esse fato aponta para o necessário compromisso que os profissionais, as instituições de ensino, as políticas públicas em âmbito municipal, estadual e federal, assim como toda a sociedade, precisam adotar. No âmbito escolar, as formações docentes – inicial, continuada e em serviço – devem buscar uma capacitação pautada em historiografia atualizada e em uma postura antirracista.

Como afirma a professora brasileira Mônica Lima e Souza (2018), a História da África é relevante e fundamental por integrar a história da humanidade, a história do Brasil e a luta contra o racismo. Ao longo dos últimos séculos, parte considerável dos descendentes de pessoas do continente africano lida com discursos que tendem a manipular, distorcer e falsear fatos históricos para menosprezá-las. Isso evidencia a relevância social do ensino da história desses sujeitos e da urgente necessidade da promoção de uma educação libertadora, em que as aulas

---

<sup>2</sup> Destaca-se o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), na Universidade Federal da Bahia; o Centro de Estudos Africanos (CEA), na Universidade de São Paulo; e o Centro para Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), na Universidade Cândido Mendes (DÁVILA, 2011).

<sup>3</sup> Instituiu a obrigatoriedade do ensino de história da África e da cultura afro-brasileira nas instituições de ensino, públicas e privadas.

<sup>4</sup> Ver: Pesquisadores veem erros sobre história da África em apostilas de MG. Carta Capital. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/pesquisadores-veem-erros-sobre-historia-da-afrika-em-apostilas-de-mg/>. Acesso em: 07 de junho de 2020.

sejam fundamentalmente profissionais, éticas, dialógicas, argumentativas, reflexivas, críticas e antirracistas.

Afinal, qual sociedade queremos no futuro? Qual sociedade muitos estão legitimando no presente? No Brasil e em outros lugares marcados pela colonialidade, a pessoa negra é um potencial alvo de violência cultural, epistemológica e física. Lembremo-nos das pessoas mortas nos navios negreiros, de Zumbi dos Palmares (1655-1695), Jorge da Cruz Barbosa (nome iorubá: Ajahi), Carlos Marighella (1911-1969), Amílcar Cabral (1924-1973), Steve Biko (1946-1977), Marielle Franco (1979-2018), Ágatha Vitória Sales (2011-2019), João Pedro Mattos (2006-2020), João Manuel (1973-2020) e tantas outras pessoas que sofreram na pele a “[...] a expressão máxima da soberania [que] reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2016, p. 123) ao longo da nossa história.

Reconhecer as histórias africanas pode colaborar para desconstruir o “homem da estrada colonial”, mencionado por Aimé Césaire, “o homem-fome, o homem-insulto, o homem-tortura que se podia a qualquer momento agarrar, matar – perfeitamente matar – sem ter que prestar contas a ninguém sem ter que pedir desculpas a ninguém” (2012, p. 25). Tal imaginário ainda está arraigado em muitas sociedades, uma vez que por meio da escravização, do trabalho forçado e de outras formas de exploração e aniquilação da vida das pessoas negras, ao longo da história as representações negativas foram se consolidando – legitimadas oficialmente ou não pelo Estado, assim como as práticas derivadas e resultantes delas. Nesse sentido, partimos do fato da prática pedagógica e da prática historiográfica não serem algo estático, fechado em verdades absolutas e supostamente neutras. O saber da história se dá como possibilidade, movimento e mudança (FREIRE, 2010).

O esforço dos profissionais em apropriar-se da noção de agência aliado ao apoio institucional, à aplicação de políticas públicas e leis relacionadas aos africanos e afro-brasileiros, pode colaborar efetivamente para desconstruir a “[...] concepção binária e maniqueísta da história, dividida entre ‘brancos malvados’, e ‘negros vítimas’ [...]” (LIMA, 2016, p. 15), bem como a falsa polarização entre brancos civilizados, racionais, modernos, salvadores e cristãos, e negros selvagens, supersticiosos, atrasados, infantis e amaldiçoados. O contato com uma concepção histórica que valoriza os africanos associado à difusão das pesquisas acadêmicas e ao seu uso nas práticas pedagógicas, somam para a desconstrução de noções homogêneas sobre esses sujeitos.

No livro *Literaturas africanas e afro-brasileira na prática pedagógica* (2008), a pedagoga Nilma Lino Gomes afirma que: “[...] nem sempre os intelectuais de renome que

discutem História da África possuem experiência e desenvoltura para trabalhar a temática com professores(as) da Educação Básica. Muitos deles têm suas ações restritas ao ensino superior e à pesquisa acadêmica” (GOMES, 2008, p. 21). Esse posicionamento instigou-me à escrita do presente artigo baseado na confluência entre socialização da prática educativa, linguagem acessível para um público não especializado e um posicionamento crítico e propositivo em relação às produções acadêmicas. Ocupando ou não um lugar social de “renome”, as ações individuais, coletivas e institucionais podem somar com a consolidação do ensino de história africana. Nessa perspectiva, objetiva-se contribuir com a efetivação da Lei 10.639/2003 a partir do estímulo a práticas pedagógicas sobre os africanos que superem narrativas restritas a um passado colonial brasileiro, associadas ao sofrimento, inferioridade e passividade. Além disso, ao demonstrar alguns caminhos possíveis para serem adaptados em espaços educativos que podem contemplar educandos pertencentes a diferentes etapas de ensino, este texto busca somar-se às análises que identificaram os desafios e ausências da temática africana no contexto escolar.

## **Agência africana: meu nome é Simão**

Ao longo do século XX, vários autores de notória relevância enfatizaram a contribuição dos negros para história da humanidade, como foi o caso de o norte-americano W. E. B. Du Bois, o martinicano Aimé Césaire, os senegaleses Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop e o bissau-guineense Amílcar Cabral. Por outro lado, lembrar da importância da agência de sujeitos e grupos sociais do continente africano é reconhecer que uma identidade racial e continental forjada historicamente não é suficiente para entender a multiplicidade de experiências sociais que ocorreram nesse território ao longo do tempo. Assim como precisamos conhecer a história Esperança Garcia e Luiz Gama, ou espaços como o Quilombo dos Palmares e a Pequena África, também é necessário saber de, por exemplo, Nzinga Mbande, Ngungunhane e da história dos jejes e dos Agudás.

Devo acrescentar que, durante a graduação, tive a oportunidade de fazer uma disciplina que abordou especificamente a questão da agência africana, Biografias de Africanos e História Atlântica (2016), ofertada pela professora Vanicléia Silva Santos. Relembro que em um dos textos trabalhados, *The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice* (2008), do pesquisador Douglas B. Chambers, aborda a história de Bessy, uma mulher residente na Jamaica, que nasceu em um navio negreiro, identificando-se como Eboe. A partir da trajetória de vida de Bessy, o autor defende a possibilidade de análises históricas que considerem a complexidade das

dinâmicas sociais envolvendo o continente africano e o americano no período moderno. A heterogeneidade, o transnacionalismo e a agência africana são alguns elementos fundamentais que colaboram para a compreensão das mudanças, permanências e trânsitos de pessoas, culturas e identidades por meio do oceano Atlântico, o que ele chamou de *The Black Atlantic*. A argumentação de Chambers alerta para a importância da elaboração de estudos orientados a partir da África, que contemplam a identificação das conexões Atlânticas,<sup>5</sup> a etnicidade, o uso de historiografias africanas e americanas, a multiplicidade das diásporas africanas, além da articulação entre o micro e o macro na análise histórica.

O estudo desse texto alterou radicalmente minha perspectiva de mundo, já que, afinal, a maioria das referências que recebia geralmente representam a África, os africanos e seus descendentes sob o ponto de vista europeu e em condições de subalternidade, inferioridade, atraso, entre outros estereótipos alimentados por nossa sociedade estruturalmente racista. Retomando minha experiência na disciplina *Biografias de Africanos e História Atlântica*, relembro que, como atividade avaliativa, foi solicitado aos alunos a busca, transcrição e análise de um processo inquisitorial de uma pessoa do continente africano com base nas leituras e debates ocorridos na sala de aula. Selecionei, junto com Lorena Dias Martins, o processo de Simão.<sup>6</sup>

Simão nasceu em Angola e foi trazido para o Brasil ainda muito pequeno, em meados do século XVII. Provavelmente, aqui, já chegou na condição de escravizado. Antes de pisar na Bahia – onde recebeu os ensinamentos da doutrina cristã – havia sido batizado na vila de Manacolumga, na praia de Angola. Apesar de não ser praticante da fé cristã, esse vínculo religioso possibilitou que fosse denunciado ao Santo Ofício por prática de feitiçaria. Quando foi alvo da Inquisição, com aproximadamente quarenta anos de idade, era casado com Joannica, não tinha filhos, morava em Cungurungum e, após conquistar a sua alforria, tinha se tornado lavrador de roça de mandioca. Ao ser processado, entre 1685 e 1689, foi enviado à Lisboa, onde, depois de quatro anos, foi absolvido após ser constatado que Simão tinha conhecimento de práticas de cura – especificamente um remédio usado para neutralizar o veneno de picada de cobra.

De acordo com a bibliografia pesquisada, esse contexto, envolveu, entre outras questões, o tráfico de pessoas escravizadas de Angola para o Brasil e houve uma crise sanitária na Bahia

---

<sup>5</sup> Os educadores e educadoras também podem considerar os trânsitos internos ao continente africano e os trânsitos em outros espaços continentais, como no Mediterrâneo e Índico.

<sup>6</sup> Processo de Simão. Disponível online no Arquivo Nacional Torre do Tombo. Documento composto. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/08464. Datas da produção: 1688-11-4 a 1689-02-17. 61 fl.: papel.

que resultou em várias mortes. Paralelamente, eram muitos os conflitos sociais gerados pela sociedade escravagista e a atuação da Santa Inquisição no Brasil colaborou com a imposição de classificações pejorativas dissociadas da realidade africana, como o termo feitiçaria, que serviu como instrumento de estigmatização, controle social e punição das pessoas.

Cabe mencionar que no processo inquisitorial, Simão é sempre enunciado por meio do olhar do “outro”. Referem-se a ele ao longo do julgamento como “Hum preto chamado Simão”, “Reo Simão preto”, “Simão, preto q foi escravo”, entre outros. As classificações reforçam um imaginário colonial que associa características físicas – no caso, a cor da pele – à condição de escravizado. Se alguns povos em Angola não tinham um fator para identificação ou discriminação baseado nas características físicas visíveis, a Inquisição portuguesa heteroidentificou Simão como sendo preto de forma recorrente. No presente texto, optei em apresentar um enunciado alternativo: “meu nome é Simão”. Essa proposta é uma forma simbólica de demonstrar que é possível reconhecer a agência africana, mesmo em uma fonte colonial que tende a depreciar ou ignorar as especificidades da pessoa que está sendo descrita como a acusada.

Nesse mesmo período, ao atuar como mediadora educativa no Museu do Ouro/IBRAM, resolvi integrar a trajetória de vida de Simão na narrativa sobre a influência da Igreja Católica durante o período colonial brasileiro. Posteriormente, elaborei um itinerário educativo voltado para a presença africana e afrodescendente nessa instituição,<sup>7</sup> na qual considerei a trajetória de Luzia Pinta, como uma forma de afirmação da agência africana no Brasil ao citar seu nome, contar a sua história e destacar sua resistência à condição de escravizada.

No contexto escolar, por exemplo, o professor pode elaborar uma atividade em que os alunos atuem na transcrição de trechos do processo inquisitorial, tentando reconstruir a trajetória de vida da pessoa acusada. Há muitos documentos disponíveis on-line no Arquivo Nacional Torre do Tombo, como é o caso do processo inquisitorial de Simão.

Como destaca Amílcar Cabral (1980), escritor e líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, a identidade individual é simultânea à identidade coletiva, sendo dialética, mutável, relativa e circunstancial. Sob esse ponto de vista, sem deixar de lado a relação entre sujeito e dinâmicas sociais, educadores e educadoras que têm interesse em abordar a história de sujeitos africanos podem realizar práticas a partir da vivência de

---

<sup>7</sup> Ver: CARRION, Dirce. Brasil Ghana: olhares cruzados: Sabará-Obuasi. 1. ed. São Paulo: Reflexo Editora, 2016.

sujeitos, tais como: Sundiata Keita, Ibn Battuta, Nzinga,<sup>8</sup> Rosalie,<sup>9</sup> Cide Abdella,<sup>10</sup> Luzia Pinta,<sup>11</sup> Domingos Pereira Sodré,<sup>12</sup> Mahommah Gardo Baquaqua,<sup>13</sup> Catharina,<sup>14</sup> Crespina Peres.<sup>15</sup>

Estudar biografias de africanos – mesmo que a partir de elementos fragmentários, que não seguem um desenvolvimento linear – é uma alternativa interessante para desconstruir a noção de que todos que têm a tonalidade da pele parecida são iguais ou aliados naturais. Sempre é bom reforçar que a mesma situação não é imposta às pessoas brancas, vistas em suas individualidades e respectivos grupos de interesse. Por outro lado, a biografia contribui com perspectivas que não personificam ou exaltam heróis e heroínas, mas as consideram enquanto sujeitos históricos suscetíveis a escolhas, situações e contextos sociais que, na maioria dos casos, não correspondem as idealizações e expectativas que muitos criam sobre as suas trajetórias de vida.

## **Afetividade e empatia: “Eu também faço tranças!!! Minha mãe faz em mim!”**

De acordo com a historiadora Mônica Lima e Souza (2018), é comum no contexto escolar iniciar a temática africana por meio das manifestações culturais que contemplam o diálogo entre o Brasil e a África por ser uma abordagem que atrai o interesse dos/as estudantes. As atividades desenvolvidas, para além de valorizar os saberes derivados das manifestações

---

<sup>8</sup> FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018. MASONI, Pat.; SERBIN, Sylvia.; JOUBEAUD, Edouard.; BALDUCCI, Adriana. Njinga A Mbande: Rainha do Ndongo e do Matamba. Série UNESCO Mulheres na História de África. 2014, 54p. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000230931>. Acesso em: 31 mar. 2018.

<sup>9</sup> Ver: SCOTT, Rebecca & Jean M. HÉBRARD. Rosalie Nação Poulard: Liberdade, Direito e Dignidade na Era da Revolução Haitiana. *Revista Afro-Ásia*, 46 (2012), p.61-95.

<sup>10</sup> Ver: RIBAS, Rogério. ¿CIDE ABDELLA¿: um marabuto na Inquisição portuguesa dos Quinhentos. ANPUH XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Londrina, 2005.

<sup>11</sup> Ver: MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: Departamento de História. São Paulo, 2015.

<sup>12</sup> Ver: REIS, João José. Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia Oitocentista. *Afro-Ásia*, n. 34, 2006, p. 237-313.

<sup>13</sup> Ver: BAQUAQUA, Mahommah Garbo. *Biografia de Mahommah Garbo Baquaqua: um nativo de Zoogoo, no interior da África*. Tradução Lucciani M. Furtado. São Paulo: Uirapuru, 2017. M LOVEJOY, Paul. Identidade e a miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. *Afro-Ásia*, 27, 2002, 9-39.

<sup>14</sup> Ver: CHAGAS, Flávia Gomes. *Esboços para a biografia de Catharina: sociabilidade e espiritualidade em Angola do século XVIII*. Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção do título de bacharel em História. Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

<sup>15</sup> Ver: SANTOS, Vanicléia Silva. (Palestra: Práticas de cura e relações de gênero num entreposto escravista do Oeste da África: o mundo religioso de Crespina Peres em Cacheu Seiscentista: 36min43seg - 1h02min32seg) *Seminário África, Margens e Oceanos: Perspectivas de História Social – Mesa 1*. Canal IFCH UNICAMP. Publicado a 20 de março de 2020. You Tube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hAM9YRpRZro&t=4244s>. Acesso em: 17 de maio de 2020.

culturais, devem realizar a contextualização histórica, dar acessos a trajetórias, narrativas e sujeitos africanos, assim como tomar certos cuidados, evitando simplificações, maniqueísmos, idealizações e preconceitos (SOUZA, 2018). Ainda de acordo com essa pesquisadora, a cultura é um meio de trazer a África para o campo da pedagogia do encantamento, “a cultura abre a porta do afeto, e o afeto é a via privilegiada para a aprendizagem” (SOUZA, 2018). A emoção apoia os processos de aprendizagem e serve para facilitar a recordação (MORA, 2017). O pedagogo brasileiro Paulo Freire, confluindo com tais afirmações, em seu livro *Pedagogia da Autonomia* (2010), disse que ensinar exige comprometimento, alegria, esperança, estética e ética.

Nenhuma formação docente verdadeira pode fazer-se alheada, de um lado, do exercício da criticidade que implica a promoção da curiosidade ingênua à curiosidade epistemológica, e do outro, sem o reconhecimento do valor das emoções, da sensibilidade, da afetividade [...] (FREIRE, 2010, p. 45).

Entretanto, é necessário que o educador ou educadora não se limite à questão cultural africana ou a uma ideia de essencialismo negro. Esse nem sempre é um caminho simples ou evidente no ensino e análise das culturas e histórias africanas e afro-brasileiras, especialmente quando professores e alunos se encontram cotidianamente com imagens negativas relacionadas ao tema. Um exemplo dos perigos dessa ênfase é o do poeta e escritor francês e senegalês, Léopold Sédar Senghor. Desde a década de 1930, com o intuito de demonstrar o contributo do homem negro à humanidade, Senghor reforçou concepções limitadas e estereotipadas em relação ao que seria um negro puro. O autor acabou reproduzindo determinadas palavras para se referir à cultura negra que, na atualidade, devem ser problematizadas, entre elas dialeto, tribo e primitivo. Entre as frases mais fortes que proferiu, destaquemos duas, publicadas pela primeira vez em 1939: “A emoção é negra, como a razão helena. [...] O Negro é hoje mais rico de dons do que de obras.” (SENGHOR, 2011, p. 75). Tais afirmações associam as pessoas negras apenas à questão cultural e esvaziam todo conhecimento científico, técnico, arquitetônico e material produzido pelos povos negros ao redor mundo ao longo de milhares de anos. Além disso, reforça um discurso colonial de que os povos colonizados no período moderno viviam em um estado de atraso civilizacional antes da chegada dos europeus. Em contraponto, mas também de forma dialética ao argumento de Senghor, o antropólogo e escritor senegalês Cheikh Anta Diop (1968), defendeu o antigo Egito como civilização negra para demonstrar a contribuição africana ao mundo. Como o historiador britânico Paul Gyro (2012, p. 40) alerta, devemos “[...] lutar para tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas

com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno”.

Até o momento, as práticas educativas desenvolvidas que mais marcaram minha trajetória profissional do ponto de vista das emoções, da sensibilidade e da afetividade foram realizadas por meio do uso de filmes e da literatura. Para exemplificar, menciono um a Mostra de Cinema Moçambicano Licínio Azevedo,<sup>16</sup> que exibiu diversas produções do cineasta brasileiro-moçambicano Licínio Azevedo na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FaFiCH), na Faculdade de Educação (FaE) e na Faculdade de Letras (FaLe) da Universidade Federal de Minas Gerais. Durante o debate do filme *Marracuene* (1991), conduzido pela professora Taciana Almeida Garrido de Resende, um moçambicano que estava participando do cine-debate contou a sua experiência pessoal durante a guerra que houve em Moçambique após a independência nacional. Todas as pessoas presentes se emocionaram com o seu relato, fazendo-nos refletir o quanto a experiência colonial e suas consequências em África ainda é atual, traumática e presente na memória individual e social em Moçambique. Apesar de o Brasil ter um passado histórico ligado ao território onde atualmente está localizado esse país, sobretudo por meio do tráfico de pessoas escravizadas, os processos sociais que ocorreram em tal espaço ao longo do tempo não eram familiares a todos. Entretanto, houve uma sensibilização e empatia pelas vivências que foram narradas durante o cine-debate.

Durante a minha atuação no Projeto de ensino, pesquisa e extensão Ciclo Permanente de Estudos e Debates sobre Educação Básica, coordenado pela professora Tânia Aretuza Ambrizi Gebara, do Centro Pedagógico da UFMG, desenvolvi um planejamento didático para duas turmas do 1º ano do 1º Ciclo de Formação Humana com base na Lei N.º 11.645/2008 e nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História Afro-Brasileira e Africana* (2004). Para a aula destinada a abordar os sujeitos e povos africanos, selecionei o livro infantil *As tranças de Bintou*, da curadora e historiadora francesa Sylviane Anna Diouf. Ao ser realizada a contação de história em uma das turmas, uma estudante disse com firmeza e empolgação: “Eu também faço tranças!!! Minha mãe faz em mim!”. Na outra sala, durante a leitura do mesmo livro, um estudante disse “Essa

---

<sup>16</sup> O evento foi organizado pela Cintia Mary, Lorena Dias, Ivângilda Bispo e Vanicléia Silva. Contou com os seguintes palestrantes: Prof. Valdemir Donizette Zamparoni (UFBA), Prof. Joel das Neves Tembe (UEM-MZ), Prof.ª Fernanda do Nascimento Thomaz (UFJF), Prof. Luiz Duarte Haele Arnaut (UFMG), o arquivista Alberto Calbe Jaimés (UEM) e a M.ª Taciana Almeida Garrido de Resende (UFMG). Foi realizada a exibição, seguida de debates, dos seguintes filmes: *Virgem Margarida* (2012, Cores, 90’), *Hóspedes da Noite* (2007, Cores, 53’), *Ferro em Brasa* (2006, Cores, 56’), *O Grande Bazar* (2006, Cores, 56’), *Desobediência* (2002, Cores, 92’), *Tchuma Tchato* (1997, Cores, 56’), *A Árvore dos Antepassados* (1994, Cores, 50’) e *Marracuene* (1991, Cores, 43’).

menina é feia!”. Embora as duas crianças fossem negras, entre seis e sete anos de idade, elas tiveram reações opostas a respeito da personagem principal do livro, uma menina negra chamada Bintou, que queria fazer tranças. A primeira reação evocou a noção positiva de representatividade em relação ao modo de se apresentar ao mundo e a segunda negava a beleza presente na protagonista. Entendemos que ambas as situações excediam opiniões, configurando-se em manifestações de construções históricas que remetem a uma visualidade sobre o corpo e a estética que podem passar pela identificação ou pelo constrangimento. Como afirmou Freire (2010), é preciso escutar, ter bom senso, disponibilidade para o diálogo e querer bem aos educandos.

A percepção do que é belo e do que é feio passa por um crivo fenotípico. De acordo com a pedagoga brasileira Nilma L. Gomes (2017, p. 110), em “um mundo globalizado, os novos padrões de mercado e consumo acabam construindo e tentando impor ao mundo certos padrões de beleza e de feiura considerados pelo Ocidente como universais e válidos para todos”. Ainda de acordo com essa pesquisadora, em função do racismo, a sociedade brasileira tende a associar beleza às pessoas brancas e fealdade à negritude, sendo importante a (re)afirmação de um projeto educativo emancipatório que realize a releitura política, afirmativa e identitária dos corpos negros.

Nesse relato sobre as reações geradas a partir do livro *As tranças de Bintou*, destaquei o poder da literatura, da imagem, da estética e do diálogo como mobilizadores de sentimentos e da necessidade de se imaginar no lugar do outro para não causar constrangimentos ou reforçar estereótipos. Nesse sentido, em sala de aula, a professora, por exemplo, precisa atuar como uma mediadora para não deixar passar despercebidos os comentários durante o desenvolvimento das práticas educativas, já que esse é o momento de reagir estimulando a reflexão, elogiando e/ou problematizando a situação.

## **Escavidão: “fica caladinha, senão eu te coloco no tronco”**

A escavidão no Brasil foi um processo social que subjuguou os sujeitos indígenas, africanos e seus descendentes. Como destaca a historiadora brasileira Isabel C. M. Guillen (2008), a escavidão se faz presente na atualidade de diversas formas e com fortes cargas emotivas em manifestações culturais, na memória social e no patrimônio, devendo ser pensada, discutida e ressignificada. Trata-se de um processo histórico constantemente mobilizado politicamente por instituições, grupos sociais e sujeitos para lembrar a necessidade de introduzir medidas de equidade racial, abordar a formação histórica da sociedade brasileira ou

até para discriminar as pessoas negras. Quando se fala em história e cultura africana no Brasil, a tendência é pensar automaticamente nas péssimas condições às quais os africanos e seus descendentes foram submetidos por meio da escravização. As reações ao assunto são múltiplas.

Quando atuei no espaço museal, não era raro ouvir comentários que remetiam ao sofrimento desses sujeitos ou comentários direcionados a algum visitante negro feitos com o intuito de constranger tal pessoa em função de seu vínculo ancestral. Certa vez presenciei um visitante falando o seguinte ao seu colega: “Aí (fulano), vai falar da sua família! (gargalhadas)”. Lembro-me de estar em uma confraternização entre colegas de trabalho – todos educadores – e ouvir alguém perto de mim dizer “fica caladinha, senão eu te coloco no tronco!”. Olhei para o lado e era um professor se dirigindo a uma colega. Uma mulher maravilhosa, referência de luta e resistência negra. Retruquei. “Como assim? Como você tem coragem de dizer isso? É racismo!”. O professor respondeu de imediato, “Fica caladinha, senão eu também te coloco no tronco”. Olhei em volta, e as pessoas estavam imóveis, não disseram nada. Continuei reclamando, mas ninguém interferiu. Infelizmente, muitas pessoas ainda idealizam um presente no qual poderão submeter as pessoas negras aos tempos da Casa Grande e da Senzala. Para alguns, não basta que, no Brasil, negros e negras façam parte de um grupo social que foi sistematicamente marginalizado pelo Estado ao longo de centenas de anos e ainda sejam discriminadas cotidianamente. Conforme disse o poeta Oliveira Silveira (apud GUILLEN, 2008, p. 343), a escravidão é “ferida que não seca nunca”.

Evitar debater o processo histórico da escravidão brasileira colabora para manipulações e distorções de fatos históricos, o que pode impactar diretamente em políticas públicas que visam (ou não) ações afirmativas voltadas para reparação histórica dos povos negros no Brasil. Por falta de informação ou interesses diversos, escutamos ainda hoje falas como: “O português nem pisava na África. Foram os próprios negros que entregavam os escravos”. Cabe mencionar que o domínio colonial europeu no continente africano não se deu de forma homogênea e a sua presença não significava necessariamente controle sobre as pessoas que lá moravam. Houve casos em que os portugueses, ao ficarem localizados nas áreas litorâneas, necessitaram de comerciantes intermediários para comprar pessoas e produtos. Entretanto, o envolvimento de sujeitos e alguns grupos sociais africanos no tráfico de pessoas não exclui o fato de tal empreendimento ter causado um impacto extremamente negativo nas relações sociais desse continente. Só o Brasil, entre os séculos XVI e XIX, recebeu aproximadamente 5,8 milhões de pessoas escravizadas,<sup>17</sup> beneficiando especialmente os traficantes, as elites e os países

---

<sup>17</sup> Ver: SOARES, Mariza de Carvalho. O comércio “português/brasileiro” de escravos no *Transatlantic Slavery Trade Database*. *Almanack*, n. 22 Guarulhos, 2019.

européus, ao mesmo tempo em que racializou e subjugou as pessoas nascidas no continente africano. Reitero as palavras da historiadora brasileira Lilia Moritz Schwarcz (2017),

[...] não só nossa História carrega invisibilidades, como nós temos uma memória coletiva e afetiva que vai desconhecendo a violência que impera no país. É impressionante que um país de escravidão tão longa, de um sistema que supõe a posse de um homem pelo outro, tenha uma autoconcepção de que não é um país violento.

É extremamente necessário conversarmos sobre esse processo traumático chamado escravidão. Afinal, quem foram essas pessoas retiradas violentamente de seu modo de vida e obrigadas a sobreviver e trabalhar em um local totalmente diferente? Pertenciam a que povos? De que forma suas vidas e identidades foram transformadas quando chegaram ao Brasil? Além disso, é necessário um cuidado a respeito dessa temática. Dependendo da forma como o assunto é tratado, pode reforçar estereótipos, representações e imaginários negativos colocando-os como indivíduos passivos, selvagens, atrasados, exóticos e hipersexualizados. Assim, ao contrário de contribuir para a extinção do racismo e a construção de identidades étnico-raciais positivas, acaba reforçando elementos usados como base para a discriminação.

Por outro lado, abordar a História da África apenas sob o viés da escravidão reduz e simplifica a trajetória dos africanos no mundo. Se a história brasileira não pode ser contada sem falarmos sobre esses sujeitos, o contrário não pode ser dito para todos os povos da África. Abordar apenas tal processo social, também pode dar a entender que a história dos africanos só é relevante quando está associada ao Brasil, situando-os apenas no nosso passado colonial. Além disso, os fluxos migratórios entre tais espaços não se restringiram a esse período. Entre inúmeros exemplos, podemos mencionar o Tabom, grupo social constituído por afro-brasileiros que foram para a Costa do Ouro, onde atualmente está localizado Gana, no século XIX, e a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, fundada em 2010 no Brasil, que se destaca ao integrar um número significativo de africanos em seu quadro discente.

Insistir em retratar os africanos apenas sob o viés da escravização dificulta o acesso a conjunturas pertencentes a outros recortes temporais, espaciais e temáticos, além de ignorar a influência e a presença dos africanos no restante do mundo. Assim, se territórios como Moçambique e São Tomé e Príncipe possuem um passado intrinsecamente conectado com o Brasil, podendo ser abordados por meio da perspectiva das Histórias Conectadas, também é importante conhecermos, por exemplo, a história da África do Sul, do Egito e da República Democrática do Congo. Desenvolver práticas educativas que tenham nítida a diferença entre a história africana, suas representações e as culturas afro-brasileiras com evidente influência

africana são urgentes (LIMA, 2016). Resumindo: a escravidão deve ser abordada com cuidado e esse processo não sintetiza a história dos africanos.

## **Marcadores identitários: sou Bejaa, sou Balanta-Mané, sou negro, sou bissau-guineense, sou africano**

Se em Kaabu durante o século XVIII, os Bejaa eram um dos subgrupos dos Balantas, com a expansão da influência mandinga, algumas pessoas passaram a se autoidentificar Bejaa-Mané a nível regional (GIESING, 1993). Com o processo de colonização portuguesa (XIX-XX), quem não passasse por um processo de assimilação cultural era heteroidentificado pelos portugueses como indígena. Esse processo também reforçou marcadores identitários de cunho racial, sobretudo, entre pessoas brancas e pessoas negras. Com a independência de Guiné Bissau, em 1973, passou-se a ter um marcador identitário nacional, o bissau-guineense. Em um contexto global, fora desse território, é frequente na atualidade a mobilização da identificação como africano.

Durante a graduação tive a oportunidade de realizar intercâmbio<sup>18</sup> na Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique, e em uma das disciplinas que realizei, o professor Adérito Machava pediu que um dos trabalhos avaliativos fosse sobre os vínculos étnicos que cada estudante tinha em sua família. Percebi pela primeira vez na minha vida que eu não conhecia essa história. Por uma questão fenotípica sempre parti do pressuposto que meus ancestrais vieram da África, entretanto, de onde vieram? A que povos pertenciam? Eu não sei. Porém, só porque houve um processo sistemático e violento de apagamento das identidades dos povos colonizados, não quer dizer que eles não existam em toda a sua diversidade e complexidade. Se um moçambicano sabe que pertence ao povo macua, por exemplo, a maioria dos brasileiros negros não sabe a que povo seus ancestrais provenientes do continente africano pertenciam. A identidade nacional e a identidade racial prevaleceram em relação às pessoas negras brasileiras, ao contrário do que ocorreu com os povos indígenas que preservaram as suas identidades étnicas – Pataxós, Kua Wajãpi, Ianomâmis, Xavantes, entre outros – sem deixar de lado a macro identidade indígena.

Cabe ressaltar que as categorias de auto ou heteroidentificação não são necessariamente excludentes, mas possuem períodos de desenvolvimento diferentes. Nesse sentido, pode-se

---

<sup>18</sup> O intercâmbio contou com o apoio e financiamento do Programa de Pró-Mobilidade Internacional da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e a Associação de Universidades de Língua Portuguesa (CAPES/AULP).

afirmar que os marcadores ou categorias identitárias são noções sociais historicamente construídas, permeadas de representações e interesses políticos, econômicos, religiosos etc. Ressaltemos a recente identidade africana. Se atualmente essa classificação social remete a um sistema de signos e sentidos, antes da expansão dos processos de colonização na África, em fins do século XIX, chamar alguém de africano não fazia sentido (APPIAH, 1997). Entretanto,

Admitir que a África, sob esses aspectos, possa ser uma identidade utilizável é não esquecer que todos pertencemos a comunidades diversificadas, com seus costumes locais; é não sonhar com um Estado africano único e esquecer as trajetórias complexamente diferentes das inúmeras línguas e culturas do continente. “África” certamente pode ser uma insígnia vital e capacitadora; mas um mundo de sexos, etnicidades, classes e línguas, de idades, famílias, profissões, religiões e nações, mal chega a surpreender que haja ocasiões em que ela não é rótulo de que precisamos (APPIAH, 1997, p. 251).

Portanto, “O fato de reconhecer a existência de traços comuns e específicos nas culturas dos povos africanos, independentemente da cor da sua pele, não implica necessariamente que exista uma única cultura no continente [...]” (CABRAL, 1980, p. 66). Marcadores identitários de cunho étnico, racial, religioso, nacional, continental, entre outros, auto ou hétero atribuídos, devem ser considerados em todas as suas complexidades. Dependendo da forma em que o educador ou educadora utilizam, podem reforçar visões genéricas, simplistas e anacrônicas ou, com o devido cuidado, ser suporte para o desenvolvimento de um conteúdo crítico.

## **Cuidado no uso de determinados termos e classificações depreciativas e homogeneizantes**

O professor Manuel Saraiva Barreto publicou o texto *Sobre Miscigenação Cultural (a propósito de Gilberto Freyre)*, em 1954, para tentar desconstruir os argumentos do sociólogo Gilberto Freyre a respeito da sua suposta defesa da democracia racial<sup>19</sup>. Entre outros argumentos expostos, Barreto afirmou que os europeus nasceram para colonizar os outros povos. Com o cuidado para não desrespeitar Freyre, intelectual muito admirado pelo governo português e pelos agentes da administração colonial, o professor atuante em Moçambique tentou derrubar a defesa de que as relações coloniais deveriam ser pautadas na miscigenação

---

<sup>19</sup> Gilberto Freyre defendia a influência e predominância da cultura portuguesa sobre os povos tropicais e elaborou uma teoria para tentar legitimar o seu posicionamento sobre o assunto: o luso-tropicalismo. Esse conceito era empregado para defender uma civilização transnacional baseada na suposta habilidade portuguesa para miscigenação e interpenetração de culturas. Fazia parte da sua argumentação a noção de que portugueses poderiam introduzir a democracia social, democracia étnica e democracia racial, e o maior exemplo disso seria o Brasil. Ver: FREYRE, 1953.

cultural. Sobre tal episódio, pode-se refletir sobre como a legitimação da opressão e violência também se dava pela linguagem. Reconhecer todo o domínio técnico, conhecimento, beleza, riqueza da cultura material e as complexas redes de sociabilidade no continente africano e no plano transnacional desarticulava o discurso colonial pautado na missão civilizadora. Como destaca Achille Mbembe (2014), houve uma tentativa de transformar homens e mulheres do continente africano em homens-objeto, homens-mercadoria, homens-moeda, ou como afirma Manuel Saraiva Barreto, em “coisas”. Nesse sentido, vários termos foram utilizados para depreciar os sujeitos e povos do continente africano, entre eles, selvagens, infantis, atrasados e pertencentes a tribos. Palavras que, ainda hoje, colaboram com um imaginário preconceituoso, homogêneo e simplista que envolve a África.

No território onde atualmente se encontra o Brasil, o termo índio e indígena foram designações impostas pelos portugueses aos povos em que aqui vivem, homogeneizando centenas de povos a uma única classificação. Em meados do século XX, de acordo com Daniel Munduruku (2012), o termo indígena é ressignificado pelo Movimento Indígena como forma de luta política por direitos sociais. A história dessa classificação em África é bem diferente apesar de também remeter a simplificação e homogeneização dos não-europeus. Em Angola, Moçambique e Guiné portuguesa os indivíduos que não se enquadrassem no modo de vida português não eram considerados cidadãos, sendo classificados como indígenas por meio do Estatuto do Indigenato (1926-1961). Cabe mencionar que os termos nativo, autóctone e indígena, no contexto africano, aparentam um caráter neutro. Entretanto, estão inseridos em escolhas políticas, interesses coloniais e a um sistemático processo de invisibilização da diversidade social nas Américas e na África, colaborando com o apagamento da complexidade das identidades coletivas antes na chegada dos portugueses. O ideal é sempre buscarmos saber, nominalmente, de que povo se trata. Pelo olhar colonial, os grupos sociais no território africano podem estar descritos nas fontes como indígenas ou pretos, mas, por meio de leituras complementares talvez se conheça que se trata dos tongas, angonis, macuas ou ajauas.

Sobre o termo tribo, Gwendolyn Midlo Hall afirma que “[...] é uma categoria estática que remete à ideia de povos ‘primitivos’, implicando ainda a crença de que os africanos se identificam de acordo com suas relações de parentesco, com o clã” (2005, p. 32). Também houve o uso frequente do termo tribalismo entre alguns movimentos de libertação nacional em África. Amílcar Cabral, um dos líderes do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), afirmou que o tribalismo era um dos principais fatores internos que desfavoreciam a libertação nacional (CABRAL, 1980). Levando isso em consideração, pode acontecer de uma pessoa ou um movimento social, mesmo visando a libertação do domínio

colonial, imperialista e racista, empregar uma linguagem que reforça uma mentalidade colonizadora, no caso, os termos tribo e tribalismo. No mesmo sentido, como os/as educadores/as brasileiros/as vivem em uma sociedade estruturalmente racista que naturaliza linguagens opressoras, deve-se ter atenção e postura crítica ao utilizar e analisar determinadas palavras.

No caso da categoria etnia, também é necessário não apenas considerar a sua historicidade, a relatividade dos pertencimentos étnicos (auto ou hétero atribuído), a multiplicidade do sentido de determinados etnônimos, como seu caráter performático, marcado por inter-relações, sobreposições e entrecruzamentos. Ademais, ainda é importante se ressaltar que as identidades são flexíveis e a constituição de algumas pode estar associada ao processo de colonização, que não deixam de passar pela re-historização, reapropriação ou repolitização (AMSELLE e M'BOKOLO, 2017). De acordo com Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo (2017, p.18),

Os etnônimos são de fato etiquetas, estandartes, emblemas onomásticos que já “estão ali” e que os atores sociais se apropriam em função das conjunturas políticas que se oferecem a eles. O lado “cameleão” da identidade certamente não é ilimitado, assim como a plasticidade dos estatutos sociais não é absoluta. É no entanto verdade – os estudos sobre a etnia e mais ainda sobre grupos estatutários (castas) já mostraram isso – que as possibilidades de jogo da estrutura são muito maiores do que parece.

No Brasil, a noção de etnia foi positivada por estudiosos das ciências humanas e sociais. No âmbito educativo, as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino da História Afro-brasileira e Africana* (2004) ajudaram a difundir a expressão “étnico-racial”. Nesse documento, “etnia” é definida da seguinte forma: “[...] a expressão étnico, na expressão étnico-racial, serve para marcar que essas relações tensas devidas a diferenças na cor da pele e traços fisiológicos o são também devido à raiz cultural plantada na ancestralidade africana [...]” (BRASIL, 2004, p. 13). Essa interpretação colabora com uma noção simplista do conceito, que se confunde com a noção contemporânea e social de “raça”.<sup>20</sup> Nesse sentido, cabe o alerta: o uso do termo “etnia” pode remeter a determinados estereótipos, pois sua constituição está ligada a um processo que

Convinha definir as sociedades americanas, africanas e asiáticas como outras e diferentes [...]. [...] e nesse sentido as noções de etnia e de tribo estão ligadas às outras distinções pelas quais se opera a grande divisão entre antropologia e

---

<sup>20</sup> Nas Diretrizes, “raça” é definida como “[...] a construção social forjada nas tensas relações entre brancos e negros, muitas vezes simuladas como harmoniosas, nada tendo a ver com o conceito biológico de raça cunhado no século XVIII e hoje sobejamente superado” (BRASIL, 2004, p. 13).

sociologia: [a falsa polarização entre] sociedade sem história sociedade com história, sociedade pré-industrial sociedade industrial, comunidade sociedade (AMSELLE, 2017, p. 33).

O antropólogo e historiador Luis Nicolau Pares vê no termo “nação” uma possibilidade viável e não estereotipada para analisar determinados povos em África apesar de ter sido utilizado pelos traficantes de escravos missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina para se referirem aos povos locais. De acordo com esse pesquisador o uso do termo pelos europeus estava determinado pelo senso de identidade coletiva, que podia se basear em múltiplos processos de identificação: filiação por parentesco a certas chefias, atividade religiosa, cidade ou território de moradia, língua, a denominação étnica ou identitária coletiva vigente na África ou alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias, componentes culturais. As identidades coletivas endógenas ou exógenas estavam sujeitas “[...] as transformações históricas, devido a diversos fatores, tais como alianças matrimoniais, guerras, migrações, agregação de linhagens escravas, apropriação de cultos religiosos estrangeiros ou mudanças políticas” (PARES, p. 24).

Em muitos casos, as denominações de certos grupos eram criadas por povos vizinhos ou poderes externos, sendo sequentemente apropriadas pelos membros dos grupos assim designados. Cabe notar também que a imposição dessas denominações externas muitas vezes incluía uma pluralidade de grupos originalmente heterogêneos (PARES, p. 24).

A historiadora norte-americana Gwendolyn Midlo Hall defende que as “[...] identidades étnicas sempre existiram na África e interagem não apenas do período colonial, mas igualmente antes do estabelecimento do tráfico pelo Atlântico” (2005, p. 39). Apesar da noção geral de tal afirmação não ser falsa, é preciso alertar que existe a possibilidade de um caráter colonial em determinadas categorias étnicas e dessas estarem vinculadas às dinâmicas sociais locais, regionais e/ou transnacionais envolvendo o Índico ou Mediterrâneo.

A especificidade do estereótipo também é algo a ser levado em conta. Segundo Homi Bhabha (2014), o estereótipo remete a uma fixidez da diferença, algo presente, repetido que pode servir a uma conveniência política. Enquanto uma estratégia do discurso colonial porta uma ambivalência como uma estratégia do poder discriminatório. É “[...] o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e logo que deve ser ansiosamente repetido” (BHABHA, 2017, p. 17). A título de exemplo, podemos mencionar que existe um imaginário que dá entender que no continente africano só existem pessoas negras. Apesar de alguns países serem inegavelmente compostos majoritariamente por esse grupo, e ficar implícito que determinado processo diz respeito a eles, há situações no ensino de história que é necessário demarcar racialmente,

nacionalmente e etnicamente de quem está se falando para não desconsiderar a historicidade das identidades sociais. Cada educador e educadora precisa levar isso em consideração para não homogeneizar os sujeitos e um educando pensar que Mia Couto e Paulina Chiziane ocupam lugares sociais semelhantes só porque são moçambicanos e escritores contemporâneos. Do mesmo modo que a identidade nacional e a ocupação profissional não são suficientes para contextualizar socialmente as pessoas, as características físicas e os grupos sociais, incluindo o étnico (ou a ausência desse), demarcam representações raciais, lugares sociais e processos históricos que precisam ser considerados em seu conjunto.

O cuidado com o uso do termo tradição também é necessário, já que muitas vezes é empregado para se referir a tudo que antecede o processo colonial em África ou a determinadas práticas sociais e objetos provenientes desse continente – por mais que não sejam marcados por uma antiguidade. Assim, falar em “sociedades tradicionais” pode se referir a uma configuração social formada há 100 anos ou a uma formada há 2.500 anos antes de Cristo. Como alternativa, estudiosos como o professor da Universidade Federal de Bahia, Valdemir Zamparoni (2020), propõe o uso das categorias “ancestral” ou “consuetudinário”, que não possuem uma carga generalizante ou colonialista como “tradicional”. No contexto colonial, houve uma mobilização estratégica dessa noção, como mencionado por Terence Ranger: “Os colonizadores basearam-se nas tradições inventadas europeias, tanto para definir quanto para justificar os modelos de subserviência nos quais foi às vezes possível incluir os africanos” (RANGER, 1997, p. 219).

As neotradições eram importantes também porque nas últimas décadas do século XIX passou a haver a necessidade urgente de tornar a atividade europeia na África mais respeitável e organizada. [...] Com o advento do governo colonial formal, tornou-se imprescindível a transformação dos brancos em membros de uma classe dominante convincente, com o direito de defender sua soberania não só pela força das armas e do capital, como também através do seu status consagrado pelo uso e outorgado pelas neotradições (RANGER, 1997, p. 223).

O historiador Eric Hobsbawm, com o intuito de caracterizar a “tradição inventada”, diferenciando-a do costume e das práticas antigas, afirma que as práticas inventadas tendem a ser gerais e “[...] vagas quanto à natureza dos valores, direitos e obrigações que procuravam inculcar nos membros de um determinado grupo [...]” (HOBSBAWM, 1997, p. 19).

Muitas vezes, “tradições” que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas. [...] O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto aeríodo limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos

apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez. [...]

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

Em suma, a tentativa de negação da humanidade dos sujeitos não europeus e a criação de categorias generalistas e subalternizantes nos processos de exploração de determinados povos ainda ecoam no imaginário social contemporâneo brasileiro. Apesar dessa persistência representacional, contextualizar historicamente os conceitos é uma alternativa possível para que os professores e professoras de história não reforcem inconscientemente preconceitos, estereótipos e anacronismos.

## **A questão racial no ensino de história da África no Brasil: “desracializar o que nunca deveria ter sido racializado”**

As experiências docentes e discentes são múltiplas e marcadas pelas dinâmicas raciais próprias do contexto brasileiro. De acordo com o professor brasileiro Ivaldo Marciano de França Lima (2016), ao contar sua experiência enquanto docente na Universidade Federal da Bahia, revela que os estudantes ficaram espantados no primeiro dia de sua aula por esperar que ele aprovasse a noção de maniqueísmo racial. Além disso, boa parte dos graduandos, antes de sua chegada, achavam que ele “[...] fosse um docente ‘negro’, com cabelos ao estilo ‘rasta’ e trajando roupas bem coloridas” (LIMA, 2016, p. 9). Em virtude disso, o prof. Lima acrescenta o seguinte:

Creio que esta experiência que vivenciei [...] tenha sido suficiente para que eu constataste o quanto os estudos africanos no Brasil devem ser desracializados, de modo que não sejam confundidos com movimentos de combate ao racismo ou questões do tipo. Por mais sensível que seja ao paradigma da igualdade entre os seres humanos, estabelecer o ensino de qualquer disciplina sob o pressuposto de uma determinada luta, qualquer que seja ela, é impor limites para a construção do conhecimento (LIMA, 2016, p. 9-10).

A professora Lucilene Reginaldo (2020), da Universidade de Campinas, posiciona-se sobre a desracialização do ensino da África, que converge com uma perspectiva dialógica e histórica sobre o assunto, ao dizer que uma imagem de África negra inventada no século XIX proporciona afirmações absurdas no século XXI como “os negros escravizavam os negros” – já que esse tipo de identificação não estava na pauta. A alternativa a essa crença, segundo

Reginaldo (2020), é historicizar as imagens produzidas sobre África ao longo do tempo. Em outras palavras, não se pode impor visões anacrônicas aos processos históricos, como geralmente acontece com as sociedades consideradas atualmente como “negras”.

Abordando a conjuntura moçambicana em fins do século XIX e na primeira metade do século XX, o historiador Zamparoni (2000) alerta para o processo de discriminação racial empregado por agentes do governo colonial português a grupos asiáticos em Lourenço Marques - Moçambique. De acordo com esse pesquisador, “A presença de africanos e asiáticos na cidade era fruto da necessidade, era tolerada mas não desejada e, quanto possível, deveria ser mantida à distância, oculta, disciplinada ou ao menos excluída dos direitos de cidadania” (ZAMPARONI, 2000, p.222). Considerar a questão racial no contexto africano não é homogeneizar racialmente, mas reconhecer a complexidade do assunto no tempo e no espaço analisado. No Brasil, os negros e indígenas são inegavelmente vítimas de representações negativas baseadas em argumentos biologicamente infundados, remetendo a uma noção de raça do século XIX, que defendia grupos raciais superiores a outros.

Quando eu atuava como estagiária em um museu histórico, era preciso o uso de uma luva branca quando havia necessidade de manipular algum artefato. Um dia, um mediador externo me disse: “Cadê suas luvas? Pega lá, se não ninguém vai te ver” [risos]. Em outra ocasião me perguntaram o que eu achava de me vestir de escrava para receber os visitantes. No mesmo período, quando eu estava finalizando minha graduação, em um grupo de estudos, estávamos definindo o conteúdo biográfico de uma atividade e sugeri acrescentarmos um determinado trecho do texto que estávamos analisando, mas ninguém me deu atenção. Ciente da importância da informação, momentos depois, fiz a sugestão outra vez, mas a reação foi a mesma. Posteriormente, uma colega (branca) sugeria a mesma parte que eu havia mencionado e todas as colegas presentes (brancas) elogiaram-na por ter citado aquele trecho, que foi incluído no resumo que estávamos construindo. Ser historiadora, ter experiência como pesquisadora, ser mediadora educativa não importaram nessas situações, já que a interpretação feita sobre meu corpo negro ora me impossibilitou de ser vista ou ouvida, ora foi um convite para entreter os olhares brancos. Se em alguns espaços sou ignorada e subjugada, em outros sou subestimada ao ouvir falas como: “Você é inteligente, mas eu não estava apostando em você” ou “Mas até que você até que é bem inteligente” – ambas as frases ditas por mulheres brancas.

Sou vista como uma mulher negra, por mais que essas palavras não saiam da boca das pessoas. O martinicano Frantz Fanon (2008) atentou para o que se entende como homem. Não basta chamar alguém (negro) de homem. Há uma percepção de homens negros não serem homens, mas homens negros. A mesma situação se aplica às mulheres. Por que existe o

feminismo e o feminismo negro? Por que consideramos que o sujeito universal é branco e os outros são específicos? Há situações que a identidade racial dos sujeitos faz toda a diferença para se entender o contexto do que se está falando. Por outro lado, existem expectativas diferentes a respeito de qual lugar social um professor branco e uma professora negra devem ocupar. Não é por acaso que a sociedade brasileira acha provável uma pessoa negra trabalhando com temáticas que envolvem esse grupo social, mas se espantam quando veem uma médica negra ou um juiz negro. Existem lugares sociais considerados aceitáveis para determinados grupos e outros não. Eis a importância da sociedade e dos poderes públicos introduzirem e efetivarem medidas que mudem essa realidade. O racismo não é exclusividade dos negros e é preciso reconhecer a multiplicidade e o carácter relacional das identidades raciais. De acordo com a socióloga Ana Amélia Paula Laborne, com base em Telles (2003), “o fato de ser branco em nossa sociedade confere vantagens estruturais e privilégios, sejam eles concretos ou simbólicos, que moldam a experiência e a identidade das pessoas, suas visões de mundo, suas concepções e práticas políticas e os lugares que ocupam nas relações de poder” (LABORNE, 2003, p. 9).

A partir desses relatos se pode pontuar, pelo menos, três motivos que dificultam a desracialização do ensino de História da África atualmente no Brasil: (a) As relações entre Brasil e África, assim como a construção destes espaços da modernidade estão fundamentadas historicamente em um processo de discriminação racial que repercute nas desigualdades sociais ainda hoje; (b) vale lembrar que o ensino de história da África nas escolas foi resultado da luta antirracista empreendida pelos movimentos sociais negros contemporâneos; e (c) a produção científica no Brasil é feita majoritariamente por pesquisadores brancos, em razão do racismo estrutural que dificulta o acesso de pessoas negras ao ensino superior. Apesar desse vínculo com a trajetória de sujeitos e movimentos sociais negros, a pauta social brasileira não é educação racial para os negros, mas educação e relações étnico-raciais que incluam todos os sujeitos. Deve-se explicitar que a luta antirracista cabe a todos (BRASIL, 2004), por isso no presente texto não consideramos a “desracialização” como algo próximo ou sinônimo de historicização da questão racial. A identidade racial atualmente colabora com a reparação de determinados grupos historicamente marginalizados. Como afirma Tukufu Zuberi,

A retórica não racial no atual momento social serve para mascarar a persistente realidade racial. Apenas os supremacistas brancos afirmam ser "racistas". No entanto, persiste uma forma de “racismo” associada à retórica cega que facilita a rearticulação de justificativas –já derrotadas– sobre a estratificação racial como declarações de apoio à justiça social. Neste "momento não racial" as ideias biológicas e culturais de raça encontraram um novo espaço (ZUBERI,

Apesar do continente africano não ter apenas pessoas negras, o imaginário ocidental associa a África, ao negro e ao escravo (MBEMBE, 2014). Tal visão influencia muito a forma com que os brasileiros pensam e agem. Dependendo da postura de cada educador e da política institucional em que está inserido, haverá profissionais que irão lidar ou ignorar essa questão. A racialização também é um fator inegável em processos como o tráfico de pessoas escravizadas no período moderno, a colonização e o trabalho forçado. As pessoas negras (sejam africanas ou não) continuam a ser sistematicamente racializadas – tanto por um viés negativo baseado em uma concepção biológica quanto por um viés positivo ressignificado por meio da estética.

Portanto, levar em consideração a questão racial no ensino de História, e nas relações sociais como um todo, não se resume a bipolarizar os grupos sociais entre brancos e negros, mas sim levar em conta a especificidade que envolve os processos de racialização conforme cada contexto analisado. Afinal, as diferentes faces do racismo na atualidade podem atingir as pessoas negras, indígenas, ciganas, asiáticas, e como afirma Frantz Fanon (2008), inclusive as pessoas brancas – que podem estar fechadas na sua branquidão e em uma “esclerose afetiva” (p. 27; 113).

Segundo Lewis R. Gordon, no prefácio da obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008), de Fanon, “Com efeito, a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco” (FANON, 2008, p. 14). Por fim, fica a pergunta: Será possível desracializar o ensino de História da África no Brasil levando em consideração a trajetória dessa disciplina, a construção dos Estudos Africanos, as relações de poder no contexto brasileiro e o processo de racialização que continua agindo no mundo de forma complexa?

## Considerações finais

“vai, só não esquece de voltar...”

(Djonga. Música *Bença*, 2019)

Comecei a reflexão com um antigo provérbio dos povos que falam Akan, que deu origem a *Sankofa*, e concluo com o verso de um jovem artista brasileiro, Djonga, que, em sua música *Bença* (2019), faz uma homenagem à sua avó e a seu pai por meio de uma sensível referência à memória, ao reconhecimento e valorização da ancestralidade, bem como uma trajetória familiar marcada por uma sociedade racista e machista. Relacionando algumas

questões africanas e brasileiras, o presente texto reflete sobre as leituras e debates que marcaram minha trajetória de vida, sobretudo, acadêmica e profissional. Além disso, anseia colaborar com a difusão dos debates que circulam entre as pesquisadoras e pesquisadores dos Estudos Africanos, mas que geralmente não chegam aos/às educadores/as que atuam nas escolas, em museus, centros de memória, entre outros espaços.

Dessa forma, procurei ressaltar que a prática educativa que contempla o ensino de história da África e dos africanos no Brasil necessita estar alinhada com metodologias e teorias que não reforcem imaginários, representações, discursos e práticas preconceituosas. Nesse sentido, ressaltei aspectos da agência africana, afetividade, empatia, questão racial e sensibilidade ao falar não só da escravidão, mas também da historicidade dos marcadores identitários. Também cabe reafirmar que uma postura ética e antirracista é essencial para a produção de uma educação emancipatória e de, como aborda a antropóloga Célia (Nunes Correa) Xakriabá, de “epistemologias de cura” (2019).<sup>21</sup> Soma-se a esse aspecto a importância da execução de práticas pedagógicas que levem em consideração o interesse dos estudantes, as dinâmicas sociais na atualidade e o currículo de História.

Espero que este registro possa ser um ponto de partida para educadores e educadoras produzirem e executarem práticas didáticas, rearticulem posicionamentos institucionais, ressignifiquem representações sociais e mobilizarem políticas públicas. Afinal, ensinar “[...] exige a convicção de que a mudança é possível. [...] onde quer que haja mulheres e homens há sempre o que fazer, há sempre o que ensinar, há sempre o que aprender” (FREIRE, 2010, p.76; 84).

## Referências

- AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M´BOKOLO, Elikia (orgs.). *No centro da etnia*. Etnias, tribalismo e Estado na África. Revisão da tradução de Alexandre dos Santos – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- AMSELLE, Jean-Loup; M´BOKOLO, Elikia (orgs.). *No centro da etnia*. Etnias, tribalismo e Estado na África. Revisão da tradução de Alexandre dos Santos – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

---

<sup>21</sup> Relacionado a esse termo, Célia Xacriabá afirma o seguinte: “Assim como Bell Hooks (2013) em sua obra *Ensinando a Transgredir*, considero as teorias, os conceitos enunciados por epistemólogos nativos com princípio na matriz fundadora do território, produzido em uma linguagem acessível, pode também ser uma teoria de cura, para os corpos e mentes pensante que estão adoecida, porque tem reduzido o território acadêmico, como único lugar onde se produz conhecimento. Essa experiência ‘vívada’ de pensamento crítico, de reflexão e análise se tornou um lugar onde eu trabalhava para explicar a mágoa e fazê-la ir embora. Fundamentalmente, essa experiência me ensinou que a teoria pode ser um lugar de cura” (CORREA XACRIABÁ, 2018, p. 100).

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BHABHA, Homi K. A outra questão. O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. *O local da cultura*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico- raciais e para o Ensino da História Afro-brasileira e Africana. Brasília. Brasília-DF: MEC, 2004.
- CABRAL, Amílcar. A cultura nacional. In: COMITINI, Carlos (Org.). *Amílcar Cabral: a arma da teoria*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- CARDOSO, Marcos Antônio. *O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.
- CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal, Diário de um retorno ao país natal*. Trad e posfácio Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- CHAMBERS, Douglas B. The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice. In: FALOLA, Toyin; ROBERTS, Kevin D. *The Black Atlantic Word*. 1450. 2000. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008. p.151-174.
- CORREA XACRIABÁ, Célia Nunes. Série Mulheres Cientistas #08 – Célia Xakriabá. You Tube. Canal TV UFMG. Publicado 19 dez. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6kjke421hws>>. Acesso em: 19 jan. 2021.
- CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. (Dissertação de Mestrado). Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Brasília – DF, 2018.
- DOMINGOS, Petrônio. Um “TEMPO DE LUZ”: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. In: FONSECA, Marcus Vinícius. BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. (Orgs.). *A História da Educação dos Negros no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2016.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. Saberes necessários à prática educativa. 42ª reimpressão. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- GIESING, Cornélia. Agricultura e resistência na história dos Balanta-Bejaa. In: *Soronda: Revista de Estudos Guineenses* – No 16 (julho de 1993), p.125-177.
- GOMES, Nilma Lino. Breve descrição do I Curso de Aperfeiçoamento em História da África e das culturas Afro-Brasileiras. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa; GOMES, Nilma Lino; JORGE, Miriam Lúcia dos Santos. *Literaturas africanas e afro-brasileira na prática pedagógica*. 1 ed. 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro educador*. Saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.
- GUILLEN, Isabel Cristina Martins. África e cultura afro-brasileira. Imbricações entre história, ensino e patrimônio cultural. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - N. 26-2, 2008.

- HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LABORNE, Ana Amélia de Paula. *Branquitude em Foco: análises sobre a construção da identidade branca de intelectuais no Brasil*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Uma experiência docente: reflexões sobre História da África e razões para desracializar o que nunca deveria ter sido racializado. *Revista África(s)*, v. 03, n. 06, p. 07-19, jul./dez. 2016.
- M'BOKOLO, Elikia. Historiador Elikia M'Bokolo fala sobre legados civilizatórios da África. Canal EBC na Rede. Publicado em 17 out. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kpBjk13BH2E>. Acesso em 14 jun. 2020.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios - Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*. N. 32, 2016.
- MORA, Francisco. *Francisco Mora: "É preciso acabar com o formato das aulas de 50 minutos"*. Entrevista. Publicado em 22 de fevereiro de 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/17/economia/1487331225\\_284546.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_BR\\_CM&fbclid=IwAR3PMxBeZcGXkI0fzO5w9EouhQxHMvnJck90mwjJSzatWRfVVCclHIsRvyA](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/17/economia/1487331225_284546.html?id_externo_rsoc=FB_BR_CM&fbclid=IwAR3PMxBeZcGXkI0fzO5w9EouhQxHMvnJck90mwjJSzatWRfVVCclHIsRvyA). Acesso em 23 de março de 2018.
- RANGER, Terence. A Invenção da Tradição na África. In: HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- REGINALDO, Lucilene. GT HISTÓRIA DA ÁFRICA | Produção dos estudos africanos entre academia e sociedade. Canal ANPUH-Brasil. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z-Ot5jeTIKU&t=5s>. Acesso em 17 já. 2021.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 'É impressionante que um país de escravidão tão longa tenha a autoconcepção de que não é violento'. Entrevista concedida ao site Sul21. Publicado em: outubro 23, 2017. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/entrevistas-2/2017/10/e-impressionante-que-um-pais-de-escravidao-cao-longa-tenha-autoconcepcao-de-que-nao-e-violento/#.Wrm6kY5hCs4.facebook>. Acesso em 31/03/2018.
- SILVA, Paulo Vinicius Baptista da. *Racismo em livros didáticos*. Estudos sobre negros e brancos em livros de Língua Portuguesa. (Coleção Cultura Negra e Identidades). Belo Horizonte –MG: Autêntica Editora, 2008.
- SOUZA, Mônica Lima. *Ensino de História da África: significado, desafios e caminhos a trilhar*. You Tube, canal África e Diáspora: História e Cultura. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0e9UMQIED9E>. Acesso em 17/05/2020.
- ZAMPARONI, Valdemir. *Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos*. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. Lusotopie, 2000, p. 191-22.

ZAMPARONI, Valdemir. Os conceitos na História e a tradução da(s) África(s). Canal África do Século XX. You Tube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Dv52vEtm9-I>. Acesso em 28 out. 2020.

ZUBERI, Tukufu. El estudio de raza: la transición demográfica racial en América Latina.

WONG, Laura L. Rodriguez; SÁNCHEZ, Jhon Antón (Orgs.) *Situación de la población afro-descendiente e indígena en América Latina – puntos de reflexión para el debate sobre Cairo + 20 = Situação da população afro descendente e indígena na América Latina – pontos de reflexão para o debate sobre o Cairo + 20*. Belo Horizonte: ALAP, 2014.

# Passado-presente-passado em vias de construção de futuro:

O que podemos apre(e)nder com *Black is King*?

**Vinicius Oliveira**

**Maria Simone Euclides**

## **Resumo:**

Este artigo é fruto da monografia intitulada *Entre Colmeias & Quilombos*, e visa se debruçar nos elementos afrocentrados e afrorreferenciados presentes na obra *The Gift/Black is King*, da multiartista Beyoncé. Na costura entre a Afrocentricidade e a Antropologia, junto da proposta metodológica de análise de conteúdo, intenta compreendemos a arte, principalmente a partir das músicas e o álbum, como o *locus* tensionadores e potencialmente propositivos das humanidades negras, apontando ao mesmo tempo, o resgate de elementos na ancestralidade africana, em vias de tessitura do presente e do futuro em narrativas afrofuturistas. A obra de Beyoncé aqui analisada, apresenta alternativas outras para pessoas negras que encerra com o status quo racista, universalizante e, portanto, eurocêntrico. Assim, discutimos Sankofa e o movimento do Afrofuturismo em consonância com elementos presentes nas músicas de Beyoncé que os ressignifica no presente ao tecer narrativas para a realização humana negra, resultando em autoestima e afrorreferência em sujeitos/as/es africanos/as/es em diáspora ou não, permitindo outras acepções sobre o mundo que se afastam das definições de ser e estar calcadas no ser ocidental-colonial.

**Palavras-chave:** Afrocentricidade. Arte negra. Beyoncé. Afrofuturismo.

# Past-Present-Past in the Making of Future:

What Can We Learn from *Black is King*?

## Abstract:

As a result of a monograph, this work focuses on the afrocentric and afroreferential elements present in the work *The Gift/Black is King*, by the multi-artist Beyoncé. In the seam between Afrocentrism and Anthropology, the latter in its artistic-musical dimensions, along with the circumscription of content analysis methods, we understand art, especially music, as the tensioning and potentially propositional locus of the black humanities, so that the rescue of elements in the African ancestry, in ways of weaving the present and the future in Afrofuturist narratives, culminate in other alternatives for black people that end with the racist status quo, universalizing and, therefore, Eurocentric. Thus, we discuss Sankofa and the Afrofuturism movement in line with elements present in Beyoncé's songs that resignify them in the present by weaving narratives for black human fulfillment, resulting in self-esteem and afroreference in African subjects in diaspora or not, allowing other meanings about the world that move away from definitions of being and being based on the Western colonial being.

**Keywords:** Afrocentricity. Black art. Beyoncé. Afrofuturism.

## Introdução

— Não precisamos esquecer o que sabemos. — Ela sorriu para si mesma.  
— Eu não conseguiria esquecer, nem se quisesse. Não temos que voltar à Idade da Pedra. Com certeza teremos que trabalhar duro, mas com o que os Oankali vão nos ensinar e o que já sabemos, teremos ao menos uma chance.

(Octavia E. Butler,  
em *Xenogênese*, v. 1: Despertar).

O *modus operandi* ocidental é diverso e perverso, ao atuar em vários segmentos da existência humana procurando minar, quando não exterminar, tudo que está fora da escala de humanidade que tem como parâmetro a sua própria definição. Em um arranjo que define o *ethos* ocidental a partir da hierarquização e que coloca as diferenças socioculturais, econômicas e políticas em categorização inferiorizantes e dicotômicas – civilizado e bárbaro/selvagem, razão e emoção, moderno e primitivo - quando comparadas ao padrão do Ocidente, este acentua sua própria acepção: a experiência ocidental não consegue existir junto e harmonicamente à diferença (MORAES, 2020; TORRES, 2018).

Se o objetivo é tornar a África um continente vazio de vida, de intelecto e prosperidade e incluir nessa bagagem os/as/es africanos/as/es,<sup>22</sup> então é necessário afastar tudo aquilo que contradiz essa ideia. Assim, o pensamento ocidental cria uma África distinta e desconexa, onde tudo que é “próspero” e “civilizado” é assimilado ao máximo em moldes brancos-europeus - tais como as civilizações kemética (Egito Antigo)<sup>23</sup> e kushita (Núbia) que são realocadas para o Oriente Médio - enquanto o restante permanece na “África negra”, ainda pobre e desvalida de “progresso”. Logo, afirmar uma unidade cultural africana (DIOP, 2014) assentada, por exemplo, em oralidade, matrilinearidade e valorização do passado, além de romper com essa

---

<sup>22</sup> Por africanos/as/es, incluem-se aqui todos/as/es que não só apenas os nascidos em África, mas aqueles que foram separados do continente pelo sequestro em prol da escravidão moderna e que, agora, estão em diáspora. Isso porque, antes de uma identidade a partir da diáspora, neste caso, brasileira, há uma origem localizada em África. Da mesma forma, com a América Latina (ver Gonzalez, 2020), formada por africanes em diáspora e pelos povos originários que se interligam, proporciona um olhar não ficcional sobre África que se volta também ao continente americano. Ademais, o uso da linguagem neutra tem o propósito de demarcar as plurais existências que não se limitam à dicotomia generificada – sendo no período pré-colonial ou posterior (para mais sobre a generificação das experiências africanas e não-ocidentais, ver Oyewùmí, 2021).

<sup>23</sup> A escolha pela grafia dos nomes contemporâneos de países africanos em letra minúscula se dá a partir de um tensionamento linguístico frente ao que essas palavras podem significar. Imersos em relações de poder, estes nomes surgem com o contato impositivo com as civilizações ocidentais que, na lógica dominante, definem e nomeiam experiências, lugares e identidades em consonância com seus projetos colonizadores. Em minúscula, lembramos que estes não são os reais nomes destes países.

segregação do continente, contribui para o enegrecimento das culturas e povos africanos, interligando-os através de interações e semelhanças culturais, econômicas e políticas que não impossibilitam a expressão de suas características próprias e localizadas. E nesta virada epistêmica e ontológica, encontramos a ancestralidade africana que assenta outras cosmopercepções que não estão em harmonia com o Ocidente, seja em suas dimensões sobre ser e estar no mundo, ou as concepções sobre vida, morte e tempo. Sankofa é uma delas.

Assim, partimos do olhar para o passado, para as tradições e para os ancestrais. A palavra *Sankofa*, em suas raízes na língua dos povos akan da África ocidental, principalmente Gana e Costa do Marfim, refere-se sobretudo à valorização e recuperação de referências culturais africanas que foram apagadas diante de tragédias acometidas às pessoas negras. Volte às pedras factuais localizadas em nosso passado e, assim como o seu adinkra<sup>24</sup> representado por um pássaro com a cabeça voltada para trás com uma pedra no bico, ressignifique-a no presente e viva-o para construir o futuro.

Sankofa é nada mais que o aprendizado em potencial com o passado para construir o presente em vias de prosperidade a todes (NASCIMENTO, 2008) e, portanto, é um elemento basilar das concepções afrofuturistas de agência negra no mundo que tratam de uma combinação multidisciplinar de “elementos de ficção científica, ficção histórica, ficção especulativa, fantasia, Afrocentricidade, realismo mágico com crenças não-ocidentais e um projeto do bem viver afroreferenciado. Em alguns casos, trata-se de uma total reenquadramento do passado e especulação sobre o futuro repleto de críticas culturais” (WOMACK, 2013, p. 14).

Na definição dos valores afrocivilizatórios como sustentáculos e constituintes das identidades afrodiaspóricas (TRINDADE, 2005), partimos da espiritualidade, tão potente como lugar de resistência cultural para o povo negro, da ancestralidade e da memória, que conferem a importância de se alcançar os ancestrais, aprender com estes para nunca esquecermos de onde viemos. Com estas dimensões afroreferenciadas, insurge a reivindicação de espaços para construção de possibilidades coletivas de vida para pessoas negras. Há, portanto, um esforço de pessoas afrodiaspóricas em valerem-se das tradições que remontam à África pré-colonial para a construção de narrativas e elaborações artísticas, projetando outras alternativas sistêmicas para o povo preto. As artes, sendo espaço por excelência de expressão de sentimentos, ideias e

---

<sup>24</sup> De acordo com o IPEAFRO (Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros), Adinkra é o conjunto de símbolos e ideogramas que expressam ideias e conceitos proverbiais dos povos akan de África ocidental. Trata-se de um dos vários sistemas de escrita africanos, contrariando a ideia de que no continente haveria somente a transmissão de conhecimento pela oralidade - que, ainda assim, não deixa de ser um dos elementos que balizam as culturas africanas. Para mais, veja: IPEAFRO. Adinkra. Disponível em: <<https://ipeafro.org.br/acoes/pesquisa/adinkra/>>. Acesso em: 21 de janeiro de 2022.

proposições ético-estéticas de tensionamento para com as dinâmicas estruturais, são um grande artefato frente às disputas para com a lógica ocidental. Nas expressões artísticas afrodiáspóricas contemporâneas, Beyoncé pode ser uma daquelas que abordam em sua arte elementos afrorreferenciados de modo a intencionar estes processos de retomada ancestral africana que culmina na reumanização de pessoas negras. É com esta artista com quem procuramos dialogar nas linhas seguintes. Este trabalho, fruto da monografia *Entre Colmeias & Quilombos*, se propõe a retomar estes saberes, filosofias e ontologias africanas para dialogar com a multiartista Beyoncé em sua obra mais recente, *The Gift*<sup>25</sup>/*Black Is King*<sup>26</sup> (2019/2020) o afrofuturismo.

Sendo uma metanarrativa do universo de *O Rei Leão*,<sup>27</sup> no qual Beyoncé dá voz a Nala no *live action* de 2018, *The Gift* se propõe a ampliar a história de Simba através de outras percepções que, voltadas para pessoas negras em diáspora, se apropriam do movimento de retomada da própria africanidade e ancestralidade que se encontra no continente originário. Beyoncé define o álbum como um "cinema sonoro" que permite a ampliação e a possibilidade de ser "uma nova experiência de contar histórias". Mais do que uma obra inspirada em *O Rei Leão*, *The Gift* é o reencontro com a jornada atrelada aos preceitos afrocêntricos que culmina no reencontro para consigo e também com a história africana negada e apagada para todos/as/es que estão em diáspora.

Dirigido, escrito e produzido por Beyoncé em 2018, a narrativa audiovisual de *The Gift*, *Black Is King* se envolve em inúmeras referências que remetem a um campo intelectual, mas também reflexivo, filosófico e ontológico que perpassam pela afrocentricidade, afrofuturismo e o pan-africanismo. As intenções, tanto para com o álbum quanto para o filme, são de trazer à tona a originalidade, autenticidade e a criatividade localizadas em África e em suas próprias essências, e não a partir de interpretações e junções externas às culturas africanas.

O intuito é alcançarmos, nas músicas de Beyoncé nas duas obras supracitadas, os elementos que estejam alinhados a um processo de retomada ancestral que, através da arte, torna possível a construção de narrativas afrodiáspóricas pluriversais que cooperam para a

---

<sup>25</sup> *The Lion King: The Gift*. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/552zi1M53PQAX5OH4FIdTx>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2021.

<sup>26</sup> *Black Is King*. Disponível em: <https://www.disneyplus.com/black-is-king>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2021.

<sup>27</sup> A história de *O Rei Leão*, animação da Disney lançada em 1994, conta a trajetória de Simba, um leãozinho que se vê de cara com a morte do pai, Mufasa, rei da selva, causada pelo tio Scar, mas que acaba por assumir a responsabilidade e a culpa dessa tragédia. Então, Simba foge da savana e se encontra com Timão e Pumba, um suricato e um javali, e com eles constrói uma vida alternativa até que, no reencontro com Nala, leoa destinada a ser companheira de Simba (e que no *live action*, ganha a voz de Beyoncé), decide voltar para casa e assumir o trono e o legado roubados pelo tio. A própria trama, e os elementos que a constituem, é inspirada em *Hamlet*, de William Shakespeare. Necessário apontar que a Disney é acusada de plágio da obra *Kimba, o Leão Branco*, série de anime japonês de 1965. Para assistir a versão *live action* de 2019: *O Rei Leão*. Disponível em: <https://play.google.com/store/movies/details?id=h9O1a-a81tI>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2021.

reumanização de pessoas negras, tanto no presente quanto no futuro em potencial. Nesta prática de tornar-se sujeito (KILOMBA, 2019) com nossas próprias referências, entendimentos e existências, a constituição de alinhamentos afrorreferenciados, que atuam em cisão ao projeto ontológico ocidental, permite-nos outros horizontes de vida humanizados e reconquista de “si” enquanto negres em diáspora.

## Ancestralidade e a prática situada em Sankofa

Como mencionado acima, voltar ao passado significa a recolha das pedras factuais da experiência de nossa ancestralidade. Essa volta contorna a busca das concretudes daquilo que foi vivido e experienciado pelos nossos ancestrais. No momento de Sankofa, olhar para trás é resgatar aquelas tecnologias e agências, que permitiram que pessoas negras ficassem vivas em todo esse fenômeno de Maafa.<sup>28</sup> Neste sentido, Beyoncé canta em *Bigger*:<sup>29</sup>

[Refrain: Beyoncé]  
*Understand that truth about that  
question in your soul  
Look up, don't look down,  
then watch the answers unfold  
Life is your birthright,  
they hid that in the fine print  
Uh, take the pen and rewrite it  
Step out your estimate*

[Refrain: Beyoncé]  
Entenda a verdade sobre  
essa questão em sua alma  
Olhe para cima, não olhe para baixo,  
então observe as respostas se desdobrarem  
A vida é seu direito de nascimento,  
eles esconderam isso nas letras miúdas  
Uh, pegue a caneta e reescreva  
Saia da sua estimativa

Isso significa que um primeiro ponto a ser notado na discussão afrocêntrica é que, a partir desta, os/as/es sujeitos/as/es africanos/as/es passam a definir-se a si mesmos/as/es, abandonando uma episteme, ontologia e *modus operandi* eurocêntricos-ocidentais e, portanto, supremacista branco que, em movimentações políticas, econômicas, sociais, culturais, psicológicas e afins retiram a autonomia daqueles/as/us. Nesta dinâmica, a Europa constrói-se a partir da africanidade e da imagem que ela mesma forja desta como seu oposto dicotômico;

---

<sup>28</sup> O conceito de *Maafa* é cunhado pela autora intelectual Marimba Ani (1994) e utilizado por Aza Njeri (2020) referindo-se ao apocalipse negro ou holocausto negro decorrente do tráfico transatlântico para vias de escravização nas *Amérikkkas* (nesta grafia, em referência a Assata Shakur e sua compreensão de supremacia branca). É o fenômeno transcultural, transtemporal e transterritorial que avassala o povo negro e que culmina na diáspora africana. Desse modo, pessoas africanas, desde o processo de sequestro transatlântico até os dias contemporâneos, tiveram sua desumanização consolidada a partir da redução de suas etnias diversas a apenas a categoria coisificada: negros.

<sup>29</sup> Para fins didáticos, neste artigo as letras das músicas no original e suas respectivas traduções livres estarão lado a lado, em colunas. Justifica-se esta subjugação da ABNT no entendimento de que nem todas as pessoas têm domínio/fluência em uma língua estrangeira, neste caso, o inglês. Da mesma forma que optar pelo original ou a tradução para ocupar o corpo do texto pode prejudicar no entendimento amplo das obras, visto que existem problemáticas quanto aos processos de tradução de textos e ideias de uma língua para a outra, visto que há a alteração de significados intencionais criados na língua materna e que não podem ser alcançados no momento de tradução.

ou seja, o europeu é aquele civilizado enquanto o africano é aquele inferior, primitivo (MAZAMA, 2014).

O fato é que aquela homogeneização, que coloca todos os povos africanos sob o manto do “negro”, ignora a diversidade cultural e étnica existente em África e os tensionamentos entre diversos povos fomentando, assim, a própria desarticulação entre estes; sendo esta redução não apenas a corpos africanos, mas também aqueles/as que fogem do escopo eurocêntrico caucasiano, implicando no apagamento destas singulares e múltiplas identidades e, por conseguinte, na negação das inúmeras contribuições de tais povos para a produção cultural da humanidade.

Assim, quando se trata da retomada afroreferenciada, a proposta é menos voltar para casa de maneira física e mais sobre a volta epistemológica e ontológica a este lugar originário africano. Diante do levante pan-africano no final do século XIX e início do século XX, é notável que um retorno material à África não significa a solução dos problemas enfrentados por pessoas negras em diáspora, já que o próprio continente também sofreu, e ainda sofre, as consequências do eurocentrismo, da supremacia branca e da colonização.<sup>30</sup>

No entanto, saber de onde viemos é saber quem somos e para onde vamos. O reencontro com a ancestralidade, aquela que nos acompanha por todos os caminhos e nos guia através dos nossos antepassados com sabedoria e cuidado permanece em “História”, capítulo de *Black Is King*, com o monólogo:

<i>History is your future.</i>	A história é o seu futuro.
<i>One day you will meet yourself</i>	Um dia você se encontrará de volta onde
<i>back where you</i>	começou,
<i>started, but stronger.</i>	mas, mais forte.

Esse processo de retomada da memória, da história, da ancestralidade, pegar o antigo para se fazer novo e duradouro só é possível com a ruptura radical com o Ocidente, ao estabelecer discursos a partir dos parâmetros propriamente africanos e amefricanos. Sankofa é, portanto, uma das formas de retomada a estes saberes ontológicos e epistemológicos, de forma a caminharmos para futuros melhores sem cometer os mesmos erros. É, em síntese, o ato de reumanizar-se que define a si mesmo em suas concepções, onde “nadamos de volta para nós

---

<sup>30</sup> O “*Back to Africa*” foi uma das maiores empreitadas do Movimento Pan-Africano, encabeçado por Marcus Garvey. Visto que a emancipação não aconteceria no Novo Mundo, era necessário voltar para onde nunca teria saído: África. Hoje o pensamento de Marcus Garvey ainda é essencial e balizante para a construção de um pensamento pan-africanista, ainda que com alterações. Se Garvey acreditava que o retorno físico à África seria a salvação para o povo negro diaspórico, hoje vê-se que esta não é a solução; talvez seja mais interessante voltar-se para África ontologicamente, de forma a encontrar nos valores afrocivilizatórios modos de construir a vida, em diáspora ou em África.



por Beyoncé e Kendrick Lamar, a música transmite os legados que África nos deu desde os seus primórdios:

[Chorus: Kendrick Lamar & Beyoncé]  
One time, I took a swim in the Nile  
I swam the whole way, I didn't turn  
around  
Man, I swear  
It made me relax when I came down  
I felt liberated like free birds,  
I'm stimulated now  
Plunging away 'less my body's  
on top  
All of these currents might cost me my  
life right now  
When danger finds me, it follows with  
tides  
Many miles ahead of me,  
still I'm in stride

[Refrão: Kendrick Lamar & Beyoncé]  
Uma vez eu dei um mergulho no Nilo  
Eu nadei o caminho todo, eu não dei  
meia volta  
Cara, eu juro  
Fiquei relaxado quando descí  
Me senti liberado como pássaros livres,  
estou estimulado agora  
Mergulhando, a menos que meu corpo esteja no  
topo  
Todas essas correntes podem me custar a vida  
agora  
Onde o perigo me encontra, ele segue com as  
marés  
Muitas milhas à minha frente, ainda estou  
seguindo a passos largos

É preciso considerar que o processo de contato e conflito entre as culturas europeias e africanas foi essencial para a dominação europeia ao passo que destruiu inúmeras expressões culturais diferentes dos povos africanos, de modo que

O uso de uma análise cultural permite que se trace a construção social e ideológica de estruturas de raça, gênero e classe até seus antecedentes europeus. Ao mesmo tempo, torna-se evidente que as características de exploração dessas estruturas demonstram a sua centralidade para o funcionamento das sociedades europeizadas e o processo de europeização das sociedades (DOVE, 1998, p. 5).

E com Diop (2014) podemos perceber que África é o berço da humanidade, mas não só isso: é também o berço da civilização e contribuiu para a formação do que se compreende como civilização moderna ou ocidental. Sem África, o Ocidente não poderia ter chegado onde chegou por si só. Admitir que Kemet<sup>32</sup> foi o centro da produção de conhecimento em tecnologia, filosofia, matemática, entre outros, da antiguidade é romper com as crenças supremacistas brancas que tentam apagar e embranquecer o legado africano e a importância que as culturas dos povos africanos têm para o desenvolvimento de toda a humanidade. Em sua própria fundação social, os keméticos sempre se viram como pessoas pretas e, em contexto ocidental em que sempre se procurou justificar a superioridade (sic) europeia como propulsora da civilização para o mundo, reconhecer o Kemet como fonte de que todos beberam é contrariar esta hierarquia.

---

<sup>32</sup> Valer-se da terminologia Kemet, além de corroborar com os estudos sobre a história africana, também reconhece que essa história, até então, fora contada de maneira tendenciosa por quem sempre teve intrínseco o desejo de dominação. Portanto, devemos voltarmos para nós mesmos a partir de nossas próprias definições afroreferenciadas que neguem as imposições ocidentais em nossos modos de ser e estar no mundo.

Entranhar-se no Hapi/Iteru e permitir que ele também se entranhe é deixar que o próprio conte sua história livremente, sem as amarras que o pensamento euro-ocidental lhe envolveu. É também reconhecer que a história de todas as pessoas negras tem sua gênese ali e que voltar para as raízes africanas e, neste caso, keméticas seja sinônimo de resistência e possibilidade de viver outras alternativas sistêmicas. A África negra existe nos corpos negros, tanto do continente quanto da diáspora e, por isso, Beyoncé canta:

<i>[Verse 3: Beyoncé]</i>	<i>[Verso 3: Beyoncé]</i>
<i>Got the Nile runnin' through my body</i>	Tenho o Nilo correndo pelo meu corpo
<i>Look at my natural, I'm so exotic</i>	Veja minha beleza natural, sou tão exótica
<i>Darker the berry, sweeter the fruit</i>	Quanto mais escura a baga, mais doce a fruta
<i>Deeper the wounded,</i>	Quanto mais profundas as feridas,
<i>deeper the roots</i>	mais profundas as raízes
<i>Nubian doused in brown,</i>	Núbia embebida em marrom,
<i>I'm lounging in it</i>	Estou descansando nela
<i>Fountain of Youth,</i>	Não tendo à juventude,
<i>I said I'm drowning in it</i>	Disse que estou me afogando nela

A Núbia, desde os tempos antigos, consiste em uma ponte de encontros entre diversas civilizações, não só aquelas localizadas em África, mas também na Ásia e na Europa. Sua história, assim como aquela de Kemet, está localizada nas regiões do vale de Iteru e sua terra sempre foi povoada por pessoas negras e, fora graças a ela, que “os persas, os gregos, os romanos, os cristãos e os muçulmanos, tal como hicsos, que os precederam, descobriram [...] o mundo da África negra” (ADAM e VERCOUTTER, 2010, p. 232). As outras civilizações também referiam-se a Kush como pessoas negras.<sup>33</sup> Como aponta Adam e Vercoutter (2010, p. 219):

os egípcios [sic] sempre retrataram os habitantes da Núbia como uma pele muito mais escura do que a sua. Os gregos, e posteriormente os romanos, chamavam-nos de ‘etíopes’, isto é, ‘os que possuem a pele queimada, enquanto os primeiros viajantes árabes se referiam à Núbia como Bilad-al-Suden, ‘o país dos negros’.

Estas duas civilizações, Kemet e Kush, ambas localizadas no vale do Iteru compartilharam, por muito tempo, características culturais semelhantes, desde a organização social e cotidiana no que cerne aos conhecimentos sobre caça, pesca, agricultura, passando pelas práticas ritualísticas referentes à morte, por exemplo. As diferenças entre as duas se dá com a consolidação da escrita em Kemet, ao contrário da Núbia que ainda prevalecia a cultura oral - mesmo que em contato com as práticas keméticas. De todo modo, alto e baixo o vale de Iteru, Kemet e Núbia, estavam sempre em diálogo e troca e, portanto, influenciando umas às outras.

---

<sup>33</sup> Kush é a terminologia para se referir à Núbia sem utilizar este nome que tem suas raízes no Ocidente.

Sem o Corredor Kushita, dificilmente haveria mobilidade e transação por toda África e em relação a outras partes do mundo.

Reivindicar a Kush/Núbia em seus versos, trazendo o seu negrume à tona, assim como aquelas definições ocidentais sobre Kemet, rememora a ancestralidade africana existente nos corpos negros diaspóricos, de modo a não mais turvar nossas cosmopercepções com a brancura do Ocidente. Trata-se de reivindicar a territorialidade e assunção dos povos africanos nestes lugares e em diáspora. A admissão do passado africano, seu legado e sua história não se iniciam com o advento da colonização e escravização, muito pelo contrário, trata-se de um movimento reumanizador, através da arte, que coloca pessoas negras em contato com sua ancestralidade.

Este elo que não foi perdido é constantemente revigorado e vivificado sempre que há alguma retomada aos valores afrocivilizatórios, principalmente através da oralidade. A língua sagrada é aquela falada em África e que se compromete para com o rompimento das amarras ocidentais-colonais e que a compreende como sendo “a grande escola da vida, recobrando e englobando todos os seus aspectos” (LOPES e SIMAS, 2020: 41). A palavra é ativa, dinâmica e atua sobre o mundo, dando-lhe ou retirando seu sopro de vida (HAMPATÉ BÁ, 2010); a palavra tem poder e gastá-la em um processo de regresso às origens africanas emana a sabedoria para tecer outras alternativas de futuro. Pela palavra construímos imagens, compartilhamos devires, recriamos princípios e valores. A oralidade pulsa e é viva, transcende a espacialidade e o tempo.

Seja com a afirmativa de Jay-Z em *Mood 4 Eva*: “reis verdadeiros não morrem, nós multiplicamos” [“Cause true kings don't die, we multiply, peace”], ou a introdução de *Key To The Kingdom*, parceria com Tiwa Savage<sup>34</sup>, com “Para evoluir de seu passado, precisa enfrentá-lo” [“To grow from your past, gotta face it”], ter Sankofa enquanto prática cotidiana é sempre olhar para o passado e aprender com ele, pois a única coisa que se têm é aquilo que se é e se viveu. É na memória dedicada aos ancestrais e nos cuidados que estes têm para com quem ainda está aqui na vida mundana que há o espólio e as chaves para sobreviver aos caminhos tortuosos que a Maafa nos impôs.

[Verse 1: Tiwa Savage]  
Here's some things you have  
to know  
It go rough for man to grow  
When you feel you've had enough

[Verso 1: Tiwa Savage]  
Aqui estão algumas coisas que você precisa  
saber  
É difícil ter que crescer  
Quando você sentir que não aguenta mais

---

<sup>34</sup> Cantora, compositora e atriz nigeriana, Tiwa Savage é conhecida como a Rainha do Afrobeat. Também já atuou na causa pela prevenção do HIV e ao combate ao estupro na Nigéria. Em 2020, lançou seu terceiro álbum de estúdio, *Celia*, dedicado à sua mãe. Regado pelo Afrobeat, o álbum ergue a percepção feminina africana em sua musicalidade. Para ouvi-lo, acesse: <https://open.spotify.com/album/>. Acesso em: agosto de 2021.

*You gotta breathe  
Just remember who you are  
If you forget, look to the stars  
Even the strong get weak  
But you're the key, you're the key*

Você tem que respirar  
Apenas lembre-se quem você é  
**Se esquecer, olha para as estrelas**  
**Até os fortes podem enfraquecer**  
**Mas você é a chave, você é a chave**<sup>35</sup>

A chave do reino pode ser interpretada por várias orientações. O empoderamento de sujeitos/as/es, já que a chave remonta à salvaguarda de algo muito precioso e, por isso, tem um valor desmedido. É a retomada do eu que se centraliza na sua narrativa. Mas, também expressa a reivindicação de um passado-presente negado e desconhecido a pessoas negras. Ou seja, se não fosse a Maafa, pessoas negras poderiam ser as chaves dos reinos, os/as/es monarcas que governam e conduzem o seu povo e a si mesmos a partir de seus próprios conceitos de vida. Banhar-se nas heranças africanas aparece em *Black Parade* quando Beyoncé canta:

*Ooh, goin' up, goin' up, motherland,  
motherland drip on me  
Ooh, melanin, melanin,  
my drip is skin deep, like  
Ooh, motherland, motherland, motherland,  
motherland drip on me  
Ooh, yeah, I can't forget my history  
is her-story, yeah*

Ooh, subindo, subindo, mãe terra,  
heranças da mãe terra sobre mim  
Ooh, melanina, melanina,  
minha riqueza está em minha pele, assim  
**Ooh, mãe terra, mãe terra, mãe terra,**  
**heranças da mãe terra sobre mim**  
**Ooh, sim, não posso esquecer que minha história**  
**é herstória, sim.**<sup>36</sup>

A mãe-terra com toda a sua glória e herança sobre sua prole pode ser entendida como África. É sabido por todos, por mais que os sentimentos de negação atuem, que o continente africano é o berço originário da humanidade e também da civilização (NASCIMENTO, 2008). Além das próprias referências à matrilinearidade, a Mãe África é o símbolo reivindicado para o tensionamento de uma linha histórica rompida no passado e que alterou permanentemente o traçado de pessoas africanas (NOBLES, 2009), sejam elas em diáspora ou não, que permite a cura de traumas que, em sua gênese, foram causados pelo colonialismo e pela colonialidade.

Este rompimento separou da mãe-terra a sua prole que se tornou vítima de um “fenômeno de sequestro, cárcere, escravidão, colonização, objetificação, guetificação e genocídio que a população negra sofre diretamente chama-se Maafa” (MORAES, 2020: 174). Quando trazemos a necessidade da reasunção, enseja também a centralidade de sujeitos/as/es na história, coletiva e individual, e assim, não mais tolerar as violências promovidas pelo Ocidente. Ou seja, não se pode esquecer a própria história e a de todo um povo.

Esta *his-herstória*, portanto, tem os seus tensionamentos. Quando Beyoncé diz que a sua história é herstória, há dois pontos importantíssimos que se confluem aqui: o primeiro trata-

---

<sup>35</sup> Grifos dos autores.

<sup>36</sup> Grifos dos autores.

se do uso da língua como algo político e provocador. Ou seja, se na língua inglesa *his* é um pronome possessivo masculino, onde a palavra *history* possa ser entendida/traduzida como “história dele”, então, falar em *herstory* [herstória] é tensionar, a priori, a neutralidade universal dedicada ao masculino na linguagem, ao mesmo tempo em que provoca para a formulação de outras percepções que não sejam calcadas no homem branco ocidental. Este era o objetivo de Hazel V. Carby (1982) ao cunhar o conceito de *herstory*: apresentar uma outra percepção, a partir do feminino, mas que fosse liberta das definições e perspectivas das mulheres brancas ocidentais, pois

A história construiu nossa sexualidade e nossa feminilidade como desvio daquelas qualidades com as quais as mulheres brancas, como objetos premiados do mundo ocidental, foram dotadas. Também fomos definidas em termos menos humanas. Nossa luta contínua com a História começou com sua "descoberta" de nós. [...] Não podemos esperar nos reconstituir em todas as nossas ausências, ou retificar as presenças mal concebidas que invadem a herstória pela história, mas desejamos testemunhar nossas próprias herstórias (CARBY, 1982, p. 110, tradução nossa).

Então, mesmo que as experiências de pessoas africanas sejam envoltas das opressões que atingem seus corpos diariamente, ainda assim é preciso atentar-se às movimentações de resistência a tais opressões. Uma história que só conte o lado negativo e difícil é uma história incompleta (ADICHIE, 2019). Por isso, como afirma o provérbio africano: “até que os leões contem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça”. E nesta trajetória envolvida nas his-herstórias, Beyoncé segue cantando:

<i>Being black, maybe that's the reason why</i>	<i>Ser negra, talvez seja esse o motivo</i>
<i>They always mad, yeah,</i>	<i>De eles estarem sempre incomodados, sim,</i>
<i>they always mad, yeah</i>	<i>eles estão sempre incomodados, sim</i>
<i>Been past 'em, I know that's the reason why</i>	<i>Estar acima deles, eu sei que esse é o motivo</i>
<i>They all big mad and they always have</i>	<i>De eles estarem tão incomodados, e eles sempre</i>
<i>been</i>	<i>estiveram</i>

Sempre estiveram incomodados, pois trata-se da necessidade do utamawazo europeu de controle, dominação e extermínio - da realidade, do tempo, da própria humanidade (ANI, 1994).<sup>37</sup> Estas características, intrínsecas à ontologia euro-ocidental, é a causa para todo esse incômodo e ódio por pessoas negras que Beyoncé fala. E compreendê-las é alcançar a história das culturas africanas e europeias.

---

<sup>37</sup> Definido por Marimba Ani (1994), o Utamawazo é a estrutura da cultura europeia onde o seu Asili (*locus* cultural) forja o pensamento de seus membros, bem como seus valores, normas e concepções de coletividade, civilidade, etc., de modo que organiza as relações sociais de modo hierárquico que operam as diversas possibilidades de morte/genocídio que são direcionadas ao Povo Negro e, mais abrangente, a tudo e todos/as/es que se distanciam da concepção de humanidade calcada no ser ocidental.

Sempre estiveram incomodados, pois sempre houve a tentativa de apagamento das contribuições de África para o desenvolvimento da Europa e de todo mundo enquanto civilização em vários níveis, pois é do berço originário de onde todos os conhecimentos, como matemática, ciências, medicina, tecnologia, astronomia e arquitetura surgiram. Sempre estiveram incomodados porque forjaram estes antagonismos (natureza x cultura; matriarcado x patriarcado) e nunca estiveram aptos para admitir a grandeza vinda dos/as/es pretos/as/es.

Essas contribuições civilizatórias africanas são essenciais para retirar a Europa de sua "idade das trevas" através de seus conhecimentos advindos principalmente dos Mouros, que ocuparam a Europa, ou pelas universidades de Kemet, tida como o centro de produção intelectual que recebeu inúmeros filósofos gregos - desde os pré-socráticos até mesmo Aristóteles (DOVE, 1995). George James (2016), por exemplo, vai indicar como Aristóteles roubou conhecimentos keméticos importantes, junto de Alexandre, o Grande, na sua invasão ao Kemet e o saque de suas bibliotecas, de modo que o filósofo reivindicou para si a autoria desses inúmeros conhecimentos que nunca foram seus. Não existe, nem nunca existiu uma filosofia grega, pois ela é, nada mais nada menos, que filosofia kemética roubada. O incômodo euro-ocidental branco, com tudo que é relacionado à negritude, tem suas raízes neste trajeto histórico.

## **Afrofuturismo: Um Futuro Vivo Para Pessoas Negras Vivas**

Na narrativa “a história é seu futuro”, Beyoncé apresenta os aspectos afrofuturistas em sua arte; seja na estética visual, seja em sua fala/seu canto.

O conceito de afrofuturismo surge na década de 1990 para determinar as produções artísticas que tecem futuros possíveis para pessoas negras a partir da ficção especulativa, provocativa e enunciativa, apontando para a preocupação sobre como as novas tecnologias poderiam impactar na vida das pessoas, em um mesmo movimento de retomada de saberes e tecnologias ancestrais africanos que foram apartados pela Maafa (FREITAS e MESSIAS, 2018).<sup>38</sup> Nisto, irrompe a questão: como imaginar futuros outros sendo que não há acesso à própria história e ao passado de seu povo (preto-africano), determinado pelo Ocidente e suas práticas supremacistas brancas?

Na incerteza de garantia da vida de pessoas negras, efetivada pelo genocídio e epistemicídio da população negra, tanto no tempo presente quanto mais no tempo futuro, o

---

<sup>38</sup> A ficção especulativa trata da experimentação e criação de narrativas que não necessariamente precisam ser condizentes com a realidade. Assim, não há limitações, tanto na história quanto aos próprios personagens, que podem ter características que são, humanamente, impensáveis e impossíveis.

afrofuturismo, portanto, tem o compromisso de construir outras narrativas, realidades e visões/percepções de mundo onde pessoas negras existam de maneira plena e humana desde o hoje, mas também no amanhã. Por isso é um projeto voltado para pessoas negras e suas possibilidades de tessitura de narrativas e ações a partir de um resgate de saberes e tecnologias ancestrais, que possibilitaram a resistência destes mesmos ancestrais devido ao grande desastre, e que, no tempo de hoje (o afrofuturismo), nos serve como o suspiro vital e a força motriz para vivermos o presente e construirmos o futuro. Sempre de caráter espiralar (MARTINS, 2020). A prática afrofuturista volta ao passado para viver bem o futuro.

Fábio Kabral (2019, p. 106) define o afrofuturismo enquanto o ato de “recriar o passado, transformar o presente e projetar um novo futuro através da nossa própria ótica [em uma] mescla entre mitologias e tradições africanas com narrativas de fantasia e ficção científica, com o necessário protagonismo de personagens e autores negras e negros”. Nesse sentido, as narrativas afrofuturistas englobam o protagonismo negro centrado nos interesses amefricanos, ou seja, a afrorreferência, a narrativa negra de ficção especulativa, a autoria negra e o resgate do passado africano pré-colonização. Assim,

Afrofuturismo é nos lembrar do que esquecemos. Infelizmente, ainda é comum afirmarem que a África não criou nem contribuiu com nada para o legado da humanidade; o cúmulo do absurdo é a afirmação de que os africanos deveriam agradecer aos europeus e sua escravidão perversa por saírem da “idade da pedra” (KABRAL, 2019, p. 107).

A estética afrofuturista combina o passado com o futuro, a partir de uma ótica que não seja eurocêntrica, para criar narrativas com este legado africano/amefricano (re)imaginado com sua ciência, tecnologia e cultura que são a base da civilização ocidental.<sup>39</sup> Ou seja, a tecnologia futurista se confunde com a ancestralidade e com o passado africanos/amefricanos na forja de realidades, distópicas ou utópicas, que levam em conta a centralidade e a agência de pessoas negras no presente espiralar.

Moraes Njeri (2020) diz que a Maafa é um processo irreversível e que causou às pessoas negras um rompimento com físico, mental, espiritual e cultural que não vai ser recuperado; em

---

<sup>39</sup> Historicamente, a Europa, em outros séculos, não era civilizada em questão de modos de viver em coletividade que não fossem destrutivos; ao passo que isso não significa que quaisquer outros grupos humanos fossem assim também. Remonta ao fato de que as civilizações antigas do Egito e Núbia tinham alta sofisticação, tanto em níveis políticos quanto culturais, econômicos e filosóficos. Ou seja, se a Europa é o que é, muito por causa de Kemet e por isso a necessidade de demonstrar como o processo civilizatório, se é que se pode se chamar assim, não tem sua gênese na Europa, mas sim em Kemet e no continente africano como um todo, e há estudos históricos, arqueológicos e genéticos que comprovam o nascimento civilizatório em África. Negar ou ignorar esses fatos é persistir com um projeto de apagamento de todas as conquistas e realizações que África teve em sua trajetória histórica e como contribuiu para a humanidade ser o que é hoje (NASCIMENTO, 2008).

outras palavras, nós, pessoas negras da diáspora, jamais poderemos experienciar a vida a partir de nossos próprios termos, pois fomos arrancados, à força, do nosso berço e realocados dentro de uma lógica que pressupõe o nosso extermínio e, no mínimo, a nossa desumanidade. No entanto, no devir Sankofa e afrofuturista, podemos sim tecer caminhos outros de reencontro, reumanização e luta pela existência negra.

Nesse processo de retomada de uma ancestralidade, deparamo-nos com nosso Espólio de Maafa; ou seja, proclamar que “verdadeiros rei não morrem, multiplicam-se” é, primeiro, admitir que pessoas afrodiaspóricas têm um legado rico enquanto povo, grandes civilizações e impérios foram erguidos antes mesmo do processo civilizatório europeu e que África não é, per si, um continente pobre, vazio e sem história. Segundo, é assegurar que, materialmente, esse legado nos foi retirado e vitimado de uma tentativa de apagamento e, portanto, jamais poderemos recuperar essa possibilidade de experiência completa porque a Maafa, consolidada pelo Ocidente, impôs outros fenômenos as/os/es africanas/os/es que não podem ser ignorados (GONZALEZ, 2020).

Contudo, não censura a possibilidade de reassunção ancestral, a partir de Sankofa, para a forja de alternativas futuras para pessoas negras, plenas de consciência de si e de sua glória e magnitude. Na esfera subjetiva e social/cultural, uma posição afrofuturista se esforça em “resgatar a identidade e a ancestralidade perdidas; criar um novo futuro para transformar um presente que é imposto e mudar um passado que foi negado e deturpado” (KABRAL, 2019, p. 109), e, que dê impulso para a resistência e superação dos traumas causados pelo Utamawazo ocidental. Assim, Sankofa e Afrofuturismo tornam-se a inspiração que nos leva por outros caminhos não-ocidentais, tanto no passado quanto no presente e no, ainda virtual e inalcançável, futuro.

Por esta cosmopercepção afrofuturista, *Black Parade*, como o nome da música diz – um desfile pela história negra faz parte de sua narrativa – resgata elementos importantes desde a ancestralidade africana até questões pertinentes à diáspora estadunidense e a todo mundo. A música começa com os versos:

[Verse 1]  
*I'm goin' back to the South  
I'm goin' back, back, back, back  
Where my roots ain't watered down  
Growin', growin' like a Baobab tree  
Of life on fertile ground,  
my ancestors put me on game  
Ankh charm on gold chains,  
With my Oshun energy, oh*

[Verso 1]  
Estou voltando para o Sul  
Estou voltando, voltando, voltando, voltando  
Para onde minhas raízes não foram lavadas  
Crescem, crescem como uma árvore Baobá  
Da vida em solo fértil,  
meus os ancestrais me guiam  
Amuleto Ankh em correntes de ouro  
Com minha energia de Oxum, oh

Voltar para o Sul, onde as raízes permanecem vivas, seria então voltar às origens. Beyoncé nasceu em Houston, no Texas. O sul dos Estados Unidos foi o grande comércio escravocrata da *Amérikka*, onde milhões de pessoas africanas desembarcaram após serem sequestradas e traficadas por um mercado transatlântico. Assim, voltar ontologicamente a esta região é reconhecer uma parte da história do povo afrodiaspórico e encontrar ali as forças necessárias para aprendermos a continuar sobrevivendo a esse apocalipse, além de tecer outras possibilidades que não se encerram nele. Porque, da perspectiva colonial, para que o empreendimento dominador hegemônico se efetive, é necessário escravizar um povo e, não menos importante, “destruir os seus sistemas de referência” (FANON, 1980, p. 37).

Ademais, não é somente apagar o rastro histórico-cultural, mas, sim, torná-lo algo reduutivo, exótico e simplista, sem permitir, em consequência, qualquer tipo de confronto com o colonizador, pois este se coloca em superioridade política, econômica e cultural e legitima o movimento de invasão. No processo de retomada cultural, o grupo suprimido já não desdenha daquilo que é seu e não foge de si mesmo, pois reencontra-se consigo e com sua cultura. E com a revalorização de sua própria cultura manifesta-se a luta contra as estruturas opressoras. Portanto,

[ <i>Bridge</i> ]	[Ponte]
<i>We got rhythm (We got rhythm),</i>	<b>Nós temos ritmo (temos ritmo),</b>
<i>we got pride (We got pride)</i>	<b>nós temos orgulho (temos orgulho)</b>
<i>We birth kings (We birth kings),</i>	<b>Nós geramos reis (nós geramos reis),</b>
<i>we birth tribes (We birth tribes)</i>	<b>nós geramos tribos (nós geramos tribos)</b>
<i>Holy river (Holy river),</i>	Rio sagrado (rio sagrado),
<i>holy tongue (Holy tongue)</i>	língua sagrada (língua sagrada)
<i>Speak the glory (Speak the glory),</i>	Fale sobre a glória (fale sobre a glória),
<i>feel the love (Feel the love)</i>	sinta o amor (sinta o amor) <sup>40</sup>

Sendo a Afrocentricidade e o Afrofuturismo proposições de caráter intelectual, filosófica, ontológica que “consiste na construção de uma perspectiva teórica não hegemônica radicada na experiência africana - síntese dos sistemas ontológico e epistemológico de diversos povos e culturas - e fundamentada nas civilizações clássicas africanas” (NASCIMENTO, 2008, p. 52), afirmar que pessoas negras têm, em si mesmas, o ritmo e o orgulho alude aos escritos de Nilma Lino Gomes (2019) sobre os saberes ancestrais que são carregados e atualizados constantemente pelos corpos negros, sejam eles em diáspora ou não. E tal dinâmica permite “uma intersecção de imaginação, tecnologia, futuro e libertação” (WOMACK, 2013, p. 14, tradução nossa) de modo a tecer narrativas onde pessoas negras existam plenamente no futuro

---

<sup>40</sup> Grifos dos autores.

através de uma matriz cultural negro-africana, como Beyoncé diz em “Viagem”, monólogo de *Black Is King*:

*A journey is a gift.  
Something to offer at the door  
to the rooms of your mind.  
This is how we journey, far,  
and can still always find something like  
home.  
The great kings were here long before us.  
Ancient masters of celestial lore.*

Uma jornada é um presente.  
Algo para oferecer à porta  
dos quartos de sua mente.  
**É assim que viajamos, longe,  
e ainda podemos sempre encontrar algo como  
casa.  
Os grandes reis estavam aqui muito antes de nós.  
Antigos mestres da sabedoria celestial.<sup>41</sup>**

A passagem remonta aos princípios e saberes quanto ao tempo para a experiência africana, que é interpretado de maneira distinta da qual o Ocidente constitui para si e para o restante da humanidade. A distinção trata-se da não linearidade. Se as sociedades modernas-coloniais-ocidentais compreendem a vida em uma perspectiva direcionada a um amanhã infinito e inalcançável, sendo o presente o modelo para se chegar àquele e o passado algo a ser esquecido e/ou desvalorizado, nas sociedades africanas e tradicionais a valorização se dá ao passado e ao presente. Ou seja,

Na concepção africana de tempo, as ocorrências do presente constituem, sem dúvida, base para o futuro, mas o evento atual é tido como pertencente ao presente, integrando-se ao passado. O tempo atual é constituído, portanto, de eventos presentes e passados. A esteira do tempo move-se para trás mais do que para a frente. As pessoas atentam mais para o transcorrido do que para o que poderá ocorrer. (RIBEIRO, 1996, p. 23, grifos da autora)

Assim, a vida não seria resumida em passado-presente-futuro, onde um se sobrepõe ao outro; ao contrário, a vida é cíclica e espiralar, início-meio-início, passado-presente-passado, não sendo possível pensar o seu fim, pois até mesmo a morte não é interpretada como o fim da vida (BABALOLA, 2013; MARTINS, 2002). Trata-se da dimensão de continuidade, ancestralidade, força motriz propulsora do aqui/agora/antes. O futuro é um tempo em potencial que, por não ter sido vivido ainda, não pode ser dimensionado, mas é um estar se fazendo no presente, na medida em que o futuro só se concretiza quando se presentifica. Para a ontologia africana, o tempo é algo experimentado e é na memória onde estão localizados os saberes essenciais para a tessitura e continuidade da vida; o futuro é aquilo virtual sobre o qual não temos acesso ou controle - ao contrário do que o Ocidente deseja, vive e prega. O que temos é o que já foi vivido e o presente que é voltado para esta experiência passada, não para o futuro, em vias de progresso e avanço.

Passado, presente e futuro são significativos apenas como relações em uma

---

<sup>41</sup> Grifos dos autores.

sequência linear, necessariamente unidimensional. Eles não representam três dimensões. Na concepção Africana, o tempo sagrado, cíclico, dá sentido ao tempo comum, linear. O círculo/esfera acrescenta dimensão à linha, uma vez que a envolve. A esfera é multidimensional, e é curva. O tempo sagrado não é “passado”, porque não faz parte de uma construção linear. Os ancestrais vivem no presente, e o futuro vive em nós. O tempo sagrado é eterno e, portanto, ele tem a capacidade de juntar passado, presente e futuro em um espaço de valorização suprema (ANI, 1994, p. X).

Portanto, enquanto houver memória pelos que já morreram entre aqueles que o conheceram em vida, haverá Sasa; após isso, o ser ancestral adentra o nível de *Zamani*.<sup>42</sup> Esta compreensão macro do tempo desponta no interlúdio<sup>43</sup> *The Stars (Mufasa Interlude)*, no projeto THE GIFT, na voz de Mufasa em diálogo com Simba:

<i>[James Earl Jones &amp; Bankulli]</i>	<i>[James Earl Jones &amp; Bankulli]</i>
<i>Let me tell you something my father told</i>	Deixe-me te contar uma coisa que meu pai me
<i>me</i>	contou
<i>Look at the stars</i>	Olhe para as estrelas
<i>The great kings of the past</i>	Os grandes reis do passado
<i>look down on us from those stars</i>	olham para nós daquelas estrelas
<i>So whenever you feel alone, just remember</i>	Então, quando você se sentir sozinho, apenas
<i>Those kings will always be up there to</i>	lembre-se
<i>guide you</i>	Esses reis sempre estarão lá para guiá-lo
<i>And so will I.</i>	E eu também

Olhar para cima, para as estrelas, é procurar pela sua ancestralidade e encontrar nela *Zamani* e as respostas para suas questões; é, a partir de um paradigma afrocêntrico e não linear, reescrever a sua história e a sua vida assente em conceitos negro-africanos que trazem centralidade à narrativa, ao contrário da ontologia anglo-europeia ocidental que nega a humanidade a qualquer corpo que não se encontre em semelhança ao Senhor do Ocidente.<sup>44</sup> E na simultaneidade entre *Sasa* e *Zamani*, a oralidade, a palavra dita, guardada, lembrada e ecoada é o elo que entrelaça passado/presente/passado. Isto posto, é importante voltar os sentidos para a trajetória de África, seus legados e conquistas, além de reconhecer seu papel na construção

<sup>42</sup> De acordo com Mbiti (apud RIBEIRO, 1996), sobre a classificação e hierarquização do tempo, *Sasa* e *Zamani* seriam as duas dimensões temporais significativas para a compreensão do que é o tempo para a ontologia africana. Enquanto *Sasa* corresponde ao microtempo, de grande significância para o indivíduo e alude à relação com a memória e ancestralidade, *Zamani* é o macrotempo e não se restringe ao que se compreende como passado, incluindo, assim, o presente e o futuro.

<sup>43</sup> Do latim *interludere*, “entre, intervalo”, é a costura feita entre as músicas de um álbum. Geralmente apenas instrumental, o interlúdio separa a história contada através das músicas como atos ou capítulos, anunciando a temática que virá a seguir nas próximas faixas.

<sup>44</sup> Senhor do Ocidente é um conceito criado por Aza Njeri / Viviane Moraes (2020) como um arquétipo daquele que é dono e agente que determina, a partir do grau de proximidade para consigo, a experiência da Outridade quanto às suas próprias noções de humanidade, a partir da universalidade ocidental que centraliza a experiência de Ser e Estar no homem branco, heterossexual, rico, socialmente considerado bonito. Njeri, como elucidação, usa Leonardo DiCaprio em *O Lobo de Wall Street* como exemplo do que/quem é o Senhor do Ocidente.

da/s civilidade/s, seja/m global/is, seja/m localizada/s. Mais uma vez é preciso ressaltar que sankofar nos permite a construção desse futuro/presente possível para vidas negras.

Ao versar sobre a contestação de uma estrutura ocidental-eurocêntrica que nega aos povos africanos sua historicidade e resume-os a povos sem escrita, sem organização política e econômica, sem domínio e conhecimento em matemática, medicina, astronomia, tecnologia e filosofia, etc., o que é apenas uma das maneiras de apagar o legado africano, a considerar o continente um lugar sem vida, pobre, bárbaro-selvagem. Esse movimento vai desde a falsificação de registros (JAMES, 2016), o apocalipse e desastre sofridos, até o fascínio europeu antropológico que transformava a África num lugar estático ou a autoridade dada a certos tipos de documento – neste caso, a valorização e legitimidade da escrita que subjuga a oralidade, tão manifesta em culturas africanas (ANI, 1994).

No entanto, na sacralidade do ser e no abandono da secularização e profanação ocidentais da vida, é possível encontrar a ancestralidade dentro de cada um/a/e. África re-existe dentro de cada pessoa. E, por essa razão, o monólogo “Luz” em *Black Is King* assenta a seguinte afirmação:

<i>No true king ever dies.</i>	Nenhum verdadeiro rei jamais morre.
<i>Our ancestors hold us</i>	<b>Nossos ancestrais nos seguram</b>
<i>from within our own bodies,</i>	<b>de dentro de nosso próprio corpo,</b>
<i>guiding us through our reflections.</i>	<b>guiando-nos através de nossos reflexos.</b>
<i>Light refracted.</i>	Luz refratada.

Quem vive hoje será ancestral amanhã e guiará quem permanecer na terra. Esta luz refratada, ou seja, que é interna e externa à própria pessoa, demonstra como há uma relação dialógica e próxima com essa ancestralidade. Não é algo puro e intocável, porém, não deixa de ser sacro.

Reconhecer os diferentes modos de entender e viver o tempo, a partir das cosmopercepções ontológicas africanas, é resgatar a potência ancestral que está localizada naquela sacralidade do ser e da natureza, de modo que o cuidado, a guia e a proteção estarão em todos os lugares e coisas, pois tudo faz parte do Todo e, dele, estão mais próximos os ancestrais e os Òrìṣà, protetores de quem ainda está em sua estadia terrena. E, por isso, re-existimos.

## Considerações Finais

É a consciência desse movimento desumanizador que aparece em *Bigger* quando Beyoncé canta que “somos parte de algo muito maior” [“*We're part of something way bigger*”]. Nós, pessoas negras, fazemos parte de algo maior do que nos foi dito até então; com a

Afrocentricidade, é possível descobrir essa verdade, agarrar-se a este legado africano, que foi separado, negado à diáspora e crescermos dentro de uma ontologia propriamente africana. É voltar para casa, o berço originário, África, e encontrar ali a definição de vida, Ser e Estar que é de direito de todo ser africano e que foi retirado com a Maafa (“A vida é seu direito de nascimento, eles esconderam isso nas letras miúdas”).

Logo, reaver as compreensões sobre o passado africano pré-colonial, assumindo os impérios africanos – desde Kemet, até os impérios de Mali e Kush – e a própria organização social dos inúmeros povos como uma memória ancestral de direito de pessoas negras que foi interrompida pela Maafa. Nascemos monarcas, nascemos tribos; nascemos em outras formas de experienciar a vida e o Todo e isso foi roubado de todas as pessoas negras, por conta do sequestro dos ancestrais que vieram forçados/as/es, vias de tráfico transatlântico, e foram obrigados/as/es a encontrar outras formas de manutenção dos laços com Mãe-África. E nessa relação de possibilidades de descentralizar a narrativa ocidental, emergem reações na tentativa de impossibilitar tal acontecimento, de modo a restabelecer a posição notória dada ao Ocidente que negam as pluriexistências que não se limitam a apenas um *modus operandi* de ser.

Sendo a palavra esta entidade sacra, dotada de poder e capaz de circunscrever realidades, identidades, sabedorias e a própria vida, cantar e falar sobre ancestralidade africana e amefricana, no movimento de resgate e reaproximação desta trajetória coletiva torna-se o fôlego em forma de arte para a tessitura de narrativas afrodiáspóricas pluriversais que assentam a humanidade negra em sua plenitude e existência. Assim, Beyoncé assume o papel ético-estético que sua arte pode ter, para além da dimensão contemplativa, e faz dela uma das sementes que na sua potência negra, podem germinar dentro do cada um para, enfim, colher os frutos diários no compromisso de cisão para com o Ocidente e suas amarras colonizadoras e mortíferas.

O ato de sankofar presente na obra de Beyoncé é, portanto, a retomada a estes saberes ontológicos e epistemológicos que existiram em África antes da devastação colonial; valorizá-los e aprender com os mesmos a lidar com o nosso presente, de forma a caminharmos para futuros melhores sem cometer os mesmos erros. Atrelado, o afrofuturismo se vale da arte para explorar as concepções de humanidade, desafiando as definições euro-ocidentais, ao mesmo tempo que realoca as experiências afrodiáspóricas num futuro que, até então, não as enxergava. O movimento permite que haja agência e o controle por parte das pessoas negras sobre suas próprias vidas, suas imagens, identidades e desejos; permite que haja uma posição afrocêntrica de retomada da humanidade.

A recolha das pedras factuais localizadas em nosso passado ancestral serve para a constituição de uma política afrofuturista que também irá sulear esta construção. Pois só

conhecendo o próprio passado é que será possível tecer possibilidades plenas de futuro. A restituição para com os valores afrocivilizatórios aponta para alternativas epistemológicas e ontológicas de ser num contexto de capitalismo global que têm como sua faceta obscura a colonialidade. Assim, tem por intuito, a revisar todos os âmbitos da vida de modo a tensionar todas as bases ocidentais, desde a relação com o tempo - que deixa de ser linear e passa a ser compreendida de maneira cíclica/espíralar - e com o outro, até mesmo a relação com a natureza e consigo mesmo, na prática de Ubuntu onde o coletivo forma o indivíduo.

Estas viagens através e no tempo permitem a reelaboração da relação com ele – que, neste momento, deixa de ser aquele definido pelas lógicas ocidentais lineares e produtivistas, para dar lugar a uma concepção cíclica e, no mínimo, respeitosa –, além das pazes feitas com o próprio passado. Sabe-se que a história africana não se resume ao advento da escravização moderna e que há muito o que se aprender e resgatar nele – que culmina nas possibilidades de mudanças para com o futuro.

Em vias de aproximação de toda a diáspora diante dos acometimentos provocados pela Maafa, as obras de Beyoncé, mesmo que reforcem alguns aspectos de redução da diáspora negra aos Estados Unidos da *Amérikka*, tornam-se o fôlego que é preciso para construirmos nossas próprias narrativas que sejam afrorreferenciadas em outros lugares/tempos. Afinal de contas, são elementos compartilhados com a Terra-Mãe e que são reelaborados por quem está para além do Atlântico.

Percebemos que a expressão artística é capaz de ampliar horizontes e cosmopercepções que, por vezes, a linguagem escrita/teórica não consegue dar conta – justamente por sua limitação ocidental quanto aos outros sentidos e à experimentação da vida. Assim, as artes, enquanto espaços de resistência, agência e transformação – sejam elas plásticas, visuais, musicais, sensoriais ou outras – apontam caminhos para novas construções teóricas, políticas e epistemológicas no campo do discurso e confronto com as hierarquias raciais. Na metáfora da casa representando o sistema [ocidental, colonial, racista, heteronormativo] que já está deteriorado, o que iremos fazer: reparar o sistema? Ou derrubá-lo e construir uma nova casa a partir dos entulhos? Ou vamos decidir que nem iremos construir uma casa, mas sim, uma cabana? Ou, sequer vamos construir alguma coisa?

Aqui, em *brasil*,<sup>45</sup> inúmeros são os/as/es artistas que compreendem as potências ético-estéticas localizadas neste âmbito da cultura e, portanto, tornam a arte o espaço de expressão e rompimento para com o Ocidente, e contornam-na com suas próprias definições, humanidades

---

<sup>45</sup> Escrevo o nome em minúsculo aludindo ao esforço igual de Aza Njeri (2020) em acentuar as relações de poder e morte voltadas para corpos negros aqui.

e saberes. Elza Soares (*in memoriam*), Linn da Quebrada, Jup do Bairro, Emicida, Tássia Reis, Baco Exu do Blues, Mano Brown, Edgar e muitos/as/es outros/as/es são exemplos de artistas que centralizam a experiência negra em suas obras de modo a cooperar para esse tornar-se sujeito de si, recuperando nossas humanidades.

Que a insistência em resgatar o passado, aquela ancestralidade que foi arrancada e negada a si, ao mesmo tempo em que clama pela pluriversalidade do povo negro, não se encerre. Há resistência no passado, nos ancestrais. Há sankofa! Há possibilidades de emergência imagéticas de futuros melhores. Não há morte, há a entrada no mundo dos ancestrais que serão carregados dentro de nós e servirão de força motriz para tecer outras realidades onde não veremos mais outras Ághata Félix, Jenifer Gomes, Emily Vitória, Anna Carolina, Rebeca Beatriz, Marielle Franco, outros João Pedro, Miguel da Silva, Ítalo Augusto, João Alberto, João Vitor mortos todos os dias. Seremos milhões, estaremos vivos!

## Referências bibliográficas

- ADAM, Shehata; VERCOUTTER, J. A importância da Núbia: um elo entre a África central e o Mediterrâneo. In: MOKHTAR, Gamal. *História geral da África, II: África antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras, 2019.
- ANI, Marimba. Yurugu. *An African-centered critique of European cultural thought and behavior*. Africa World Press, 1994.
- BABALOLA, Sunday Fumilola; ALOKAN, Olusegun Ayodeji. African concept of time, a socio-cultural reality in the process of change. *Journal of Education and Practice*, v. 4, n. 7, p. 143-147, 2013.
- CARBY, Hazel V. White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. In: *Empire Strikes Back*. Routledge, 1982.
- DA TRINDADE, Azoilda Loretto. *Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil*. PROPOSTA PEDAGÓGICA, p. 30, 2005.
- DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Edições Pedago, 2014.
- \_\_\_\_\_. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal. *História geral da África, II: África antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.
- DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica. *Jornal de estudos negros*, v. 28, n. 5, p. 1-26, 1998.

- \_\_\_\_\_. Uma Crítica Africano-Centrada à Lógica de Marx. *Jornal Ocidental dos Estudos Negros*, v. 19, n. 4, 1995.
- FANON, Frantz. *Racismo e cultura* (I. Pascoal, Trans.) Em Defesa Da Revolução Africana. 1980.
- FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo-as distopias do presente. *Imagofagia*, n. 17, p. 402-424, 2018.
- GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Editora Vozes, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HAMPATÉ BÁ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- JAMES, George GM. *Stolen legacy: The Egyptian origins of western philosophy*. Echo Point Books & Media, LLC, 2016.
- KABRAL, Fábio. Afrofuturismo: ensaio sobre narrativas, definições, mitologia e heroísmo. In: LIMA, Emanuel Fonseca et al. (Ed.). *Ensaio sobre racismos: pensamentos de fronteira*. Balão Editorial, 2019.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó, 2019.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: Uma introdução*. Civilização Brasileira; 2ª edição, 2020.
- MARTINS, Leda. *Performances do tempo espiralar. Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: UFMG, p. 69-92, 2002.
- MAZAMA, Ama. *A afrocentricidade como um novo paradigma*. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 111-127, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Arte & Ensaio*, n. 32, p. 123-151, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo, n. 1, 2019.
- MORAES, Aza Njeri Viviane. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. *Ítaca*, n. 36, p. 164-226, 2020.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.): *A matriz africana no mundo*. Selo Negro, 2008.
- NOBLES, Wade. *Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado*. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 277-297, 2009.

- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo, 2021.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. Editora Oduduwa, 1996.
- TORRES, Maldonado Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, v. 1, 2018.
- WOMACK, Ytasha. *Afrofuturism: The world of black sci-fi and fantasy culture*. Chicago Review Press, 2013.

# De Colonos laboriosos, gatunos e bêbados trapaceiros:

Mundos do trabalho e colonialismo em *At Home in the Transvaal* (1884), de Mary Ann

Carey-Hobson

**Evander Ruthieri da Silva**

## **Resumo:**

O artigo analisa o romance de aventura *At Home in the Transvaal* (1884), de Mary Ann Carey-Hobson, observando a fonte literária a partir de uma perspectiva teórico-metodológica que enfatiza suas relações com o mundo do trabalho e o colonialismo no sul da África nas décadas de 1870-1880. A ênfase recai sobre a idealização dos trabalhadores nas fazendas e nos campos de mineração, observando o destaque de Hobson a um tipo desejável de colono: jovial, laborioso e empreendedor, sem “vícios morais”, ao exemplo do alcoolismo ou dos jogos de azar. Além disso, estabelece distinções entre trabalhadores brancos e negros, descrevendo-os como serviçais domésticos, subservientes e afetuosamente apegados aos seus empregadores, sintomático de elementos racialistas e paternalistas na escrita literária de Hobson. Dessa forma, o romance aproxima-se dos interesses da elite colonial e do colonato branco no sul da África que, naquele contexto, visava estabelecer formas mais efetivas de controle da mão de obra e das terras de africanos negros.

Palavras-chave: História e Literatura. África do Sul. Colonialismo.

## **Abstract:**

The article analyzes Mary Ann Carey-Hobson's adventure novel *At Home in the Transvaal* (1884), observing the literary source from a theoretical-methodological perspective that emphasizes its relations with labor and colonialism in southern Africa, during the 1870s and 1880s. The analysis emphasizes the idealization of farmers and workers in the mining fields, noting Hobson's emphasis on a desirable type of settler: young, hardworking and enterprising, without “moral vices”, such as alcoholism or gambling. Furthermore, Hobson draws distinctions between white and black workers, describing them as domestic servants,

subservient and affectionately attached to their employers, symptomatic of racialist and paternalistic elements in Hobson's literary writing. In this way, the novel approaches the interests of the colonial elite and the white settlers in southern Africa, which, in that context, aimed to establish more effective ways of controlling black Africans' labor and lands.

**Keywords:** History and Literature. South Africa. Colonialism.

## Introdução

Ao longo do século XIX, a implementação do colonialismo na África promoveu uma relação direta entre práticas políticas e representações discursivas que lhe conferiam legitimidade pública, aproximando e sobrepondo condições pragmáticas de conquista com suas formas de justificação. A historiografia recente, em diálogo com os estudos africanos, tem demonstrado o modo como esses mecanismos de legitimação de políticas de exploração colonial estavam presentes no cotidiano de homens e mulheres, tanto nas metrópoles quanto nas colônias, por meio de discursos e práticas culturais voltadas à conquista de outros territórios.

Tratam-se de textos e imagens articulados à representação do continente africano, das suas sociedades e culturas, com certa frequência amparando-se em estereótipos raciais que visavam justificar a violência com base numa ideia “civilizatória” associada à exploração colonial e ao imperialismo. No campo da construção dos discursos colonialistas, a literatura, especialmente os romances de aventura ambientados em terras distantes e popularizados no último quartel do século XIX, desempenhavam um papel fundamental na construção de imaginários e paixões políticas atreladas à expansão colonial.

A partir das décadas de 1870 e 1880, as atenções voltavam-se ao sul da África, principalmente após a descoberta das minas de ouro e diamantes, o que envolveu, por parte da elite colonial e do colonato branco, uma preocupação política com o controle das terras e da mão de obra nativa, que resultou, a partir daquele momento, em um enrijecimento da legislação segregacionista. Nesse contexto, a região correspondente à República Sul-Africana (conhecida popularmente na época como Transvaal) atraiu os interesses de colonialistas britânicos, em especial por concentrar parte das áreas de mineração e por ser ponto de passagem de trabalhadores negros migrantes. Essa situação levou à polêmica anexação do Transvaal em 1877, situação que, poucos anos mais tarde, gerou conflitos entre britânicos e bôeres,<sup>46</sup> e a devolução do território no início da década de 1880.

A questão do Transvaal promoveu uma série de debates travados nos campos da política e da cultura literária. A partir disso, o artigo concentra-se no romance de aventura *At Home in the Transvaal* (1884), de Mary Ann Carey-Hobson (1832-1911), com ênfase nas representações discursivas do trabalho colonial no Transvaal, em especial, na mineração e na agricultura,

---

<sup>46</sup> Ao longo dos séculos XVIII e XIX, diversos termos eram utilizados alternadamente para denominar os descendentes de holandeses, alemães e franceses que se estabeleceram no sul da África desde o século XVII: burgher, Dutch, Dutchman, bôer (“fazendeiro”, em afrikaans), afrikaner. A partir do final do século XIX, o termo “afrikaner” passou a ganhar uma força política, para marcar a oposição aos britânicos, e também em associação a movimentos identitários. Cf. GILJOMEE, 2011, p. 256-259.

contextos laborais que a romancista associa a um quadro maior de problemas políticos e econômicos resultantes da anexação do território. A partir de seu engajamento com o colonialismo britânico, Mary Ann Carey-Hobson idealiza um modelo desejável ao colonato branco nas fazendas sul-africanas: jovem, empreendedor, de força física e moral, em oposição ao “aventureiro” que se envolve com a mineração ou com atividades criminosas, em especial o contrabando de álcool e os jogos de azar. Subjacente ao trabalho na agricultura ou na mineração, Carey-Hobson ainda reserva espaço em seu romance para os trabalhadores negros, descritos como subservientes e disciplinados, afetuosamente apegados aos seus patrões brancos, sintomático da presença de ideais paternalistas e racistas em sua escrita literária.

## Literatura e política colonial no sul da África

Nas últimas décadas do século XIX, miríades de romances ambientados nos territórios coloniais escoavam pelo mercado editorial britânico, momento em que tramas de aventura ganhavam notória popularidade. Publicados em formato folhetinesco nas revistas especializadas, em volumes produzidos a baixo custo, ou até mesmo em “edições coloniais”, os romances de aventura alcançaram o *status* de *best-sellers*, e, no processo, contribuíam para a formação das atitudes e afetos de parte de seu público, em especial diante da expansão colonial em África. Esses romances estavam associados à construção do que Valentin Mudimbe (1998) designou de “biblioteca colonial”, ou seja, um conjunto de enunciados discursivos acerca da África e das sociedades africanas, reiteradamente embasados em referenciais eurocêntricos e colonialistas que inviabilizam uma leitura plural e intercultural do mundo. Ao lado de outros textos e imagens produzidos por europeus no período em questão, os romances de aventura também atuavam na conformação de estereótipos raciais, fixando assim a construção ideológica de alteridades em situações coloniais (BHABHA, 2013, p. 117-118), de modo a reduzir, essencializar e naturalizar diferenças (HALL, 2016, p. 191).

Essas narrativas frequentemente apresentavam descrições do interior do continente africano ancoradas em exotismo, descrevendo-o como repleto de animais selvagens e riscos inevitáveis que garantiam vivências aventurosas e desenfreadas. Tingidos pelas marcas de preconceitos e teorias raciais, tais obras literárias narravam as ameaças representadas pelas chamadas “raças inferiores”, descrevendo nativos perigosos e incompreensíveis, naturalmente movidos à violência e ao extermínio, traduzindo suas formas de resistência como atos de agressividade descomedida e autodestrutiva. Ou, por outro lado, evocavam o que seus autores entendiam ser o “fardo do homem branco”, como denominou o poeta Rudyard Kipling

no final do século XIX: a crença na missão civilizadora dos homens europeus, a necessidade de civilizar e subjugar as outras raças, em nome de práticas políticas coloniais vistas e descritas naquele momento, pelos seus articulistas, como justas e benevolentes.

A proliferação da literatura aventuresca ocorreu em associação ao recrudescimento do colonialismo na segunda metade do século XIX, e desencadeou uma nova semântica em torno da ideia de aventura e da figura do aventureiro. Até o século XVIII, o aventureiro era visto como um personagem nas margens da legalidade, um criminoso ou usurpador estigmatizado, que evocava certa aura de errância, mas que se acomodava adequadamente ao espaço europeu: heróis românticos, ladinos e quixotescos, famosos por suas aventuras amorosas. Contudo, o aventureiro que domina a ficção na segunda metade do século XIX tornava-se capaz de romper com o espaço europeu e, longe de ser um intruso no espaço cotidiano, se torna uma figura de partida, cuja representação evocava a idealização de distâncias geográficas e a possibilidade da conquista territorial. Segundo Sylvain Venayre, a redefinição de aventura trouxe consigo uma série de valores difundidos na época: a exaltação do individualismo e da iniciativa individual; a valorização da conquista e do risco mortal, visto como um meio de viver intensamente; e a virilização da aventura, na medida em que esta era entendida como “um meio de se tornar homem, e um homem vigoroso” (VENAYRE, 2001, p. 93-112).

A fórmula adotada por muitos destes romances aventurescos publicados entre as décadas de 1870 e 1890 pululava de episódios de risco e perigo, missões secretas e perseguições implacáveis, cenas de batalhas, caçadas e campanhas militares. Os protagonistas, geralmente adolescentes ou homens jovens, eram retratados como corajosos e bravos, intrépidos e engenhosos; suas ações heroicas importavam muito mais do que o desenvolvimento moral ou intelectual do personagem. As motivações que os levavam à África variavam, mas em geral, estavam relacionadas a questões militares, ao comércio ou à exploração das riquezas minerais (RICHARDS 1989. p. 75-79). Essas ficções cingiam o “mito energizante do Imperialismo britânico. Elas eram, coletivamente, a história que a Inglaterra contava a si mesma quando ia dormir à noite; e, na forma de sonhos, elas recarregavam a vontade britânica com a energia para ir ao mundo explorar, conquistar e dominar” (GREEN, 1979, p. 3). Considerado no período como um gênero literário voltado a um público leitor masculino, os romances de aventura igualmente idealizavam perfis de virilidade em situação colonial, demarcando características como a bravura e a coragem, a força física e o destemor, a homosociabilidade e a camaradagem masculina, o gosto pela ação, o morrer e matar em nome da glória ou pela manutenção do Império.

O crescimento do mercado editorial, o desenvolvimento de novas técnicas de impressão, o barateamento dos custos e das taxas sobre impressos, a publicidade na imprensa periódica e a expansão dos índices de letramento garantiram que, ao final do século, romances e revistas literárias se tornassem cada vez mais acessíveis ao público leitor. Estes romances aventureiros foram popularizados tanto em tomos quanto nos impressos periódicos especializados, ao exemplo da revista *Boy's Own Magazine*, fundada em 1855 e voltada para jovens oriundos das elites e das classes médias. Os contos publicados na revista apontavam para um dos elementos centrais na ficção aventureira do período: a ideia de que a leitura e a literatura seriam capazes de formar homens comprometidos com a expansão do colonialismo e a ideia da Inglaterra enquanto agente civilizador. As revistas literárias evocavam um clima de otimismo colonial, apresentando peripécias arriscadas, nas quais jovens e heroicos protagonistas destilavam atos de bravura e coragem. O período em questão assistiu a uma proliferação dessas revistas literárias, ao exemplo da *Boys of England*, *Young Men of Great Britain*, *Union Jack*, *Boys of Our Empire*, entre dezenas de outros títulos impressos em milhares de cópias, e que articulavam uma relação direta entre literatura, virilidade e a soberania britânica no domínio de outros territórios (BOYD, 2003, p. 28).

Segundo Anne McClintock, essas produções literárias se entrelaçavam às ansiedades sociais e políticas de seus produtores e de parte do seu público leitor nas metrópoles. A literatura aventureira estava diretamente vinculada ao projeto do colonialismo, marcado pelo reordenamento do trabalho colonial, por esforços constantes de controle e exploração da mão de obra africana negra e de fontes de matéria prima, mas também por instâncias de conflito, negociação e resistências a esses processos. Em suma, o colonialismo europeu “foi, desde o começo, um encontro violento com hierarquias preexistentes de poder que tomou forma não como um desdobramento de seu próprio destino, mas como interferência oportunista e desordenada com outros regimes de poder”. Desta forma, o colonialismo resultou de uma rede intrincada de processos e encontros com “formas alternativas de autoridade, conhecimento e poder” (MCCLINTOCK, 2010, p. 21-38), os quais também promoveram “processos de mutação cultural e inquieta (des)continuidade que ultrapassam o discurso racial e evitam a captura por seus agentes” (GILROY, 2001, p. 35) – enfim, uma situação histórica contestada, em conflito, mesmo que em um contexto de fortes hierarquias e desigualdades de poder político.

Parte significativa da literatura aventureira produzida no período estava ambientada nos territórios sul-africanos, que atraíram os olhares de articulistas das práticas políticas coloniais a partir das décadas de 1860 e 1870, momento de descobertas das jazidas de ouro e diamantes, o que promoveu conflitos e reordenamentos geopolíticos em consequência da expansão

econômico-territorial, além de um esforço, por parte do colonato branco e da administração colonial, em controlar as terras e a mão de obra africana. Nas últimas décadas do século XIX, e início do século XX, essas ações coloniais levaram ao enrijecimento da legislação segregacionista, com o objetivo de expropriar sul-africanos negros de suas terras ancestrais e compor uma massa de mão de obra semiproletarizada. Até 1910, a região, dividida entre as colônias britânicas do Cabo e de Natal, os territórios de linhagens e chefias africanas (ao exemplo do Reino Zulu), e as repúblicas bôeres do Transvaal (República Sul-Africana, *Zuid-Afrikaansche Republiek*) e o Estado Livre de Orange, atraiu os interesses do público leitor devido às iniciativas e resistências africanas diante do avanço do colonialismo, em especial os Zulus na década de 1870, e pelas campanhas políticas que visavam a formação da unidade política no território sul-africano, por meio do estabelecimento de uma confederação administrada pelo Império Britânico. Essas campanhas, promovidas pelo secretariado colonial britânico, resultaram na malfadada anexação do Transvaal em 1877, a qual foi posteriormente revogada após a guerra sul-africana de 1880-1881, que contrapôs as forças britânicas aos bôeres transvaalenses contrários à anexação territorial.

De acordo com o historiador Ngwabi Bhebe, o expansionismo da república do Transvaal entre os anos de 1860 e 1870 deparou-se com as resistências de chefias e linhagens africanas, em especial dos Bapedi, povos de língua e cultura Sotho, na época liderados por Sekhukhune. Em maio de 1876, o governo do Transvaal, com o auxílio de regimentos de guerreiros Swazi, entrou em guerra com os Bapedi, ação que levou a resultados catastróficos para os bôeres e no endividamento da república bôer. O caos administrativo e a derrota pelos Bapedi facilitaram o projeto anexacionista levado a cabo por Theophilus Shepstone, um administrador colonial em Natal, no início de 1877. A anexação do Transvaal também estava vinculada a outros fatores, mormente o esforço dos britânicos para liberar a mão de obra africana que, na república bôer, havia sido bloqueada pelas leis de passes estabelecidas entre 1873 e 1874, a fim de que “ela pudesse afluir livremente às minas de diamantes e aos canteiros de construção da estrada de ferro na colônia do Cabo” (BHEBE, 2010, p. 196). Até então, o governo transvaalense esforçava-se em obstruir a livre circulação da mão de obra africana, permitindo que os especuladores imobiliários, tanto britânicos quanto bôeres, vivessem dos alugueis pagos pelos meeiros africanos instalados em suas terras, e que tinham pouco interesse em vender os seus serviços aos proprietários das minas ou outros empregadores brancos.

Além do esforço pelo controle dos fluxos migratórios de mão de obra africana, a administração colonial britânica tinha conhecimento de que o território transvaalense detinha importantes jazidas minerais, tornando-se talvez a região mais rica da África do Sul. Por

extensão, a república, que não tinha acesso direto ao mar, ameaçava a construção de uma estrada de ferro até a Baía de Delagoa (atual Baía de Maputo, em Moçambique), o que a deixaria independente dos portos comerciais britânicos, especialmente na Colônia de Natal. Do ponto de vista do secretariado colonial britânico, a anexação do Transvaal também deixaria o Estado Livre de Orange sem muitas opções, exceto aceitar acordos políticos e comerciais com a esfera de influência política britânica.

A anexação do Transvaal por Shepstone ocorreu em abril de 1877, e foi relativamente simples, já que a república rumava à bancarrota em decorrência dos conflitos contra os Bapedi, e também porque seu presidente, Thomas François Burghers, era particularmente impopular. Entretanto, a administração colonial não foi capaz de conciliar os interesses bôeres, cuja elite política resistia à anexação por meios pacíficos, sobretudo pelo envio de delegações à Londres. Em dezembro de 1880, os bôeres declararam unilateralmente a independência do Transvaal, em um governo provisório dirigido pelo triunvirato formado por Paul Kruger, Piet Joubert e M. W. Pretorius. A recusa britânica em reconhecer a administração do Transvaal levou à mobilização armada dos bôeres e à eclosão da guerra sul-africana no final de 1880 (BHEBE, 2010, p. 204-208).

Diversos centros urbanos do Transvaal, ao exemplo da capital, Pretoria, de Potchefstroom, Standerton e Wakkerstroom, foram cercados pelas tropas bôeres, enquanto soldados britânicos, com auxílio de voluntários civis, resistiam aos avanços inimigos. Outras regiões, tais como Rustenburg, Lydenburg e Marabastad, permaneceram neutras. Os bôeres insurgentes foram incapazes de capturar quaisquer das cidades sitiadas, mas derrotaram as forças coloniais britânicas na batalha de Majuba Hill, em fevereiro de 1881. Diante daquele quadro, no mês seguinte, o novo governador de Natal, Evelyn Wood, assinou um armistício com as lideranças bôeres. A independência do Transvaal foi reconhecida, porém submetida à suzerania britânica. Do ponto de vista do colonato britânico no Transvaal, que viam seus direitos políticos e vantagens econômicas ameaçadas pela restituição aos bôeres, a assinatura do armistício representava uma grande traição engendrada pelo governo britânico, na época encabeçado pelo primeiro-ministro William Gladstone, cuja política liberal visava manter os territórios já conquistados, e não necessariamente expandir (LABAND, 2004).

## **Sobre colonos laboriosos, aventureiros e trapaceiros**

A guerra sul-africana de 1880-1881, que intensificou a polarização entre britânicos e bôeres na disputa pelo Transvaal, serviu de inspiração para diversos literatos da época, tais

como H. Rider Haggard e Bertram Mitford, os quais produziram romances aventureiros ambientados durante os conflitos. Com efeito, embora a literatura de aventura fosse considerada, no período, como um campo exclusivamente masculino (SHOWALTER, 1993), algumas escritoras inseriram-se nesse gênero literário, ao exemplo de Mary Ann Carey-Hobson. As informações concernentes à trajetória de Carey-Hobson são, até o momento, escassas: sabe-se que nasceu em Londres, em 1832, mas migrou com sua família para a Colônia do Cabo na década 1840, estabelecendo-se, mais tarde, na região oriental do Cabo, e no distrito de Graaf-Reinet. Sua família possivelmente fazia parte das primeiras gerações de imigrantes que partiram ao sul da África após a anexação da Colônia do Cabo pelos britânicos, nas décadas iniciais do século XIX. Com base na sua experiência pessoal, publicou uma série de romances de aventura ambientados naquela região, tais como *The Farm in the Karoo* (1883), *The Wood-Cutters of Perie Bush* (1889) e *Leila, or, Slave or no Slave* (1893).

A análise da produção literária de Mary Ann Carey-Hobson, a partir de pressupostos teórico-metodológicos inspirados na história social da cultura e nos estudos africanos, concentra-se na fonte literária. Uma análise atenta ao lugar dos textos revela que são parte integrante dos atores sociais, em especial, em seu papel de construir sentidos e significados às relações sociais ou de poder (HALL, 2016). E, no caso em questão, demonstram o seu lugar “nos discursos de uma cultura colonial” (BHABHA, 2013, p. 118). A problematização da escrita literária de Carey-Hobson, com ênfase na constituição de discursos acerca dos mundos do trabalho colonial, articula-se a um esforço de compreensão do papel da imaginação literária na construção dos sistemas coloniais, em interlocução, “segundo as circunstâncias, aos diversos aspectos políticos, jurídicos e administrativos” (BALANDIER, 1993, p. 109).

Os romances de Hobson, produzidos a partir de certa perspectiva autobiográfica e de suas vivências no interior sul-africano, demarcavam a ação de homens e mulheres – africanos, britânicos e bôeres – no processo de expansão econômico-territorial. Na dedicatória de *The Farm in the Karoo* a autora deixa explícita as conexões coloniais: “dedicado aos meninos da Inglaterra e aqueles do ‘Cabo’ e especialmente aqueles que se reconhecerão enquanto parte ativa de muitas das aventuras e incidentes aqui descritos”. Hobson admitia, no prefácio, que tratava de um “momento em que a África do Sul atrai muita atenção”, e que, portanto, seus relatos poderiam interessar aos que “tem amigos e familiares entre os colonos do Cabo, ou que talvez esperem um dia encontrar uma vida de aventuras entre serpentes, elefantes, tigres e babuínos do grande continente, o qual atraiu tantos exploradores e se tornou o lar para tantos espíritos jovens e ardentes” (HOBSON, 1883, s.p.). As relações entre aventura e política colonial ficavam demarcadas na dedicatória e no prefácio, associando ainda a ocupação do sul

da África à ação de homens “jovens e ardentes”, contrapostos a uma natureza idealizada como selvagem, ainda que repleta de oportunidades de enriquecimento.

Por volta do mesmo período, Hobson publicou *At Home in the Transvaal* (1884), no qual narra o cotidiano de homens e mulheres envolvidos na agricultura e na exploração de minérios preciosos no Transvaal pós-1877, contrapostos às transformações políticas do período. Assim, na segunda parte do romance, a romancista relata a guerra sul-africana e a devolução do Transvaal aos bôeres a partir dos sentimentos e sensibilidades de seus personagens, que são, em geral, pequenos agricultores, trabalhadores das minas de diamantes e colonos que, sem muitos recursos financeiros, deixam a Inglaterra para tentar a sorte na África do Sul. Em linhas gerais, Hobson parece delinear características que definiriam o colono desejável para o sul da África: homens e mulheres jovens, brancos, laboriosos e perseverantes, dedicados sobretudo à agricultura e sem vícios morais. Paralelamente, a romancista elenca uma miríade de antagonistas ao longo da trama, especialmente homens de moralidade questionável, bêbados arruaceiros e criminosos, indivíduos traiçoeiros que não hesitam em explorar as fraquezas e fragilidades dos colonos nas minas do Transvaal.

No centro da narrativa literária, estavam subjacentes as transformações sociais, políticas e econômicas do período. Pela ênfase nos relatos do cotidiano transvaalense, Hobson retrata um momento de transição entre uma economia predominantemente agrária e a difusão do capitalismo industrial no sul da África, em decorrência das descobertas de ouro e diamantes, principalmente ao norte do rio Vaal, nos distritos de Zoutpansberg e Lydenburg, entre as décadas de 1870 e 1880. Nesse período, a região de Witwatersrand tornou-se o epicentro das transformações econômicas, atraindo milhares de trabalhadores migrantes e companhias de mineração interessadas na aquisição de terras e na exploração do trabalho, circunstâncias que promoveram o crescimento de centros urbanos nas imediações dos campos de mineração, ao exemplo de Joanesburgo.

A região tornou-se o ponto de destino de muitos operários negros oriundos do sul de Moçambique e do interior da Colônia do Cabo e de Natal (HARRIES, 1994), além de indivíduos engajados na prestação de serviços, tais como no ramo dos transportes e no comércio. Segundo Charles Van Onselen, o cotidiano do trabalho na região de Witwatersrand era marcado por tensões, conflitos entre interesses dos empregadores e dos mineiros, e contradições sociais: por um lado, uma política de controle social voltada à disciplinarização dos trabalhadores, mas, por outro lado, a tolerância com certas práticas sociais, tais como o consumo de álcool ou a prostituição, que, do ponto de vista dos randlords, os “magnatas da

mineração”, garantiriam a dependência e a permanência prolongada dos operários nas regiões de mineração (VAN ONSELEN, 2001, p. 5-7).

Ao lado das questões sociais e econômicas, Carey-Hobson dedica parte significativa de *At Home in the Transvaal* para tratar dos conflitos políticos, em especial, entre bôeres e britânicos pelo domínio do Transvaal. Destarte, no prefácio ao seu romance, Carey-Hobson já apresenta aos seus leitores algumas chaves de leitura de sua obra, baseadas em seus posicionamentos políticos quanto à anexação do território do Transvaal. Na primeira edição, publicada em 1884, afirmava que “a anexação havia sido ruim, pois foi prematura”, mas o que acreditava ser pior, “em comum com todos os colonos sul-africanos da raça britânica”, foi “o retrocesso, realizado da forma como foi após duas derrotas desastrosas” (HOBSON, 1896, p. V), referindo-se à devolução do território transvaalense aos bôeres.

Contudo, observando retrospectivamente, em seus comentários na segunda edição do romance, a romancista denota que, “com a maravilhosa descoberta de ouro em Witwatersrand, o subsequente desenvolvimento da indústria mineradora, e o rápido crescimento de Joanesburgo”, o governo transvaalense “enriquecera por meio dos impostos derivados do trabalho das minas, majoritariamente por uma comunidade anglófona”, enquanto que “muitos dos fazendeiros bôeres”, isentos dessas taxas, enriqueceram ao vender terras “originalmente apropriadas dos nativos”. Assim, contrapondo à exploração das minas e as atividades agrícolas, Hobson afirma que seu principal objetivo era demonstrar que “nem todos os bôeres são iguais”: embora alguns deles fossem “ignorantes, fanáticos e cruéis”, outros seriam “bravos, virtuosos e patriotas tementes a Deus” (HOBSON, 1896, p. V-VI).

Em decorrência da polarização entre britânicos e bôeres na disputa pela supremacia política e cultural nos territórios sul-africanos, diversos romancistas alinhavados aos interesses coloniais reforçavam uma série de características negativas vinculadas aos descendentes de holandeses, alemães e franceses que se estabeleceram na África Austral desde o século XVII. Estes estereótipos encontravam-se enraizados em ideias de degenerescência racial e declínio moral, e foram gradativamente reforçados no contexto da guerra de 1880-1881, com o intento de destacar o papel do colonizador britânico enquanto parte de uma “raça” sóbria e laboriosa, cujo caráter nacional havia conquistado o direito de governar outros povos ou “raças inferiores”. Sobretudo na imaginação literária do período, o veredicto britânico reforçava duplamente a dimensão negativa sobre os bôeres, pois: 1) tratavam-se de descendentes de europeus que haviam abandonado as supostas qualidades que os tornavam superiores e aptos a controlar terras e populações no sul da África; 2) a permanência prolongada na região resultara na incorporação

da violência primitiva e de comportamentos “selvagens” comumente atribuídos na época aos africanos negros (LEE, 1999).

*At Home in the Transvaal* visa retratar os bôeres transvaalenses como indivíduos valorosos e respeitáveis, fortemente apegados à terra, às tradições e costumes inerentes ao modo de vida nas fronteiras. Assim, ao longo da trama, Carey-Hobson apresenta a jovem Johanna van Arde, uma “bela garota do tipo moreno – cabelo negro feito piche, e em profusão imensa; os olhos de um castanho intenso, com um olhar onírico neles, feito os de um avestruz ou uma gazela” (HOBSON, 1896, p. 311); e Gertruida de Villiers, uma rica bôer do Cabo, “de grande beleza”, com uma “pele macia e delicada, e olhos grandes e escuros e vagantes”, uma profusão “de cabelo preto e lustroso como a plumagem de um corvo”, “figura graciosa” porém embebida na “indolência herdada de gerações passadas de antepassados escravocratas” (HOBSON, 1896, p. 412). Ou, ainda, o bravo soldado bôer Jacobus de Smidt que, além de traços cavalheirescos, reluta em se juntar à causa separatista no momento de eclosão de guerra, afirmando que “tenho muitos amigos ingleses, e sinto que eu preferiria permanecer como estamos a ter todas essas diferenças por terra” (HOBSON, 1896, p. 300). A romancista não ignora o aspecto negativo associado na época a parte dos bôeres transvaalenses, sobretudo em situação de conflito, tampouco seus antagonismos com africanos negros, mas demonstra a existência de outros homens e mulheres bôeres, capazes de conviver de forma mais harmoniosa com o colonato britânico na região.

Ao tratar sobre o pequeno colono britânico ou o trabalhador das minas de diamantes, Hobson delineia perfis baseados em tentativas de sucesso econômico ou derrota financeira. Na primeira parte do romance, por exemplo, a romancista narra as sagas de John Ford e Edward Graham, dois homens britânicos sem muitos recursos, que decidem apostar na sorte, deixar a Inglaterra e partir para o interior do Transvaal, onde adquirem uma pequena fazenda em Welgelen, voltada à pecuária. A despeito dos percalços, Graham encontra a felicidade conjugal, após casar-se com a jovem Fanny Smith, e perseverar nos cuidados da fazenda: “seus rebanhos estavam bem cuidados; suas terras eram bem trabalhadas, ao máximo que ele era capaz de cultivá-las e cercá-las com boas muralhas de pedra; e sua fazenda estava muito desenvolvida pelas diversas represas e diques que ele construiu em vários lugares”. Para Graham, a jornada rumo ao Transvaal representava não apenas uma oportunidade de ascensão social e econômica, mas também de liberdade das restrições sociais e morais dos centros urbanos, muito mais adequada à sua “natureza ativa e energética” (HOBSON, 1896, p. 245). Na visão de Hobson, esse pequeno herói era representativo de uma classe de indivíduos que conjugavam características morais e físicas necessárias aos empreendimentos coloniais, sobretudo no capital

agrário, interpretado pela letrada como uma aposta essencial no desenvolvimento econômico do Transvaal.

Adicionalmente, Carey-Hobson idealiza as fazendas transvaalenses como espaços ausentes de conflitos, nos quais a felicidade dos pequenos colonos encontra-se alinhada a relações paternais e afetuosas com outros fazendeiros brancos, ou mesmo com seus empregados negros. Nesse sentido, a ênfase recai sobre Brandon Carr, um colono britânico bem sucedido, que rapidamente forma laços de amizade com o recém-chegado Edward Graham, aconselhando-o em assuntos cotidianos voltados ao cuidado da fazenda e ao mercado especulativo de terras. Deste cenário idílico, de relações sociais idealizadas e harmônicas, Brandon Carr conclui que

eu não sei se tenho muito o que reclamar, no final das contas; pois tenho tudo o que gosto – isto é, uma quantidade generosa de caça e tiro, o suficiente para satisfazer a minha consciência de modo a não levar uma vida totalmente ociosa, e muitos livros e jornais para os momentos de lazer (HOBSON, 1896, p. 68).

O mesmo não se aplicaria ao desafortunado John Ford. Logo após chegar ao Transvaal, o jovem colono envolve-se com Jim Burstin e Tom Long, dois sujeitos metidos com “apostas, bebidas e brigas” (HOBSON, 1896, p. 20), degradados “pela prática de todo o tipo de vício” (HOBSON, 1896, p. 40), e que imediatamente passam a abusar da índole de Ford. O colono inexperiente, um “homem astuto e trabalhador das classes laboriosas” (HOBSON, 1896, p. 111), é convencido pelos dois gatunos a envolver-se em negócios de qualidade duvidosa nos campos de mineração, incluindo esquemas de apostas que visavam extorquir dinheiro de outros mineradores. Por meio desses personagens, Hobson caracteriza os tipos sociais que se envolveram com a exploração de minérios na região das montanhas Lebombo, “homens que em seus lugares nas colônias mais antigas raramente pensavam em botar suas mãos sobre algo para benefício próprio, e aqui trabalhavam feito marujos, tamanha era a fascinação de encontrar metal precioso” (HOBSON, 1896, p. 55). O rand era descrito pela romancista como um lugar de oportunidades de enriquecimento rápido, porém com resultados catastróficos, levando os mineiros frequentemente ao alcoolismo e aos jogos de azar, às brigas violentas pelo controle dos diamantes, ao sofrimento físico e mental e à morte. A vida nos campos de diamantes apresentou à John Ford a “tentação do mal” (HOBSON, 1896, p. 218), sobretudo pelo alcoolismo, que eventualmente o leva à morte após passar pouco mais de dois anos na colônia do Transvaal.

No universo ideológico compartilhado por Mary Ann Carey-Hobson em *At Home in the Transvaal*, o consumo do álcool pelos trabalhadores nas minas de ouro e diamantes era visto

não apenas como um vício moral, capaz de degradar fisicamente os indivíduos, mas também a partir de uma relação direta entre ociosidade e criminalidade, para estabelecer uma distinção clara entre as “classes laboriosas” e as “classes perigosas”. Diferentemente das fazendas transvaalenses, onde predominam relações harmoniosas entre colonos e empregados, Carey-Hobson imagina os campos de mineração como espaços de conflitos e tensões sociais, muitos dos quais relacionados ao consumo de álcool e aos jogos de azar: após encontrar um mineiro suicida com seus bolsos cheios de diamantes, os pilantras Jim Burstin e Tom Long confrontam-se pela posse das pedras preciosas, levando à morte de Jim e à prisão de Tom, pelos crimes homicídio e “práticas fraudulentas e terríveis contravenções em Leydenburg” (HOBSON, 1896, p. 140).

São esses personagens, ao exemplo de Tom Long e Jim Burstin, que representam, na trama de Mary Ann Carey Hobson, o tipo de “aventureiro”. Homens que, sem lugar social nas suas pátrias de origem, se lançam à prospecção de diamantes e atividades ilícitas no sul da África, explorando outros colonos por meio de trapagens ou induzindo-os aos “vícios morais” do alcoolismo e dos jogos de azar. Dessa forma, a romancista caracteriza Tom Long como “um homem educado”, possuidor de um “espírito de imprudência, degradado pela prática de todo tipo de vício que aparecia no seu caminho”, um “temerário turbulento” (HOBSON, 1896, p. 40), forçado a fugir da Inglaterra para o Transvaal após cometer “algum crime hediondo que o fez se tornar um fora-da-lei em seu país”: deserdado pela sua família por se envolver com “apostadores, fura-greves e outros sujeitos de má-reputação” (HOBSON, 1896, p. 42), Tom Long acaba perdendo todo o dinheiro que tinha em apostas, e se envolve em uma discussão física que termina com a morte de seu comparsa, Jim Burstin. Na visão de Hobson, é esse o tipo de homem a ser encontrado nos campos de mineração: gatunos trapaceiros e de moral dúbia, aptos a explorar a ingenuidade de colonos recém-chegados.

Assim, por meio do desafortunado John Ford, Hobson demonstra, desde as páginas iniciais de seu romance, os percursos de um homem trabalhador, porém ingênuo, que parte ao Transvaal diante das oportunidades vinculadas à agricultura, mas, por envolver-se com más companhias, encanta-se com a possibilidade de enriquecimento fácil nas riquezas minerais. Simultaneamente, em personagens como Jim Burstin e Tom Long, Hobson questiona os caminhos trilhados por indivíduos que, na busca de construir seu próprio monopólio, envolvem-se com vícios morais e atividades criminosas. Dessa forma, “é inescapável a menção às alterações político-sociais que ocorreram a partir da descoberta de riquezas minerais ao longo da segunda metade do século XIX”, e que, além de acelerar os processos de industrialização e modernização, gerou o “acirramento das tensões entre os dois grupos colonizadores, ingleses e

*afrikaners* [bôeres]” (GOMES, 2010, p. 25). Interpretando a situação à luz dos posicionamentos de Hobson no prólogo do romance, é possível pensar em conexões entre os avanços da mineração e da industrialização, que, para a letrada, não ofereciam nenhuma garantia de sucesso financeiro aos trabalhadores britânicos, e a intensificação das animosidades com os bôeres e, posteriormente, com o governo transvaalense.

Nesse ponto, a romancista apresenta um quadro político em torno da anexação do Transvaal, bem como os benefícios de sua inserção na esfera de influência colonial britânica. A anexação garantiria a proteção dos transvaalenses diante do crescimento de seus vizinhos Zulus, liderados pelo *inkosi* Cetshwayo kaMpande, e que, segundo Hobson, haviam cultivado um “espírito de rebelião contra o domínio holandês [bôer]” (HOBSON, 1896, p. 256). Sabe-se que, as animosidades entre o governo do Transvaal e o centro de poder Zulu haviam se acirrado entre 1878 e 1879, sobretudo com a invasão das fronteiras Zulus, na região do rio Buffalo, por fazendeiros transvaalenses, resultando em litígios territoriais, na ocupação de terras e taxaço adicional sobre a população nativa. Após a anexação do Transvaal, a administração colonial britânica optou pela defesa dos interesses do colonato bôer, circunstância que levou à chamada guerra Anglo-Zulu em 1879 (CHANAIWA, 2010, p. 226). Do ponto de vista da romancista, contudo, as ações Zulus eram atribuídas ao “espírito de rebelião”, justificando também a anexação britânica do Transvaal como uma medida protecionista diante das “grandes massas de tribos nos arredores” (HOBSON, 1896, p. 256). Hobson assume uma tonalidade semelhante ao caracterizar Sekhukhune e seus guerreiros Bapedi, caracterizados como “selvagens” bem armados, aptos não apenas a “resistir à opressão de qualquer forma” como também “vingar-se daqueles que covardemente escravizaram suas crianças e jovens” (HOBSON, 1895, p. 255).

Embora vista pela letrada como “animada pelos melhores motivos”, a anexação foi feita de forma demasiadamente apressada, “sem o cuidado de levar em consideração as vozes do povo”. O clima de caos administrativo e falência financeira que seguiu às operações realizadas contra os Bapedi teriam levado a elite política do Transvaal a um estado de “confusão e perigo”, e, como resultado, aceitaram a anexação diante da possibilidade de investimentos ingleses que revigorassem a economia local e as “instituições civis”. Os grupos revoltosos que, a partir de 1880, “clamavam por independência” representavam, na perspectiva de Hobson, um coletivo de “agitadores inescrupulosos” (HOBSON, 1896, p. 257), descontentes com o governo coloniais britânicos e fortemente apegados às suas instituições políticas locais. Estes representariam “não a melhor classe de holandeses”, mas sim “os ignorantes, inconciliáveis e retrógrados bôeres, que não conseguem compreender as vantagens que teriam por serem súditos ingleses” (HOBSON, 1896, p. 266).

A convivência entre fazendeiros bôeres e colonos britânicos, tal qual idealizada ao longo do romance de Hobson, é fraturada com a eclosão da guerra sul-africana de 1880-1881, opondo, mesmo que de forma relutante, antigas amizades e deixando em evidência o caráter mais violento de parte dos homens bôeres, sobretudo no tratamento delegado aos africanos. Nesse momento da trama, Hobson atenta-se de forma mais incisiva nos antagonismos políticos entre britânicos e bôeres, com ênfase nas consequências imediatas para o colonato britânico instalado no Transvaal. Alguns personagens despontam nesse momento da trama, tal qual o comandante Nicholas, um bôer autoritário e vilanesco, “provocando guerra como um pretexto para roubar e causar violência” (HOBSON, 1896, p. 427). Simultaneamente, Carey-Hobson demarca a existência de traços cavalheirescos entre alguns bôeres, ao exemplo do soldado Jacobus de Smidt, mobilizando uma linguagem de gênero e virilidade para demonstrar que nem todos os bôeres eram degenerados – alguns, relutantes a unir-se à causa separatista, eram apresentados como bravos e valorosos capazes de manter relações amistosas com os colonos britânicos no Transvaal.

## **A “pobre e velha Trijne” e o “pequeno Yacob”: os trabalhadores negros**

A partir da aproximação entre bôeres virtuosos e fazendeiros ingleses laboriosos e produtivos, Hobson parece idealizar a formação da sociedade colonial dirigida por uma elite branca, mas ancorada sobre a exploração da mão de obra de africanos negros. Sabe-se que essa era uma preocupação compartilhada por parte da elite colonial e do colonato branco no sul da África que, nas últimas décadas do século XIX, promoveu uma série de medidas que visavam controlar e explorar a mão de obra africana, em especial nos campos de mineração ou nas fazendas. Percebe-se, destarte, uma distinção notável entre os trabalhadores brancos e negros na escrita literária de Carey-Hobson: enquanto os colonos brancos (tanto britânicos quanto bôeres) destacam-se por seu empreendedorismo e força de vontade, os trabalhadores negros são descritos como obedientes e subservientes exemplos do que se denominava na época de “bons selvagens”, isto é, de africanos negros em processo de assimilação pela sociedade colonial, e, portanto, coniventes com a autoridade da elite branca.

Na primeira metade do romance, Carey-Hobson apresenta seus leitores à Trijne, uma idosa Khoekhoen empregada na fazenda de Brandon Carr, próspero colono britânico no Transvaal. Logo de início, o colono alerta ao fato de que “essa velha mulher, por exemplo – boa criatura que é, e uma serva necessária - se torna repugnantemente bêbada sempre que tem a chance”, reforçando imagens estereotipadas que, naquele contexto, relacionavam os vícios do

alcoolismo à população negra. A “pobre e velha Trijne” é retratada ainda como uma “querida amiga pessoal”, e, portanto, afetuosamente apegada a Brandon Carr, elemento sintomático de certo tom paternalista por parte da romancista ao descrever a relação entre a Khoekhoen e seu empregador branco. Carey-Hobson ainda nos informa a respeito das circunstâncias pelas quais Trijne chegou à fazenda, indicando que se tratava da matriarca de uma família de Khoekhoen desterrados e que foram acolhidos na propriedade em situações precárias. Quanto à Trijne, Carr a delegou aos serviços domésticos, enquanto seu filho se tornou “um jardineiro talentoso, e sua esposa faz o que consegue na casa, além de lavar roupas” (HOBSON, 1896, pp. 78-81).

Ao longo da trama, Hobson também apresenta seus leitores ao “pequeno Yacob” (*Little Yacob*), um “boy” de origem San, “o qual era um homem de idade, embora, por ser um bosquímano (*Bushman*), apenas uma criança em estatura”. “Boys” e “houseboys” faziam parte do cenário laboral no sul da África nas últimas décadas do século XIX, em geral envolvidos em serviços domésticos como limpeza das casas e chaminés, cuidado com os jardins e preparo de refeições. Entre algumas famílias de classe média e operárias, os *houseboys* viviam na mesma casa que seus patrões, desempenhando outras funções cotidianas, tais como cocheiros ou até mesmo auxiliando seus senhores em funções íntimas, no banho ou na troca de roupas (VAN ONSELEN, 2001, pp. 239-246). Ao que tudo indica, a tonalidade adotada pela romancista ao retratar o “pequeno Yacob” indica uma transição entre sistemas de trabalho compulsório ou de escravidão, conhecido entre os bôeres como *inboekstelsel*, para o trabalho remunerado, momento em que a implementação de sistemas de passes e outras leis visavam restringir a mobilidade desses trabalhadores domésticos e intensificar o controle social sobre serviçais negros.

Dessa forma, a romancista o descreve como vítima da violência perpetrada pelos bôeres no Transvaal, os quais “mataram alguns dos bosquímanos, e capturaram todas as crianças, algumas mulheres e o resto dos homens, e transformaram-nos em servos”. Embora assegure que alguns bôeres “eram muito bondosos com o seu povo”, “seu mestre sempre tinha sido mau e cruel – costumava espancá-lo por nenhum motivo, e ao final, depois de muitos anos, ele fugiu, e desde então viveu com seu mestre atual” (HOBSON, 1896, pp. 300-302). Yacob é constantemente comparado a uma criança, o que demonstra, a um só golpe, os estereótipos raciais, em especial a crença no desenvolvimento atrofiado de africanos negros, e o paternalismo que informavam a escrita literária de Carey-Hobson, reimaginando as relações entre colonos e seus empregados africanos a partir de um simbolismo de afeição paternal e obediência filial, uma “política de domínio na qual a vontade senhorial é inviolável, e na qual

os trabalhadores e os subordinados em geral só podem se posicionar como dependentes em relação a essa vontade soberana” (CHALHOUB, 2003, p. 98).

Quanto aos campos de diamantes, Carey-Hobson associa o trabalho negro “aos nativos que migram” (HOBSON, 1896, p. 52), passando pela região da Baía Delagoa (atual Baía de Maputo) para trabalhar, em caráter temporário, na mineração. Sabe-se que, o período em que Carey-Hobson escreveu e publicou *At Home in the Transvaal* foi marcado pela implementação dos primeiros *compounds* fechados nas regiões de mineração, em especial em Kimberley, os quais visavam alojar os trabalhadores negros, muitos deles em caráter temporário, em um rigoroso sistema disciplinar, com o fito de impedir os roubos de diamantes – o que incluía medidas de estrita vigilância, disciplinando o cotidiano dos trabalhadores (ZAMPARONI, 2012, pp. 204-205). Ao mencionar um cenário repleto de “tendas” e “chalés de ferro” (HOBSON, 1896, p. 196), a romancista possivelmente aludia ao contexto de formação do sistema de *compounds*, os quais, inspirados nas vilas operárias europeias, eram vistos como uma forma de proteção contra os “vícios degeneradores da civilização europeia” (ZAMPARONI, 2012, p. 205), sobretudo o alcoolismo e a prostituição. Contudo, é preciso lembrar que, em práticas cotidianas e ações culturais, muitos trabalhadores rompiam com a lógica disciplinar, e, além disso, muitos trabalhadores negros nas minas transvaalenses eram remunerados com armas de fogo e munição, especialmente a partir da década de 1870; o crescente comércio dessas armas redimensionava os conflitos e as resistências africanas na região, vinculando as experiências de guerra com o trabalho nas minas (SANTOS, 2017, p. 207-208).

Ao descrever os trabalhadores nos campos de ouro e diamantes, a ênfase de Carey-Hobson recai sobre os mineradores brancos, em especial os desafortunados John Ford e John Sinclair, o qual, vítima dos golpes de Burstin e Long, recai em profunda depressão e comete suicídio nas minas. Entretanto, a romancista também apresenta seus leitores a David, o empregado de Sinclair, descrito como um “servo honesto” (HOBSON, 1896, p. 127) devotamente apegado ao seu patrão, e que chora copiosamente após sua morte. Esses elementos reforçam a idealização de um tipo muito específico de trabalhador negro no romance de Mary Ann Carey Hobson: fiel e subserviente, dedicado principalmente às funções domésticas, ainda que em constante vigilância de seus patrões e submetido a formas de controle social. O pretexto ao recrutamento da mão de obra africana utilizado no contexto estava atrelado à ideia de que, em seu estado natural, africanos negros seriam tradicionalmente preguiçosos e, por isso, precisavam ser inculcados com o “valor do trabalho árduo (ainda que o trabalho não os beneficiasse diretamente)” (KHAPOYA, 2015, p. 182), ou ainda suscetíveis aos “vícios

morais”, ao exemplo do alcoolismo. Esse processo de “proletarização” dos africanos no sul da África também estava vinculado a um esforço, por parte da elite colonial, em delegar esses trabalhadores a funções consideradas como inferiores ou mais insalubres, tanto nos campos de mineração quanto no serviço doméstico (KANIKI, 2010, pp.437-484), desvinculando-os das autoridades tradicionais africanas para, assim, diminuir os antagonismos e inviabilizar a formação de relações de solidariedade.

Assim, alguns personagens negros, ao exemplo da idosa Khoekhoen Trijna na fazenda de Brandon Carr, ou do “boy” Yacob, vítima das violências e agressões dos bôeres, aparecem na trama apenas na função de empregados e lacaios unidos aos seus patrões por laços de fidelidade, dependência paternalista e obediência; tratam-se de personagens em processo de incorporação na sociedade colonial do Transvaal, presentes na trama a partir das relações que estabelecem com os bôeres e os britânicos. Outras referências aos africanos negros aparecem, por exemplo, quando Hobson relata os antecedentes da guerra de 1880-1881, com destaque para as campanhas bôeres contra os Bapedi, “como punição por recusar-se a pagar um certo imposto de palhota imposto sobre essa tribo” (HOBSON, 1896, p. 255), as quais acarretaram em uma inesperada derrota às milícias bôeres, já que os guerreiros de Sekhukhune estavam munidos de armas de fogo adquiridas em retribuição ao trabalho nas minas. Por isso, na ótica da romancista, as experiências da coletividade africana são comumente reduzidas a laços de antagonismo ou de dependência, pregando a importância do controle da mão de obra africana para garantir o domínio político-econômico na região.

## Considerações finais

Publicado originalmente em 1884, *At Home in the Transvaal*, de Mary Ann Carey Hobson, narra o cotidiano das fazendas e dos campos de mineração após a anexação do território pelos britânicos, além de fornecer quadros explicativos ao contexto sociopolítico da época, em especial, os conflitos entre britânicos e bôeres transvaalenses entre 1880-1881. Desde o início da trama, os objetivos políticos da romancista são manifestos em torno de uma vontade de promover uma caracterização positiva acerca dos bôeres transvaalenses, apresentando-os como bravos e valorosos, ainda que reconhecendo a existência de antagonismos e de grupos dissidentes. Dessa forma, Hobson idealiza a formação de uma sociedade colonial composta a partir da solidariedade entre bôeres e britânicos, unidos por laços de amizade e interesses políticos ou econômicos em comum.

A ênfase da romancista recai sobre a formulação de um tipo desejável de colono para o Transvaal: homens jovens e bravos, empreendedores e valorosos, capazes de perseverar mesmo diante das adversidades humanas e naturais. Assim, o destaque incide sobre os pequenos fazendeiros e agricultores no Transvaal, fortemente apegados à terra e à moral do trabalho. Os campos de mineração, por outro lado, são descritos como espaços habitados por homens de moral questionável, envolvidos com atividades criminosas e contravenções, capazes de explorar a ingenuidade dos colonos recém-chegados ao rand. Dessa forma, Hobson estabelece um contraste entre os colonos laboriosos, dedicado ao trabalho com a agricultura e a pecuária, e os gatunos aventureiros e bêbados trapaceiros envolvidos na mineração.

Por extensão, o romance de Hobson estrutura-se a partir de outro contraste: fixando e naturalizando diferenças entre os trabalhadores brancos e os trabalhadores negros. Personagens como a idosa Khoekhoen Trijne e o “boy” Yacob são descritos como obedientes e subservientes emotivamente apegados aos seus patrões e delegados a funções domésticas. Dessa forma, as fazendas transvaalenses são idealizadas por Hobson como espaços ausentes de antagonismos sociais ou étnico-raciais, lugares de assimilação e de incorporação de africanos negros à sociedade colonial. Assim, *At Home in the Transvaal* alinha-se aos interesses da elite colonial e do colonato branco nas décadas de 1870 e 1880: estabelecer um controle mais efetivo sobre a mão de obra negra, desvinculando-a de suas terras ancestrais, dos espaços identitários e de comunidade, apartando-as das lideranças tradicionais, e simultaneamente negando direitos políticos e sociais.

## Referências bibliográficas

- BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, v. 3, n. 3, 1993, p. 107-131.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2013.
- BHEBE, Ngwabi. Os britânicos, os bôeres e os africanos na África do Sul. In: AJAYI, Jacob Adeniyi. (org.). *História Geral da África: África do século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO, 2010.
- BOYD, Kelly. *Manliness and the Boy's Story Paper in Britain: A Cultural History (1855-1940)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
- CHANAIWA, David. Iniciativas e resistências na África meridional. In: BOAHEN, Albert Adu (org.). *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010.

- CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GILIOMEE, Hermann. *The Afrikaners: Biography of a People*. Londres: Hurst & Company, 2011.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOMES, Raquel Gryszczenko Alves. *Olive Schreiner, literatura e a construção da nação sul-africana*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP, 2010.
- GREEN, Martin. *Dreams of Adventure, Deeds of Empire*. Nova York: Routledge, 1979.
- HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Apicuri, 2016.
- HARRIES, Patrick. *Work, Culture and Identity: Migrant Labourers in Mozambique and South Africa 1860-1910*. Portsmouth: Heinemann; Joanesburgo: Witwatersrand University Press; Londres: James Currey, 1994.
- HOBSON, Mary Ann Carey. *At Home in the Transvaal*. 2a. Edição. Londres: Ward & Downey, 1896.
- HOBSON, Mary Ann Carey. *The Farm in the Karoo: or, What Charley Vyvyan and his friends saw in South Africa*. Londres: Juta, Heelis & Company, 1883.
- KANIKI, Marin H. Y. A economia colonial: as antigas zonas britânicas. In: BOAHEN, Albert Adu. *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1883-1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- KHAPOYA, Vincent. *A experiência africana*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LABAND, John. Burying The Union Jack: British Loyalists In The Transvaal During The First Anglo-Boer War, 1880-1881. *Journal of History of Intellectual Culture*, v.4, n.1, 2004. pp.1-19.
- LEE, Todd. The Fiction of Difference: The Afrikaner in British Adventure Fiction. *UCLA Historical Journal*, v.18, 1999, pp.1-26.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: UNICAMP, 2010.
- MUDIMBE, Valentin. Y. *The Invention of Africa*. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. Bloomington: University of Indiana Press, 1988.
- RICHARDS, Jeffrey. With Henty to Africa. In: RICHARDS, Jeffrey (org.). *Imperialism and Juvenile Literature*. Oxford: Manchester University Press, 1989.
- SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Lança presa ao chão: guerreiros, redes de poder e a construção de Gaza (travessias entre a África do Sul, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue, século XIX)*. Tese de doutorado em História. São Paulo: USP, 2017.

- SHOWALTER, Elaine. *Anarquia Sexual: Sexo e Cultura no fin-de-siècle*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- VAN ONSELEN, Charles. *New Babylon, New Nineveh: Everyday Life on the Witwatersrand 1886-1914*. Joanesburgo: Jonathan Ball, 2001.
- VENAYRE, Sylvain. Une histoire des representations: l'aventure lointaine dans la France des années 1850-1940. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n. 84, 2001. pp. 93-112.
- ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. 2ª. Edição. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2012.

# Processo de descolonização nos PALOP:

Análise dos condicionantes internos e externos da luta de libertação na Guiné-Bissau

**Manuel Ialá<sup>47</sup>**

## **Resumo:**

Considerando a necessidade de analisar e compreender o colonialismo e os processos da descolonização nos Países Africanos da Língua Oficial Portuguesa (PALOP), principalmente na Guiné-Bissau, buscou-se identificar os condicionantes internos e externos que levaram o surgimento dos movimentos independentistas e as suas estratégias de mobilização aos negros, no âmbito internacional e local face a situação vivida na altura. Sabe-se ainda que o colonialismo tenha durado menos de um século. Contudo, a invasão, a opressão e a desumanização desenvolvidas pelos exploradores ocidentais ao povo africano duraram cinco séculos, isto é, do século XV ao século XX. Neste âmbito histórico, o trabalho é desenvolvido através da abordagem-metodológica qualitativa, aplicando o procedimento bibliográfico. O alto nível de exploração colonial infligida aos negros africanos, os problemas estruturais que assolam os negros da diáspora devido ao seu passado escravocrata e a desvalorização cíclica dos sistemas culturais endógenos, fizeram brotar na diáspora e no próprio continente africano, movimentos que denunciavam a exploração colonial e subestimação do negro ao nível mundial. No entanto, o sistema colonial português e os demais não queriam abandonar os territórios ocupados no continente, em virtude das receitas provenientes da pilhagem dos recursos naturais e da exploração da mão de obra africana.

**Palavras-chave:** Desocupação Colonial. Condicionantes internos e externos. Interesses eurocêntricos. Opressão e exploração. PALOP.

---

<sup>47</sup> Comumente Emanuel Ialá, graduado em Administração Pública pela Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira \_ UNILAB – CE; Especialização em andamento em Gestão de Tecnologia da Informação pela Faculdade Focus – PA; E-mail: ialaemanu15@gmail.com/ialaemanu15@aluno.unilab.edu.br

# Decolonization Process in the PALOP:

Analysis of the Internal and External Constraints of the Liberation Struggle in Guinea-Bissau

## Abstract:

Considering the need to analyze and understand colonialism and the processes of decolonization in African Countries of the Portuguese Official Language (PALOP), mainly in Guinea-Bissau, we sought to identify the internal and external constraints that led to the emergence of independent movements and their strategies of mobilization to blacks, at the international and local level, in view of the situation experienced at the time. It is also known that colonialism lasted less than a century. However, the invasion, oppression and dehumanization developed by Western explorers to the African people lasted five centuries, that is, from the 15th to the 20th century. In this historical context, the work is developed through the qualitative methodological approach, applying the bibliographic procedure. The high level of colonial exploitation inflicted on African blacks, the structural problems that plague the negroes of the diaspora due to their slave past and the cyclical devaluation of endogenous cultural systems, have sprouted in the diaspora and the African continent itself, movements that denounced the colonial exploitation and underestimation of the negro at the world level. However, the colonial system Portuguese and the others did not want to leave the occupied territories on the continent, due to revenue stemming from the plundering of natural resources and the exploitation of the African workforce.

**Keywords:** Colonial eviction. Internal and external constraints. Eurocentric interests. Oppression and exploitation. PALOP.

## 1. Introdução

Este trabalho insere-se na esfera histórica da descolonização direta dos países africanos com foco nos Países Africanos da Língua Oficial Portuguesa (PALOP), principalmente na Guiné-Bissau e em Cabo Verde. Procurou-se nele problematizar as principais causas da descolonização dos países constituintes da África lusitana, os chamados PALOP. O artigo, ainda, traz o desencadeamento do processo da mobilização que ocorreu na Europa através das ações do movimento *negritude francesa*, que, de alguma forma, teve a influência doutro movimento existente nos EUA, chamado *pan-africanismo*. Estas duas correntes, *negritude* e *pan-africanismo*, foram as principais que moveram o processo da descolonização, sem pôr de lado os movimentos locais que antecederam as duas correntes.

Doutro lado, o papel desempenhado pelo projeto “unidade e luta” dentro do cenário da luta de libertação nacional instrumentalizado pelo vulto líder Amílcar Lopes Cabral e os seus homens, através do seu partido PAIGC,<sup>48</sup> foi notável nesse processo de descolonização. Este projeto, liderado por Cabral, teve pesado papel na construção da “unidade nacional”, entre as duas nacionalidades, guineense e cabo-verdiana, e garantir liberdade a esses povos oprimidos.

A conveniência desta pesquisa vê-se aos estudiosos da África, dedutivamente dos PALOP, em assimilar o desenrolar das crônicas coloniais das terras africanas, sobretudo da sua desocupação de forma intuitiva.

Na primeira seção foram apresentados os aspectos da desocupação externa, providos das Américas e Europa, com destaque para o último mencionado. A frente disto, coloca-se, em debate os condicionantes internos da descolonização decorridos dentro do território africano, por conseguinte, segue-se a mobilização das forças locais numa forma centrípeta com intuito de aderirem ao projeto “unidade e luta”. Subsequentemente, foram feitas considerações finais e, por fim, apresentou-se as referências bibliográficas consultadas.

Foi dada uma atenção especial aos condicionantes internos e externos da luta de libertação nacional e as estratégias de mobilização na diáspora e no próprio continente. Além das duas correntes dessa revolução na Europa e no mundo, *pan-africanismo* e *negritude*, importa ressaltar que, a Casa dos Estudantes do Império (CEI), em Lisboa, também, foi um dos principais marcos deste histórico, igualmente, a criação das leis que defendem a integridade social do homem. Contudo, tudo teria começado, apenas, nos finais da Primeira Guerra Mundial com surgimento dos movimentos americanos.

---

<sup>48</sup> Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde.

A Segunda Guerra Mundial, findo em 1945, de uma forma a outra, reforçou a determinação e crítica visão política e anticolonial dos soldados africanos que participaram nela e as forças africanas que tomaram parte na extinção do regime ditador fascista português de então. As estratégias adquiridas a partir desse momento, lhes ajudaram a sazonar as ideias.

## 2. Aspectos externos da descolonização

A mobilização do povo negro sobre o processo da descolonização dos países africanos que ainda estavam sob opressões das metrópoles europeias teve o seu engendramento nos diferentes quadrantes do universo, dos escravizados, dos afrodescendentes e dos estudantes negro-africanos que se encontravam nas cidades europeias e nas americanas. Isto é, a diáspora negra contestava as subjugações e as opressões locais aos negros e a mesma prática que estava sendo desenvolvida nas terras africanas aquando do colonialismo.

Sendo assim, o desencadeamento da mobilização negro-africana, segundo Borges (2008) e Munanga (2016), teria começado nos finais da Primeira Guerra Mundial, em que no início do século XX surgiram nos EUA vários movimentos em defesa dos valores negros, caso de “*Black Muslims, Black Power, Black Harlem Renaissance* [o último, que] também [é] conhecido por New Negro um movimento de capacitação com objetivos em campanhas de empenho na valorização do negro” (BORGES, 2008, p. 58).

Esses e demais movimentos da diáspora negra, sobretudo os que nasceram nos EUA e na França, surgiram como um “renascimento da cultura e das artes” negras que começou em Nova Iorque no bairro de Harlem, como também em outras cidades norte-americanas. Nesse período, conforme coloca Lopes (2019), concomitantemente, vários jornais teriam surgido com a finalidade de repor a consciência de identidade negra diaspórica.

Entre vários outros jornais, destaca-se *Présence africaine* que foi lançado em Paris, tendo como precursor o então estudante senegalês, Alioun Diop; *Negro World*, por ativista jamaicano de movimentos negro, Marcus Garvey, que lutou afincadamente pela redenção africana; e *The Crisis* do afro-americano William Du Bois, que também contribuiu bastante para a restauração do valor negro. Esse período de mobilidade ficou registrado como período de “fortalecimento da consciência negra” (LOPES C, 2019).

Estes movimentos americanos e franceses nasceram em defesa dos valores e igualdades sociais dos negros diante dos brancos que eram marginalizados nas sociedades americanas e europeias, como também em outras partes do mundo, antes e com maior intensidade na decorrência da escravatura. Esses precursores e demais, com os seus movimentos,

influenciaram muito a emergência dos movimentos independentistas no continente africano, sendo que foram os idealizadores do movimento pan-africanismo.

Os movimentos norte-americanos, que visavam dignificar os negros, acabaram, de certa forma, por influenciar as outras correntes ideológico-culturais (*Pan-africanismo* e *Negritude*) que nasceram posteriormente, além de promover a valorização das culturas negras no mundo, também visavam a dar liberdade a toda África colonizada (FILHO et al. 2018).

Nisso, entre século XVIII e XIX teria surgido, nos EUA, o *Pan-africanismo*,<sup>49</sup> conhecido como movimento de libertação na sequência da observância dos negros oprimidos na escravidão sem nenhum direito e liberdade, apenas deveres e obrigações. Entretanto, o movimento passa a existir em defesa da personalidade negra, luta pela liberdade e direitos dos negros, luta contra a dominação e exploração (PAIM, 2016).

O afro-americano William Edward Burghardt Du Bois foi considerado um dos patronos deste movimento (DOMINGUES, 2005).

Salienta-se que, nesta senda, a diáspora negra, após a abolição da escravatura, objetivava procurar conhecer a sua própria identidade e resgatá-la em um mundo onde ser negro, sobretudo africano, é apenas ser como uma máquina programável. Nessa luta consciente, os negros corriam atrás das respostas de algumas perguntas que eles mesmos fizeram, tais como: “‘*Who are we?*’, ‘*Where did we come from?*’, and, most importantly, ‘*How do we find our roots?*’” (LOPES C, 2019, p. 38 grifo nosso), ou seja, quem somos? de onde viemos? E a mais importante, como encontrar as nossas raízes? “*Reafricanização*”!

Segundo Carlos Lopes (2019), essa busca da identidade negra seria a primeira onda do movimento pan-africanismo que ocorreu fora do continente africano e a segunda viria ocorrer no próprio continente, quando a sua ideologia estava sendo materializada, dando as sucessivas independências a vários países. Caso de 1960 que ficou conhecido como “*década de emancipação africana*”, em que mais de 15 países na mesma década ficaram independentes do guia europeu.

---

<sup>49</sup> O surgimento desta corrente ideológica e anticolonial, se justificava não apenas pela subjugação ao povo negro, mas também pelo elevado nível de penhorabilidade e alienabilidade dos negros às coisas do branco que eram bem fortes e visíveis. Os negros haviam sido ensinados e enraizados na mente que o que provém do branco vale mais do que o proveniente do negro, para isso, surgiu o movimento Pan-Africanista que desmitificava esses pensares, sendo que, “os negros americanos não tinham o passado africano e o que eles transmitiam para seus filhos era: a língua inglesa, a religião cristã, a polidez que convém aos domésticos das grandes fazendas do Sul, tudo isso foi aprendido dos brancos” (HERSKOVITS, 1962, p. 58-78 apud MUNANGA, 2016, p. 4). Ainda, na abordagem deste autor, (MUNANGA, 2016), fala da disjunção verificada entre as classes da época, “após séculos de imitação cega, alguns escritores negros tomaram consciências de que, de todos os grupos étnicos povoando os Estados Unidos [...] eles [negros] são os únicos a sofrer uma lavagem cerebral. Levando-os até a acreditar que são naturalmente inferiores e não têm história” (Idem, p. 4).

A segunda onda do movimento é marcada com o retorno dos estudantes ao continente, que tinham ido estudar na diáspora, e desempenharam um papel excepcional, pois não só identificavam com as causas, faziam denúncias do colonialismo, como também serviam como transporte das ideias recém-criadas para a África (LOPES C, 2019).

Esta corrente liberal despertou o mundo através da promoção dos valores do homem-negro e do próprio negro a se libertar das imposições a ele impostas. Transcorrido tempo, de acordo com (BORGES, 2008), a Negritude,<sup>50</sup> que o anticolonialista, revolucionário e um dos maiores líderes mundiais, Amílcar Lopes Cabral, vinha a chamar de “*reafricanização*” ou retorno às fontes, aos valores africanos (resgate consciente e flexível dos sistemas de referência endógenos). Por iniciativa dos estudantes martinicanos, surgiu em 1932, na cidade de Paris, uma publicação chamada *Légitime Défense* que visava denunciar as injustiças sociais praticadas pelo sistema colonial francês aos negros desse local.

A *Reafricanização* seria, pois, um movimento ideológico de luta pelos direitos e a dignidade humana, principalmente dos negros. A corrente ideológica, posteriormente, chegou nos EUA e noutras localidades, devido a sua influência, com intuito de alcançar todos os negros espalhados pelo mundo. Para Borges (2008), o poeta antilhano Aimé Césaire, o nacionalista senegalês Léopold Sédar Senghor e o escritor e poeta francês Léon Damas foram os pioneiros deste movimento aquando dos seus estudos na França. O movimento pautava pela autovalorização, mobilização cultural e restauração dos valores negro-africanos espalhados fora da África e resgate das identidades culturais do povo negro.

Os movimentos *pan-africanista* e *negritude* foram as principais correntes que influenciaram o despertar da consciência revolucionária anticolonial decorrido nas Américas, Europa e nas Áfricas. Ambas as correntes tiveram a mesma finalidade de reabilitar a identidade do Homem negro para recuperar a personalidade destruída, perdida, inferiorizada e desprestigiada (CAPOCO, 2013).

O processo da mobilização para a descolonização dos territórios cercados pelos imperialistas portugueses, igualmente, de acordo com Mango (2018), teve o seu auge em Portugal, num espaço comunitário e recreativo de integração dos estudantes das colônias portuguesas em África, fundado pelo próprio governo português de então, nos finais da Segunda Guerra Mundial, em 1944, a fim de sediar os estudantes bolsistas das colônias africanas e lhes

---

<sup>50</sup> É a “consciência de ser negro, simples reconhecimento de um fato que implica aceitação – assumir sua negritude, sua história e sua cultura” [...] [e] “Por Césaire, a negritude é o simples reconhecimento do fato de ser negro, a aceitação de seu destino, de sua história e de sua cultura” (MUNANGA, 2016, p. 7-8).

dar “oportunidades” de seguir com os seus estudos superiores, que na altura não tinham nesses territórios.

**Figura 1**



Fonte: livro CEI, 50 anos

Nessa exata altura, nem mais nem menos, a política educacional portuguesa era claramente oposta doutros colonos, tais como: espanhol, inglês e francês que na altura, antes do ano 1944 (dado como ano inaugural da CEI), já tiveram as instalações educacionais de ensino superior nas respectivas colônias, isto é, a porção dos negros considerados “assimilados”, dentre os colonizados, não necessitava de deixar as suas terras para se formar nas metrópoles europeias, assim também aos colonizados latino-americanos e asiáticos. Fonte: livro: CEI, 50 anos

A não instalação dos centros de formação superior nos territórios possuídos pelos portugueses, logo *a priori*, deve-se à insegurança que Portugal tinha de correr risco dos colonizados se despertarem as suas consciências críticas e de reconhecerem os seus plenos direitos. Isso, poderia garantir aos colonizados boas ferramentas de tornarem críticos, rebeldes e, por cima de tudo, anticolonialistas mais cedo possível (CASTELO, 2011). Com essa política em mente, ou, melhor dizer, devido ao medo e à insegurança que sentiam, os portugueses não queriam baixar a bola nessa questão para não perderem a “mãe-d’água” das suas receitas, que talvez seja a sua maior e a única fonte de esperança, sendo ele um país pedinte.

A chamada Casa dos Estudantes do Império (CEI) ou Instituto Universitário do Estado Português, que viria a ser conhecido como “Berço dos Líderes Africanos em Lisboa”, devido a sua importância dentro do cenário anticolonial, foi neste centro mestiço que, para Mango (2018), encontravam-se os estudantes filhos dos brancos e os filhos dos negros africanos colonizados e considerados “assimilados” pela lei portuguesa da colonização, arrumados em

um local como forma de serem monitorados. O governo português teve pouca ousadia de lhes deixar dispersos pelas cidades, pois, poderiam ser nutridos das teorias da *negritude* e do *pan-africanismo* sobre a consciência da descolonização e dos direitos negros que já se contornavam em França e em alguns países europeus, como também nos EUA.

Para isso, a CEI parecia uma boa política de controle para o governo português na altura. Isto é, nenhum estudante da CEI, especificamente os negros provenientes das províncias ultramarinas, teria coragem de variar alguma outra leitura que não fosse autorizada, mesmo de forma secreta isso pesava muito, com certeza, as autorizadas eram as da constante supremacia do branco diante do negro, da inutilidade do negro e reforço da alienabilidade à coisa branca.

O propósito da política de sistema da educação colonial era para subdesenvolver a África. Com isso, servia “[...] para treinar africanos para servirem como homens da administração a um plano extraordinariamente baixo e fornecer mão-de-obra para as firmas capitalistas privadas, pertencentes a europeus” (RODNEY, 1975, p. 347). As escolas dos ensinos básicos instaladas nas colônias, conforme Rodney (1975), habilitavam os africanos a fim de participarem no domínio, como também na própria exploração, na confusão mental e promover o subdesenvolvimento continental.

De forma síncrona, a política da CEI não era descoincidente e desconectada das escolas coloniais implementadas em África, sendo que, “não era um sistema educativo destinado a transmitir aos jovens o orgulho e a confiança de membros da sociedade africana, mas sim a implantar um sentimento de submissão face ao europeu e ao capitalista” (RODNEY, 1975, p. 347).

No entanto, o plano luso de continuar a subestimar a África e os africanos, mediante educação, que era uma das formas adotadas, não correspondia com os seus anseios na CEI, porquanto, falhou. O “internato africano em Portugal”, ou seja, a Universidade Colonial da Integração Internacional Afro-Portuguesa (UCIAP), do lado avesso, era uma política aplausível pelos estudantes africanos que ali estavam, visto que ajudava-lhes a se criar laços de amizade mais fortes entre si, de pensar a África a partir do espaço que se encontravam e sazonalizar as suas ideias coletivamente, conquanto, o Instituto tinha alta vigilância em seu derredor por parte do governo.

De acordo com Borges (2008) e Lopes (2013), dentre os estudantes da CEI, a meio doutras personalidades, líderes e nacionalistas africanos, estavam Amílcar Lopes Cabral<sup>51</sup> e

---

<sup>51</sup> Um dos fundadores do partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, é considerado pai e fundador das nacionalidades guineense e cabo-verdiana. Foi um dos grandes líderes africanos, mundiais e anticoloniais.

Vasco Cabral<sup>52</sup> da Guiné-Bissau e Cabo Verde respectivamente; Agostinho Neto<sup>53</sup> e Pepetela<sup>54</sup> ambos de Angola; Pascoal Macumbi<sup>55</sup> e Joaquim Alberto Chissano,<sup>56</sup> os dois de Moçambique; e Alda do Espírito Santo<sup>57</sup> e Francisco José Tenreiro<sup>58</sup> das ilhas de São Tomé, nesse Instituto Universitário. Ao longo do tempo, os estudantes oriundos das colónias trabalhavam a questão da desconstrução da ideologia do “Estado Novo” que substituiu o Estado totalitário, projetaram a luta contra o governo fascista português.

Posteriormente, o Centro dos Estudos Africanos – (CEA) foi fundado por esses pensadores africanos, Cabral foi um dos mentores desta iniciativa, que segundo Castelo (2011) o CEA funcionava de forma secreta, na casa de um dos familiares próximos de uma das colegas africanas, Alda, em Lisboa. Para Pepetela (2013) um dos estudantes da CEI, umas das ideias sobre a África, entre várias outras amadurecidas neste local das ações secretas, eram as identidades, conhecer as realidades vividas nos seus países em África a partir do espaço em que se encontravam, através das palestras e conferências e, sobretudo, permear as estratégias de resistências sobre o colonialismo e a ditadura vigente na época.

Entretanto, para Vieira (2009), a Segunda Guerra Mundial desastrou o mundo, extinguindo mais de 40 milhões das vidas em todo o mundo, precipuamente na Europa. Para isso, depois de análise sobre peripécia, viu-se a inevitabilidade de pôr cobro à essa desgraça. Diante disso, foram pensadas nas melhores estratégias que poriam fim ao trágico episódio que garantiria um sistema de segurança global consistente e que seria possível encontrar uma paz duradoura.

Dessa forma, na conferência de Washington em 1944 chegou-se numa convenção

que os Estados pensassem em uma organização internacional que tivesse o objetivo de manter a paz e a segurança no mundo, fomentar relações cordiais entre as nações, promover progresso social, melhores padrões de vida e direitos humanos (VIEIRA, 2009, p. 1).

Nesse meio-tempo, logo após a Segunda Guerra Mundial, precisamente em 1945, na conferência de São Francisco, EUA, denominada “conferência das nações unidas”, na qual foi assinada a carta das Nações Unidas que visava lutar pelos direitos humanos e igualdade social,

---

<sup>52</sup> O poeta, escritor e político guineense.

<sup>53</sup> Foi médico, político (sendo primeiro presidente de Angola) e escritor angolano. Foi a principal figura do país e um dos líderes imortais anticoloniais africanos.

<sup>54</sup> Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (Pepetela), escritor e figura do Estado angolano.

<sup>55</sup> Político anticolonial Moçambicano e membro de comité central da Frente de Libertação de Moçambique - FRELIMO.

<sup>56</sup> Um dos presidentes de Moçambique e membro fundador da FRELIMO.

<sup>57</sup> Foi professora, poetisa, jornalista e uma das anticolonialistas são-tomense da época.

<sup>58</sup> Foi professor e poeta-escritor são-tomense.

a partir desse momento ficou criada, oficialmente, a Organização das Nações Unidas (ONU). Salientando que, o termo “Nações Unidas” foi proferido pelo presidente norte americano de então, Franklin Delano Roosevelt, antes do término da Segunda Guerra Mundial, quando 26 nações se uniram contra os países de Eixo – Alemanha, Japão e Itália (VIEIRA, 2009).

A organização teve política a favor da descolonização dos países que ainda estavam sob opressões ocidentais. Contudo, em consonância com Cabral (1976) e Mango (2018), Portugal sempre estava oposto à ideia da descolonização e continuava a conjugar o verbo “colonizar” em mãos dadas com alguns colonos que também sentiam feridos e atingidos com a política da ONU. “Em resposta a pressões internacionais a favor da descolonização houve apenas a mudança na denominação dos territórios, que passaram a ser chamados de ‘Províncias Ultramarinas’<sup>59</sup> [em substituição de colônias<sup>60</sup>], a partir de 11 de junho de 1951” (MANGO, 2018, p. 13). Salientando que, apesar das mudanças ocorridas na Carta magna portuguesa, as políticas coloniais anteriores continuaram as mesmas, “pois era apenas troca de nome, ou seja, uma simulação” (MANGO, 2018, p. 13).

Já em 1946, no V Congresso Pan-africano, realizado na cidade de Manchester, no Reino Unido, foi escrita a *Declaração aos povos Colonizados* por um dos líderes e anticolonialistas africanos, o ganês Dr. Kwame Nkrumah, que, para Silva (2018), foi o fator de muita consideração na altura para descolonização do continente africano.

Cumpre frisar que, a deposição do regime do Estado Novo implementado por Antônio de Oliveira Salazar, que aconteceu em 25 de abril de 1974 em Lisboa, conhecido como “Revolução dos Cravos”, promovida pelo Movimento das Forças Armadas (MFA), sabe-se que o regime era conhecido de “regime ditador/salazarista”, que funcionava desde 1933. O MFA queria, com essa revolução, implementar a liberdade democrática no seio da sociedade portuguesa, que não teria existido antes. Para Silva (2018), essa revolução abriu caminho de diálogo para negociação das independências das chamadas “províncias ultramarinas”. A revolução que derrubou Américo Thomaz e o governador, Marcello Caetano,<sup>61</sup> levou a Portugal a uma nova fase da sua história.

---

<sup>59</sup> Seria a unificação de Estados/colônias portuguesas com Portugal como um único Estado, ou seja, como províncias além-mar, com apenas representação administrativa local (IALÁ, 2020).

<sup>60</sup> São Estados possuídos fora, sob domínio colonial, isto é, colônias são territórios/países colonizados, subjugados pela força doutro (IALÁ, 2020).

<sup>61</sup> Segundo Lopes J (2013), Marcello Caetano foi sucessor de António de Oliveira Salazar aquando de sua morte em 1970, sob presidência de Américo Thomaz. Caetano tomou posse “interinamente” como novo governante em setembro de 1968 antes da morte de Salazar, que na altura estava praticamente paralisado e geralmente inconsciente das realidades e das demandas do governo na altura. O substituto era reitor da Universidade Clássica de Lisboa, como também, foi ele quem defendia o projeto político que Portugal seria constituído por três Estados – Portugal, Angola e Moçambique, que teria províncias como São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau, Macau e Timor Leste, em que Cabo Verde seria, apenas, ilhas adjacentes de Portugal. Ao passo que Humberto Delgado

### 3. Aspectos internos da descolonização

Concomitantemente, a Segunda Guerra mundial, como coloca Suret-Canale e Boahen (2010), influenciou a situação política em África, sobretudo no Ocidente. As duplas falas explicam que essa influência é perceptível aquando da mobilização das forças africanas para a guerra, isso suscitou uma grande ira por parte de todas as classes sociais africanas, principalmente para as esposas e às mães que não estavam prontas a perder os seus maridos e os seus filhos nessa guerra.

O sofrimento dos africanos nessa altura era nítido, quer para os que foram levados, quanto para os que foram deixados. Segundo esses mesmos autores, Suret-Canale e Boahen (2010), os africanos que foram cumprir serviço militar na Índia, como também em Myanmar, antigo Birmânia, entraram em contato com movimentos independentistas dessas regiões asiáticas, de forma similar aos negros que lutavam contra o regime fascista na Europa durante a Segunda Guerra mundial.

Entretanto, com as experiências adquiridas através dos movimentos independentistas asiáticos ampliou as suas visões políticas, dando-lhes um olhar crítico. Essas novas vivências transmitidas a eles, a partir desse momento, os soldados africanos puderam voltar para África com mais estratégias e táticas anticoloniais que foram aplicadas contra as imposições coloniais que “pairavam” sobre os territórios afros (SURET-CANALE; BOAHEN, 2010). Os soldados, com missão cumprida, tiveram uma expectativa muito elevada, em que, “no momento do retorno destes soldados, após a guerra, eles esperavam receber generosas recompensas sob a forma de indenizações, prêmios de desmobilização, empregos, etc.; ora, estas recompensas jamais viriam a ocorrer” (SURET-CANALE E BOAHEN, 2010, p. 192).

---

defendia a ideia de transformar Portugal numa República Federal, isto é, “República Federal dos Estados Unidos de Portugal” em que cada uma das colônias seria um Estado autônomo. No seu primeiro ano de governação, Caetano, tentou agradar o povo, ou seja, fazer diferente do regime ditador, sendo ele não legítimo de povo. Em busca da sua legitimidade para poder proceder com as modificações da estrutura do governo e do sistema vigente na altura, candidatou-se às eleições de 1969 em que saiu como vencedor, contudo, não conseguiu fazer as mudanças almejadas pelo povo português, isto é, o regime anterior continuou instalado até em 25 de abril de 1974 em que ele e Thomaz foram depostos dos seus cargos, pois, foram eles que conduziram o regime ditador instituído pelo antigo governante, Salazar. O regime foi extinguido mediante a revolta popular conhecida por “Revolução dos Cravos”, conduzida pelo Movimento das Forças Armadas – MFA, com o apoio e a perceptível presença do povo. Logo a partir do dia 25 Portugal conheceu o novo regime liderado pelos jovens oficiais. O seu novo programa de governação defendia que “a solução das guerras no Ultramar é política e não militar” (LOPES J, 2013, p. 256), além do mais, os novos líderes pautavam pelo diálogo franco e aberto a nível nacional sobre os problemas vividos em Portugal e nas colônias, chamadas de “províncias ultramarinas” (LOPES J, 2013). Com essa nova fase de governação portuguesa, seria possível negociar as independências das colônias, uma vez que o regime abriu mão ao diálogo.

Com as expectativas vazias, a decepção os controlou inteiramente, para Suret-Canale e Boahen (2010), isso os conduziu a integrar nas fileiras dos anticolonialistas com ódio e com a mera vontade de vingar os colonizadores, que os igualaram aos simples instrumentos descartáveis da Segunda Guerra Mundial. Com as experiências adquiridas, passando a ser os dirigentes ativos de massa, os autores explicam ainda que as estratégias de mobilização das massas incluíam a organização de grupos de desporto, grupos recreativos, movimentos sindicais e grupos etários (mandjaundadis). Com isso, considera-se que os efeitos da Segunda Guerra mundial reforçaram fortemente os sentimentos anticoloniais e nacionalistas da África Ocidental.

Efetivamente, depois da discussão e amadurecimento de várias ideias sobre a realidade africana em Lisboa, conforme Mango (2018), duas décadas depois, precisamente, em 1965 a Casa dos Estudantes do Império (CEI), depois de aparentemente 21 anos de existência, foi interdita pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), possivelmente, quando descobriram os projetos que estavam sendo desenvolvidos nesse “internato”, pelos estudantes.

No entanto, a consciência dos estudantes da CEI despertou sobre a ditadura de Salazar e o sistema colonial português, um ideal nacionalista e ao mesmo tempo eles descobriram a valorização das culturas dos povos colonizados (SURET-CANALE E BOAHEN, 2010, p. 11).

“A resistência contra a colonização organizava-se com progressiva eficácia, institucionalizando-se sempre mais. A mobilização política das massas colonizadas realmente iniciara-se” (MAZRUI, 2010, p. 1098), [autor segue explicando, dizendo que] “o despertar do nacionalismo e a mobilização dos colonizados igualmente manifestaram-se, sob formas diversas, em outros países da África” (SURET-CANALE E BOAHEN, 2010, p. 1098).

Em virtude da busca duma soberania política em África, que o anticolonialista ganês, N’krumah, parafraseando a Bíblia Sagrada em Mateus 6. 33, dizendo que, segundo Mazrui (2010), era imprescindível “procurar primeiro o reino político e todo vos será dado em suplemento”, dito isso, o revolucionário africano quis erguer a importância da independência política e, desta forma, considerá-la a chave para todas as melhorias projetadas para o continente. Dito em outras palavras, “a África colonial deveria realmente começar por se esforçar em adquirir a soberania política antes de planejar outro tipo de soberania” (MAZRUI, 2010, p. 125).

A soberania política africana era uma condição necessária na altura para que a África pudesse concretizar as suas aspirações (MAZRUI, 2010). Contudo, há quem diga que apenas a

soberania política não era suficiente para o continente, pois senão, N'krumah não concluiria que “todo o restante vos será dado em suplemento”.

Reiterando o caso da CEI, com as resoluções tomadas a partir da CEI, os nacionalistas voltaram para a África com níveis e visões bem amplos sobre a política colonial, com intuito de implementar essas ideias e lutar contra o regime colonial. Na África, vários projetos foram criados e desenvolvidos a favor da integridade da pessoa negra. Nesta senda, segundo Garcia (2000), em dezembro de 1958 foi realizada a I Conferência dos Povos Africanos, sob o lema: “*para uma África unida e independente*”, na cidade de Accra, Gana, presidida por Nkrumah, entre vários outros pontos abordados constava a questão da luta pela igualdade, liberdade e unidade.

Dando já abertura das conferências no próprio continente, logo em agosto do ano seguinte, a capital da Libéria (Monróvia) foi acolhedora do evento denominado Conferência dos Estados Independentes, a autodeterminação dos territórios possuídos estava entre outros assuntos discutidos (GARCIA, 2000).

Para este mesmo autor, Garcia (2000), a II Conferência dos Povos Africanos foi em Túnis, capital tunisiana, em 1960, que teve a representação angolana na pessoa de Holden Roberto, líder do movimento independentista, União dos Povos de Angola (UPA), que, durante a conferência, reivindicou pela independência de Angola. A III Conferência veio a acontecer em Cairo, Egito, em 1961.

A discussão desta III Conferência tinha pauta voltada, exclusivamente, à luta pela independência da África Portuguesa, na qual, a independência de todos os territórios ocupados pelos colonos portugueses foi reclamada. Consoante Garcia (2000), na decorrência desta III conferência, Angola já teria estado mergulhada na luta pela sua independência a um período equivalente a um mês.

Na Adis-Abeba, capital etíope, no dia 25 de maio (considerado dia da África) de 1963, foi criada a Organização da Unidade Africana (OUA), conhecida por União Africana (UA). O movimento político e social visa neutralizar os poderes dos colonos nos territórios africanos, garantindo a liberdade para todos. A organização era monitorizada por países já independentes na África (SILVA, 2018 apud IALÁ, 2020).

Com a pressão da ONU, Portugal intensificou os episódios das ondas de violências nas suas colônias em África (CABRAL, 1976). Em São Tomé e Príncipe, no dia 3 de fevereiro de 1953 ocorreu o trágico episódio, em que várias pessoas inocentes foram assassinadas pelo governo colonial na sequência duma pequena revolta por parte da população, em que os nativos

seriam obrigados a fazer trabalhos coercitivos, como caso de plantações (MANGO, 2018). Essa tragédia ficou registrada nas crônicas como “Massacre de *Batepá*”.

Na Guiné-Bissau, a conjuntura não foi diferente com a de São Tomé e Príncipe, como vem esclarecer M’bundé (2018) que, no dia 3 de agosto de 1959 aconteceu uma tragédia sangüinária chamada “Massacre de *Pindjiquiti*”, na qual dezenas dos marinheiros guineenses que reivindicavam, pelo menos, a garantia de condições basilares e redução de carga horária no trabalho. Durante a reivindicação, foram indefesamente abatidos pelos soldados portugueses no porto de “*pindjiquiti*”, em Bissau.

Da Guiné para Moçambique, depois de um ano, aconteceu a situação similar com a de “Massacre de *Pindjiquiti*”, no dia 16 de junho de 1960, onde “cerca de 500 pessoas morreram em uma manifestação de produtores de algodão que estavam contra a exploração económica e foram executadas pela polícia colonial e os militares” (MANGO, 2018, p. 14).

E em Angola, para encerrar *tour*<sup>62</sup> das violências, no dia 4 de janeiro de 1961, milhares de pessoas foram mortas mediante uma bomba denominada *napalm*, dos trabalhadores agrícolas duma companhia belga, chamada “*Cotonang*”, quando exigiam a isenção nas tributações e fim de trabalhos coercitivos (MANGO, 2018).

Com essas e outras crueldades vividas nestes territórios, era urgente encontrar a paz, liberdade e salvaguardar, a todo custo, as suas dignidades, sobretudo. Para isso, quaisquer meios a serem adotados para garantir a sua plena autonomia não seriam menos necessários, visto que, as opressões desumanas sofridas ao longo dos anos eram bem elevadas. Entretanto, a opção de fazer a revolução armada para pôr cobro as situações que se enrolavam na Guiné e em Cabo Verde, como também em Angola, Moçambique e São Tomé e Príncipe, era uma das soluções na altura.

Cabral era testemunha de maltrato do seu povo, por isso ele disse: “eu vi gente morrer de fome em Cabo Verde e vi gente morrer de açoites na Guiné (com bofetadas, pontapés, trabalho forçado) entendem? Essa [...] que é a razão da minha revolta” (CABRAL, 1976, p. 17). Em consonância com Frantz Fanon (1990), cf. (FILHO et al, 2018, p. 50), “a recuperação da vida integral e da condição humana plena seria obtida com a morte do inimigo: provocar a morte do colonizador seria não apenas um dever, mas responsabilidade ético-político”.

Em função destes abusos e brutalidades vividos na altura, situação meramente desumana e triste, “em outubro de 1960, o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde

---

<sup>62</sup> Ronda, gira, volta...

(PAIGC) enviou uma declaração ao governo português como forma de declarar e reivindicar a autodeterminação e com a mesma propôs negociações pacíficas” (MANGO, 2018, p. 14-15).

#### **4. A adesão ao projeto “Unidade e Luta”**

Devido à desumanização que ocorria dentro dos territórios marginalizados pelos portugueses, os nacionalistas decidiram extinguir a situação, diante disso, “[...] acredita-se que a melhor solução que poderia ser encontrada perante essa selvajaria, seria de aderir a luta armada contra os colonos como forma de expulsá-los dentro do território africano” (IALÁ, 2020, p. 16).

Entretanto, segundo o autor, Mango (2018), os nacionalistas estavam dispostos às negociações políticas, antes que as armas fossem levantadas, porém, aconteceu que Salazar, governador português na altura, não queria, sequer, ouvir quaisquer assuntos relacionados à descolonização. Para isso, bloqueou todas as possíveis vias negociáveis, vetando assim a emancipação desses territórios, como tem vindo a acontecer. Sem soluções à vista, nesse momento, os nacionalistas decidiram aderir a luta, via armada, como solução viável para expulsar os colonizadores, uma vez que não aceitavam a retirada via pacífica e estavam indisponíveis aos diálogos, contudo, os movimentos anticolonialistas estavam prontos às negociações (SANTOS, 2009).

Ressaltando que, depois do veto da Casa de Estudantes do Império – CEI, em 1965, pela PIDE, em Lisboa, após os nativos terem assistidos os trágicos episódios sanguinários nas províncias além-mar e diversos outros fatores que moveram os anticolonialistas a resgatar aquilo que é seu nas mãos do opressor. Estando nos seus respectivos territórios, os nacionalistas criaram ambientes de debates e reflexões sobre a necessidade de luta, a partir desse momento, começaram a criar vários movimentos de libertação nacional, tais como: “Movimento Anti-Colonialista – MAC, Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional – FRAIN e a Conferência das Organizações Nacionais das Colónias Portuguesas – CONCP” (MANGO, 2018, p. 15).

Além destes, cada nacionalista, no seu país, junto com os seus discípulos, criou movimentos locais de libertação, (Angola, Guiné e Cabo Verde, São Tomé e Moçambique). Contudo, Portugal não se apartou do cenário nos territórios africanos, sempre estava presente para interromper as ações dos nacionalistas. Nisso, mandava tropas para acabar com os movimentos que estavam sendo criados, sobretudo na Guiné, Angola e Moçambique, (MANGO, 2018).

O PAIGC foi criado por Amílcar Lopes Cabral, conjuntamente com Rafael Barbosa e os demais companheiros da luta, em 1956, em Bissau. Cabral foi o líder dessa formação política ao longo da luta, ele também foi figura incontornável que conduziu essa guerra, através do seu partido - PAIGC. O herói da luta “unificou” a guerra da emancipação dos dois países: Guiné (Guiné-Bissau) e Cabo Verde, isto é, os dois países tinham a mesma liderança e o mesmo projeto político ao longo de toda luta armada, uma única guerra para a libertação e independência dos dois países considerados “irmãos” (M’BUNDE, 2018).

Devido à natureza dos atos lagrimantes que ocorreram nos territórios citados atrás, no caso da Guiné e Cabo Verde, “o massacre é apontado como fator culminante e imediato para que o PAIGC[...] elege-se definitivamente via militar como método para alcançar a independência, tendo iniciado oficialmente em 23 de janeiro de 1963, a luta armada [...]” (M’BUNDE, 2018. p, 65 e 66). A desumanização pode ser considerada como fator interno e muito forte para a descolonização dos PALOP.

Na mobilização dos cidadãos para aderir ao projeto da luta houve algumas desistências, desencorajamentos e traições de alguns “guineenses”, que têm vindo a se identificar como os portugueses, embora não os são, que preferiam fazer parte do regime português, fazendo guerra contra os defensores guineenses em vez de lutar contra o regime em causa.

Era difícil para Cabral, “mas há um grupo pequeno que desde o começo se levantou com a ideia de lutar, [...] que está pronto a morrer, se for preciso, contra o colonialismo português. E é nesse mesmo grupo que surgiram pessoas que pegaram no Partido” (CABRAL, 1976, p. 12). Essas pessoas lhe motivaram a não deixar o projeto de luta. Pois, sabiam que através desse projeto que poderiam estar livres, autônomos e terem soberania nos seus territórios, ainda que não iam usufruir dessa liberdade, mas as gerações vindouras usufruirão dela.

Para Cabral (1976), algumas pessoas foram até na sua casa em Pessubé (um dos Bairros de Bissau), pessoas com maturidade forte, que eram isentos das tributações e dos trabalhos compulsórios, devido as “boas” relações que tinham com os portugueses. Essas pessoas eram consideradas “assimiladas”, “civilizadas”, com melhores condições de vida, em comparação com muitas pessoas que sofriam opressões dos portugueses, que passavam fome, enfim, que passavam toda vida no trabalho coercitivo sem paz, para lhe convencer que não avançasse com o projeto da luta, para não interromper a sua “glória”.

Tendo chegados a ele, disseram-lhe o seguinte:

bom, queremos conversar contigo. Tu, filho do fulano de tal, nós conhecemos-te bem, estás-te a meter em problemas, estás a estragar a tua carreira de engenheiro, nós queremos aconselhar-te, porque nós não temos nada que fazer

contra os *tugas*, nós todos somos portugueses (CABRAL, 1976, p. 11).

Essas pessoas eram aliadas dos portugueses dentro da cidade e que muitas delas eram capatazes dos seus compatriotas. Não queriam que acontecesse a luta, pois iam perder as suas autoridades, os seus bens e bons relacionamentos estabelecidos com os portugueses. Sabiam que iam perder o privilégio de continuarem ser vistos como capatazes, chefes dos seus próprios irmãos.

Nas observações de Cabral (1976), para se fazer uma luta de libertação era primordialmente levar em conta as realidades locais, ou seja, as realidades devem ser adaptadas consoante as terras. Para ele, a luta só poderia ter as grandes repercussões, se ela fosse feita na Guiné (Guiné-Bissau), pois este país possui o vasto campo de manobras, permitindo melhor distanciamento e uma posição atracadora melhor contra os *Tugas* e busca de saídas pelas matas e nos países vizinhos, Senegal e Guiné-Conacri, quando for necessário.

Com base na análise da fala de Cabral, isso significa dizer que a luta dependeria muito não só da mata guineense, mas como também dos dois países vizinhos. O líder reconhecia a fraca preparação dos seus combatentes e a falta dos materiais precisos, principalmente as armas de fogo na altura para a batalha. Descartando assim a possibilidade de fazer a luta em Cabo Verde, visto que essas ilhas não dispõem de condições continentais suficientes para essa batalha, pois o pequeno país é constituído por arquipélagos que se encontram no meio de mar. Essa foi uma das razões mais consideradas de fazer guerra dos dois países no território guineense.

Na abordagem do Sia (2017), a luta começou e terminou no território guineense, aliás, todo decurso da luta armada foi desencadeado na Guiné-Bissau, com a forte colaboração da Guiné-Conacri, visto que a base dos valentes militares guineenses foi instalada na Guiné-Conacri em 1960 (o país independente a dois anos antes dessa estalagem e conseqüentemente o começo da luta armada pela independência da Guiné e Cabo Verde em 1963), com o apoio do então presidente desse país independente, Sékou Touré. Ali, definiram toda estratégia da guerra e as últimas instruções aos combatentes guineenses. A guerra deu início em 23 de janeiro de 1963, no quartel de Tite, região de Quinará, na província Sul da Guiné-Bissau, com o primeiro disparo de um dos soldados guineenses.

O PAIGC era o único partido, que ocupava das funções do movimento independentista, nesse momento que “[...] lutou contra o colonialismo português [...] até 1974. Já antes, em 1973, o partido decidiu declarar a independência da Guiné-Bissau [...], em 24 de setembro. [...] e João Bernardo Vieira, [...] leu sua carta de declaração” (SIA, 2017, p. 20). É importante

ressaltar que Cabo Verde, tendo o mesmo projeto da luta para a independência com a Guiné-Bissau, depois da vitória alcançada na guerra, não proclamou a sua independência logo após a expulsão dos invasores, contudo o projeto político servia para os dois países considerados na época como irmãos.

Evidentemente, depois da proclamação unilateralmente da independência da Guiné-Bissau em 1973, ou seja, sem consentimento de Portugal, país colonizador, houve um silêncio por parte de Cabo Verde, no que concerne ao hasteio da bandeira nacional como uma República, esse hiato de aproximadamente dois anos verificado, Suret-Canale e Bohan (2010), nos ajudam a entender o seu porquê, explicando que, as próprias condições geográficas das terras cabo-verdianas não permitiram que houvesse a mesma resistência quanto a da Guiné, contudo o projeto da luta era unificado, porém não seria menos necessário que os cabo-verdianos fizessem o mesmo que estava acontecendo na Guiné, no território local.

Estando Cabo Verde nessas condições, entre a “espada e parede”, era imprescindível e urgente encontrar vias para se proclamar uma nação soberana, para isso, lhe restava apenas uma única saída que seria a negociação, ou seja, como não era possível assumir a luta de libertação em Cabo Verde pelo desfavorecimento geográfico, tinha que esperar por alguns tempos a fim de poder negociar a sua independência com o colonizador.

Pois, é sabido que, “[...] após a queda do fascismo português, a organização até então clandestina do PAIG tomou em mãos os destinos do país. Coube ao sucessor de Cabral no secretariado geral do PAIGC, Aristides Pereira, negociar a independência em setembro de 1974, tornando-se assim o primeiro presidente da República de Cabo Verde” (SURET-CANALE; BOHAEN, 2010, p. 222-223). Assim, o silêncio à independência da República costeira noroeste africana se tornou justificável.

## 5. Considerações finais

Ao longo deste trabalho, pode-se concluir que o processo da mobilização dos negros e de luta pela dignidade negra foram ações de longa duração, que teriam começado desde finais da I Guerra Mundial com a criação de alguns movimentos como *Black Harlem Renaissance*, entre outros, que nasceram em defesa dos valores e igualdades sociais dos negros diante dos brancos americanos. O povo negro pertencia a classe mais marginalizada na sociedade americana, aliás, a sociedade americana era dividida em classes, assim, como também na Europa.

As ações desses movimentos americanos eram claras, isto é, de lutar pela excelência negra, aquando da escravatura social e colonial plasmadas na altura. Com isso, de certa forma, esses pequenos movimentos sociais acordaram a diáspora negra, induzindo-a a criar as correntes políticas e ideológicas com finalidade de reforçar a luta negra. Os percursores dessas ideologias políticas tinham visão além, quer dizer, de dar liberdade a toda África colonizada, tratam-se do *pan-africanismo* e *negritude*.

Esses movimentos começaram nos EUA e na França, respectivamente, na decorrência da escravatura dos negros nestes países, que também percorreu quase todo mundo. As duas correntes, *pan-africanismo* e *negritude*, com certeza, foram os marcos iniciais que trabalharam o processo da mobilização diaspórica, construindo bases sólidas, a fim de garantir uma efetiva descolonização nas terras africanas e dar plena liberdade ao povo africano e a soberania à própria África.

A Casa dos Estudantes do Império em Lisboa também foi um local inesquecível na descolonização dos países africanos, em particular os PALOP, devido ao papel desempenhado pelos estudantes africanos nesse local. Os nacionalistas africanos desenvolveram as ações de formação e mobilização entre si e aos africanos através das conferências realizadas nas diversas localidades africanas. Os líderes africanos organizaram a força popular e fizeram a sua relação com o contexto mundial de resistência e expandiram o espírito da luta armada.

Os fatores internos resumem na desumanização dos nativos que ocorria em Angola, Moçambique, Guiné (Guiné-Bissau), São Tomé e Príncipe e Cabo Verde, como massacre de *Batipá* de São Tomé, massacre de *pindjiquiti* da Guiné, ação da bomba *napalm* numa empresa agrícola belga em Angola e a morte de cerca de 500 pessoas, produtores de algodão em Moçambique, todo esse terror foi ação dos soldados coloniais portugueses de destruir a humanidade africana e levar todos os seus pertences, isto é, subdesenvolver a África em detrimento da Europa, como afirma Rodney (1975).

Além das atividades coercitivas que causaram entre várias outras situações alarmantes à miséria, os nativos viviam sob as leis portuguesas, sendo obrigados a cumprir, sem nenhuma liberdade, ou seja, não gozavam dos mais elementares direitos humanos. Portanto, eles mesmos foram alvos de todas as imposições e subjugações pela força colonial portuguesa. Perante esse bárbaro comportamento, alguns grupos ficaram revoltados com a situação que ocorria na altura.

A descolonização das nações africanas não foi vista com bons olhos diante dos “protagonistas da liberdade e da paz no mundo”, Europa, após o silêncio por quase meio milênio dos anos. Nessa altura, os africanos eram tidos não só como máquinas de produção nas indústrias, como também produtos preciosos comercializados e tendo a África como fonte de

ouro, de petróleo e diamante e de tudo que queriam ter no momento, que lhes permitiam encher os seus tesouros. Nisso, pode-se admitir que o processo da expulsão dos penetrantes no solo africano tem sido uma luta extensa pelos líderes e nacionalistas africanos.

Bob Marley – *War* [guerra]. Amandla's festival, Boston 1979

Marley disse em uma de suas músicas intitulada “*war*” que não deixará de existir guerras em todas as nações do mundo. Enquanto existem cidadãos de primeira classe e de segunda classe, haverá guerra; enquanto a cor da pele continua ser vista como algo que define a personalidade humana, haverá guerra; enquanto existe a superioridade de uma raça sobre outra, estaremos na guerra; enquanto não existir direitos humanos elementares para toda a classe sem observar a raça, é a guerra; enquanto perdurar o ignóbil e infeliz regime que coloca irmãos de Angola, Moçambique, África do Sul na situação de cativo desumano, haverá guerra; enquanto o continente africano ainda não conhecer a paz, nós africanos lutaremos, pois sabemos que é necessário e havemos de ganhar, porquanto estamos confiantes na vitória do bem sobre o mal (BOB-MARLEY, 1979, tradução nossa).

## Referências bibliográficas

- BOB MARLEY – AMANDLA FESTIVAL – 1979. metisrastaman. *War* (álbum – Boston 1979). Youtube. s/d. 7min32s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=loFDn94oZJ0>. Acesso em: 14 de dez 2020.
- BORGES, Sónia Vaz. *Amílcar Cabral: estratégias políticas e culturais para a independência da Guiné e Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em História de África) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/411>>. Acesso em: 14/09/2019.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina. 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2005v10n1p25>. Acesso em: 14/09/2019.
- CABRAL, Amílcar; ANDRADE, Mário Pinto de; (orgs.). *A armada teoria: unidade e luta I*. Lisboa: Seara Nova. 1976.
- CAPOCO, Zeferino. *O Nacionalismo e o Estado: Um trabalho sobre a história política de Angola (1961-1991)*. 333 f. Tese (Doutorado em Ciências Políticas e Relações Internacionais) – Instituto de Estudos políticos, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. 2013. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13435>. Acesso em: 14/09/2019.
- CASTELO, Cláudia. *A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial*. CIEA7: (Counter-) Memories Of Colonialism: Remembrance, Resistance And Transference

- In Anti-Colonial African Narratives. Disponível em: [https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2244/1/CIEA7\\_6\\_CASTELO,%20A%20Casa%20dos%20Estudantes%20do%20Imp%C3%A9rio.pdf](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2244/1/CIEA7_6_CASTELO,%20A%20Casa%20dos%20Estudantes%20do%20Imp%C3%A9rio.pdf). Acesso em: 03 de março de 2020.
- FILHO, Silvio de Almeida Carvalho; NASCIMENTO, Santos Washington. (orgs.). *Intelectuais das Áfricas*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018.
- GARCIA, Francisco Proença de. *Os Movimentos Independentistas, o Islão e o Poder Português (1963-1974)*. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Universidade Portucalense Infante D. Henrique. 2000.
- IALÁ, Manuel. A penetração dos colonos e as suas missões em África. *Revista África e Africanidades*, ano XII, n. 33, fev. 2020. Disponível em: <https://africaeaficanidades.net/documentos/33/A%20penetracao%20dos%20colonos%20e%20as%20suas%20missoes%20em.pdf>. Acesso em: 09/03/2020.
- Livro. *Homenagem: Casa Dos Estudantes Do Império, 50 anos-Testemunhas, Vivências, Documentos*. (2017). Vítor Ramalho (Secretário Geral da UCCLA) UCCLA União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa. Disponível em: [file:///C:/Users/Abenny%20Fanda%20N'ghale/Downloads/Casa%20dos%20Estudantes%20do%20Imperio%20Homenagem\\_UCCLA.pdf](file:///C:/Users/Abenny%20Fanda%20N'ghale/Downloads/Casa%20dos%20Estudantes%20do%20Imperio%20Homenagem_UCCLA.pdf). Acesso em: 20 de março de 2020.
- LOPES, Carlos. *Africa in Transformation: Economic Development in the Age of Doubt*. 2019. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-01291-5>. Acesso em: 05 de dez. 2020.
- LOPES, José Vicente. *Cabo Verde, os bastidores da independência*. 3ª edição: Cidade da Praia. 2013.
- MANGO, Calido. *A Consciencialização Política e a Descolonização na África “Portuguesa”*: Criação dos Movimentos de Libertação. UNILAB. 2018. [https://www.researchgate.net/publication/327634671\\_a\\_consciencializacao\\_politica\\_e\\_a\\_descolonizacao\\_na\\_africa\\_portuguesa\\_criacao\\_dos\\_movimentos\\_de\\_libertacao](https://www.researchgate.net/publication/327634671_a_consciencializacao_politica_e_a_descolonizacao_na_africa_portuguesa_criacao_dos_movimentos_de_libertacao). Acesso em: 11/09/2019.
- M'BUNDE, Timóteo Saba. *As políticas Externas brasileira e chinesa para a Guiné-Bissau em abordagem comparada (1974-2014)*. Brasil: Rio de Janeiro: Gramma. 2018.
- MAZRUI, Ali. A. O horizonte 2000. In MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe. *História geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- MUNANGA, Kabengele. Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro. *Ilha* v. 18, n. 1, p. 107-120, junho, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n1p109>. Acesso em: 03 de março de 2020.

- SANTOS, Artur Carlos Maurício Pestana dos / (PePETela). *A geração da utopia*. – São Paulo: LeYa. 2013.
- SANTOS, Aurora Almada e. O comitê de descolonização das Nações Unidas e a Legitimação da Luta Armada nas colônias portuguesas: 1965-1974. In: *ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, Fortaleza. 2009. [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simpósios/pdf/2019-01/1548772005\\_697ce39d0788e28863844d0e4f3f5197.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simpósios/pdf/2019-01/1548772005_697ce39d0788e28863844d0e4f3f5197.pdf). Acesso em: 14/09/2019.
- SIA, Isna Gabriel. *Danças de povo Brasa (Balanta) da Guiné-Bissau na contemporaneidade: Kussunde, Kanta Pó e Broksa*. Brasil: São Francisco de Conde-BA. 2017.
- SIDNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Edgar Valles (Tradução). Seara Nova, 1975.
- SILVA, Antônio Carlos Matias da. Angola: história, luta de libertação, independência, guerra civil e suas consequências. Recife. Neari em revista, v.4, n.5, 2018.1, 2018. Disponível em: <https://www.faculdedamas.edu.br/revistafd/index.php/neari/article/view/660/544>. Acesso em: 01 de maio de 2019.
- SURET -CANALE, Jean e BOAHEN, A. Adu. A África ocidental. In MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe. *História geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- PAIM, Márcio Luis. Pan-Africanismo: Política, Libertação e Golpes de Estado. *Revista TEL*, Irati, v. 7, n.1, p. 207-229, jan. /jun. 2016. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/451582515/Panafricanismo-historia>. Acesso em: 11/09/2019.
- VIEIRA, Karl Arthur Bolliger. *Organização das Nações Unidas – ONU*. FAAP-SP. 2009. Disponível em: < encurtador.com.br/bgwK5 >. Acesso em: 04 de março de 2020.

# Memórias e narrativas negras na cidade de Laguna/Sul do Brasil:

Possibilidade de construção de conhecimento no campo da história do tempo presente desde uma perspectiva decolonial

**Willian Felipe Martins Costa**

## **Resumo:**

O intuito deste artigo é refletir possibilidades teórico-metodológicas para a construção de conhecimento no campo da história do Tempo Presente desde uma perspectiva decolonial. Para isso, busco no diálogo com produções situadas nos campos dos estudos Pós-Coloniais e Decoloniais, bem como, estudos Afro-brasileiros e da Diáspora as ferramentas analíticas e conceituais que me possibilitem pensar e desenvolver um trabalho metodológico no campo da historiografia História do Tempo Presente. Para abordar essas questões busco na análise de memórias e narrativas acerca da capela e Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos observar a constituição de um território negro na cidade e no tempo presente. As fontes principais para o trabalho historiográfico que trago trecho de entrevistas realizadas durante o ano de 2021 com pessoas da cidade. Junto às fontes orais busquei acionar fontes arquivísticas, trechos de periódicos e textos de memorialistas datados do século XX.

**Palavras-chave:** Memórias e narrativas negras. História do Tempo Presente; decolonialidade.

## **Abstract:**

The purpose of this article is to reflect theoretical and methodological possibilities for the construction of knowledge in the field of the history of the Present Time from a decolonial perspective. For this, I seek in dialogue with productions located in the fields of postcolonial and decolonial studies, as well as Afro-Brazilian and Diaspora studies the analytical and conceptual tools that enable me to think and develop a methodological work in the field of historiography History of the Present Time. To address these issues I seek in the analysis of memories and narratives about the chapel and Brotherhood of N. S. do Rosário dos Homens

Pretos to observe the constitution of a black territory in the city and in the present time. The main sources for the historiographical work that I bring excerpt of interviews conducted during the year 2021 with people from the city. Next to the oral sources I sought to trigger archival sources, excerpts from periodicals and texts of memorialists dating from the twentieth century.

**Keywords:** Black memories and narratives. History of the Present Time. Decoloniality.

## Introdução: caminhos da pesquisa

Certo dia caminhando pelo centro histórico da cidade de Laguna, no sul do Brasil, na companhia de meu avô, “Seu” João, ouvi dele a história sobre uma antiga “igrejinha” que existia no alto do morro do Rosário, bem perto da praça República Juliana, uma das mais importantes da cidade. Lembro-me dele falar que essa tal igreja era dedicada aos cultos católicos dos marinheiros, que pela proximidade do templo com o porto realizavam suas celebrações antes de partir para o mar. Durante nossas caminhadas era costume de meu avô contar histórias da cidade e ao fazer isso trazia muito de suas memórias. Eu era ainda criança e lembro-me dele falar sobre o antigo porto; sobre o trem que chegava até o centro da cidade carregado de carvão e de sempre trazer memórias de infância, muitas das quais eram episódios de suas aventuras na Laguna. No dia em que ele me falou da igreja do morro Rosário eu fiquei muito curioso sobre aquele lugar. Quis entender sua história e observar a igreja por dentro, porém, logo descobri que aquele espaço não existia mais, pois havia sido demolida há muito tempo. Isso apenas me deixou mais curioso e ao longo da minha juventude continuei procurando informações sobre aquele lugar de devoção. Passei a pesquisar vestígios sobre a existência da igreja dos marinheiros e assim encontrei vestígios da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Laguna. Tal irmandade, que existiu provavelmente do século XVIII até o início do XX, era formada por africanos(as) e seus descendentes nascidos no Brasil, escravizados, livres ou libertos, e foi a responsável pela construção da igreja. Ainda na adolescência compreendi que aquele espaço era constituído por narrativas históricas que não eram contadas na escola ou tão pouco nos espaços públicos da cidade, além disso, posteriormente ao ingressar na universidade, percebi que o morro, a capela e a irmandade do Rosário constituem juntos um território de agência histórica das populações negras da cidade. A partir desse ponto passei a trilhar um caminho que me levou a desenvolver meu projeto de pesquisa no mestrado, no qual propus trabalhar com as memórias e narrativas negras<sup>63</sup> da cidade de Laguna, visando construir um conhecimento histórico sobre o município que incorpora as perspectivas de suas populações negras. Nesse sentido, posso dizer que as narrativas e memórias de meu avô foram o início de minha caminhada.

---

<sup>63</sup> O conceito de narrativas negras é pensado aqui a partir do que nos coloca o teórico indiano Homi Bhabha. Para ele, as narrativas são a forma que os sujeitos subalternizados sustentam uma crítica ao eurocentrismo. A partir do ato de narrar suas histórias esses sujeitos, que experienciam a colonialidade e toda a sua violência, se colocam em uma perspectiva pós-colonial (BHABHA, 2007, p. 240). As narrativas em uma perspectiva pós-colonial são políticas frente às demandas por memória e as reminiscências de um passado que não só não passou como ainda é constituinte de experiências da sociedade.

Dito isso, nas próximas páginas busco apresentar alguns resultados preliminares frutos do meu caminhar da pesquisa de mestrado que desenvolvo junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC e ao coletivo do Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais - AYA.<sup>64</sup> O intuito deste artigo é refletir possibilidades teórico-metodológicas para a construção de conhecimento no campo da história do Tempo Presente desde uma perspectiva decolonial.

Para isso, busco no diálogo com produções situadas nos campos dos estudos Pós-Coloniais e Decoloniais, bem como, estudos Afro-brasileiros da Diáspora e da História Oral as ferramentas analíticas e conceituais que me possibilitem pensar e desenvolver um trabalho metodológico no campo da historiografia História do Tempo Presente, que seja comprometido politicamente com a luta antirracista e perspectivas plurais de decolonização. Nesse sentido, as escolhas bibliográficas e metodológicas vão ao encontro de uma perspectiva que visa uma prática decolonial, que aponta para uma construção de conhecimento sobre, com e a partir dos sujeitos de pesquisa (MORTARI & WITTMANN, 2018). Tal perspectiva, no campo da História, proporciona uma ampliação do olhar e caminha em direção a uma prática na produção de conhecimento histórico a qual a historiadora do campo dos estudos africanos Claudia Mortari (MORTARI, 2016), no diálogo com o sujeito de sua pesquisa, o escritor nigeriano Chinua Achebe, vai chamar um “equilíbrio das histórias”, que diz respeito ao direito de populações subalternizadas narrarem suas próprias histórias.

Esta reflexão parte também do entendimento de que o historiador(a) do tempo presente tem como um dos pontos básicos de seu ofício a reflexão sobre seu próprio tempo, nesse sentido, estes profissionais, atentam-se aos passados que habitam o presente, e que geram nesse reverberações, tem um compromisso ético e político frente a memória dos mortos e demandas dos vivos (AREND et al, 2021). Com base nisso, ao pensarmos a cidade de Laguna e as questões que tangem suas populações negras no presente, qual o passado que não passou? Que demandas são apresentadas no presente pelos sujeitos a partir de suas apropriações deste passado?

Para abordar essas questões busco na análise de memórias e narrativas acerca da capela e Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos observar a constituição de um território

---

<sup>64</sup>O Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais – AYA (UDESC) tem como objetivo geral congrega pesquisadores(as), professores(as) e estudantes do campo dos Estudos Africanos e da História Indígena comprometidos(as) com um trabalho multidisciplinar e transdisciplinar que procuram a construção de um conhecimento acadêmico, científico e social comprometido com a interpretação decolonizada acerca das experiências de diversos sujeitos sociais. Para além dos méritos acadêmicos pensamos na importância de valorizar racionalidades outras, neste sentido é necessário dizer que nos permitimos apreciar sentimentos que alimente os espíritos de amizade e otimismo criando uma comunidade de aprendizagem baseados na generosidade e no prazer de educar. O laboratório é coordenado pelas Prof<sup>as</sup> Dr<sup>as</sup> Claudia Mortari e Prof<sup>as</sup> Dr<sup>as</sup> Luísa Tombini Wittmann.

negro na cidade e no tempo presente, que está alicerçado nas memórias de suas populações negras. Com isso, as fontes principais para o trabalho historiográfico que trago trecho de entrevistas realizadas durante o ano de 2021 com pessoas da cidade, e que nessa pesquisa passam a ser entendidas enquanto pessoas da pesquisa, não objetos de pesquisa. Junto às fontes orais busquei acionar fontes arquivísticas, trechos de periódicos e textos de memorialistas datados do século XX para produzir uma costura da memória (PAULINO, 2018), onde as diferentes narrativas, em suas aproximações e diferenças, permitem uma análise histórica mais ampla e complexa sobre a cidade e os espaços de devoção ligados às populações negras.

## **Um passado que não passa: colonialidade e narrativas históricas no sul do Brasil**

Aníbal Quijano, sociólogo e pensador peruano, vai definir a colonialidade como

[...] um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referencial padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2009, p. 73).

Nesse sentido, compreendo que a formação do sul do Brasil de Santa Catarina e, conseqüentemente, da cidade de Laguna está inserida no espaço geopolítico amefricano (GONZALES, 2008). Espaço geopolítico se constitui enquanto um conceito que vai buscar compreender para além da questão de localização geográfica os elementos políticos sociais que perpassam as diferentes experiências humanas em um determinado lugar, região, país; diz respeito ao espaço político ocupado no sistema moderno/colonial (MIGNOLO, 2003). No caso da América, esse espaço é marcado pelo racismo estrutural proveniente da colonialidade que permeia as relações sociais, culturais e econômicas no Brasil. Segundo os historiadores Claudia Mortari e Paulino Cardoso:

Vivemos num estado caracterizado, entre outras coisas, por um discurso e uma propaganda sistemática que acabou construindo uma imagem de um pedacinho da Europa no sul do Brasil. Tal discurso, aliado a uma determinada prática historiográfica, contribui para construir a invisibilidade acerca da presença, história, vivências e sobrevivências das populações de origem africana no estado (CARDOSO; MALAVOTO, 2008, p. 18).

Assim sendo, a cidade de Laguna conta com uma narrativa histórica ainda muito pautada em uma historiografia da primeira metade do século XX que se constituiu com base em

referenciais eurocentrados e de populações brancas. Eu nasci na cidade de Laguna e à medida que fui crescendo passei a tentar entender o porquê das histórias que minha família contava não eram também contadas, por exemplo, na escola ou nos museus da cidade.

No que tange a historiografia catarinense, em relação a temática das populações negras, podemos em um primeiro momento percebê-la enquanto um elemento da modernidade/colonialidade, e que sendo assim foi acionada em muitas oportunidades para atender a objetivos políticos. Assim como no Brasil, que na primeira metade do século XIX recorre a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), para sanar a preocupação em construir uma história que afirmasse uma identidade nacional ligada à monarquia e garantisse nossas fronteiras, Santa Catarina no início do século XX, com a criação do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (IHGSC), buscará sanar preocupações semelhantes em um contexto diferente. As demandas políticas frente a República e as disputas de fronteiras do Estado, bem como, a necessidade de criar narrativas históricas que proporcionasse uma identidade para os povos que aqui viviam ganham nesse momento destaque (GONÇALVES, 2006). Para isso, vários historiadores dedicaram-se a construção de narrativas sobre os elementos que em suas concepções eram os formadores do Estado e tinham a necessidade de ser destacados. No entanto, inseridos na colonialidade, pautados em referenciais eurocentrados e no racismo do século XIX, pouco se ativeram a presença e agência das populações de origem africana e indígenas, e quando o fizeram, foi de forma reducionista, homogeneizante e inferiorizante.

Nomes como Oswaldo Rodrigues Cabral, Heitor Blum, Walter Piazza, Crispim Mira, Henrique Fontes e Carlos da Costa Pereira, homens brancos, em sua maioria ligados ao Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina dedicaram-se principalmente na primeira metade do século XX a escrever uma história com abordagem local/estadual tradicional de Santa Catarina (WOLFE, 2009), mas em suas obras deixaram o silêncio sobre as populações negras (GONÇALVES, 2006 apud LEITE, 1996, p. 43; CARDOSO, 2000, p. 21). E se esse silêncio era quebrado, muitas vezes, a abordagem não evidenciava as agências históricas desses sujeitos, ou até as reduzia, sendo possível encontrar poucos que os tenham abordado de forma menos objetificada. Cabral, por exemplo, em seu livro *Laguna e outros ensaios* (1939) coloca que a presença de escravizados na então província de Santa Catarina foi insignificante e que sendo assim “Não é de admirar que, com a reduzida porcentagem de cativos existentes em Santa Catarina que nada ou quase nada tenha ficado em nossa literatura e em nossa história a seu respeito” (CABRAL, 1939, p. 166),

O historiador João Batista Bitencourt (2016) nos ajuda a entender um pouco esse panorama e as demandas colocadas frente a ele, que vão acontecer em três momentos. No primeiro deles a historiografia precisava atender as emergências republicanas no Brasil e em Santa Catarina. Além disso, necessitava afirmar a imagem do litoral do Estado e a colonização portuguesa frente ao crescente das ocupações ítalo-germânicas no interior. Buscou-se então na República Juliana a sustentação para uma ideia de Laguna enquanto berço da ancestralidade republicana em Santa Catarina, para assim afirmar sua importância. Já no pós anos 30 a emergência historiográfica da cidade muda. O foco enquanto a afirmação de uma identidade e importância ganha outros elementos. Agora a Laguna além de berço republicano do Estado é também capital cultural da região; localidade inicial da colonização, e responsável pelo surgimento e desenvolvimento das cidades vizinhas. Esse discurso vai se colocar frente a um desenvolvimento capitalista precário da cidade e em contrapartida ao desenvolvimento de cidades como Tubarão e Criciúma, antigas regiões pertencentes a Laguna. Nos anos 80 a história vai se aliar a economia e buscará reafirmar a importância da cidade por seus elementos republicanos e de colonização, mas agora aliados à valorização das belezas naturais e arquitetônicas que vão transformar Laguna em patrimônio nacional. O tombamento de seu centro em 1985 oficializa um discurso de “cidade histórica” e turística.

Parte dessa historiografia acerca da cidade, além de Cabral, contou com nomes como José Johanny, ligado ao IHGSC e Jornalista e Saul Ulyssea empresário e comerciante para citar só esses. Acerca da temática das populações de origem africana nem um dos dois atentou-se profundamente para essas experiências. Ulyssea, por exemplo, apesar de reconhecer a existência dessas populações ao traçar, a partir de suas memórias em sua obra *A Laguna de 1880* (1943) nomes de alguns sujeitos de origem africana e alguns espaços por eles ocupados na cidade, o faz de forma descritiva contendo apenas suas profissões ou posições sociais e procedências na cidade.

A permanência de um discurso historiográfico colonial até os dias atuais na cidade, bem como as tentativas de superá-lo, vai de encontro a algumas perspectivas discutidas no campo da História do Tempo Presente. Ao se perceber a questão das históricas acerca das populações de origem africana e das populações negras em Laguna enquanto uma expressão do que historiador francês Henry Rousso vai chamar de “um passado que não passa” (ROUSSOU, 2016), ou sejam, o passado colonial, presente na colonialidade. Essa que invisibiliza e hierarquiza experiências; influenciam nas identidades e causa o que a intelectual negra Sueli Carneiro (2005) vai chamar epistemicídio, o genocídio de epistemologias. No entanto, é preciso destacar que estes passados que não passam, ou seja, “passados que constituíram grandes

traumatismos nas identidades e nas consciências históricas nacionais” (DELACROIX, 2018, p. 45) tem como uma das características identificadas no campo da HTP a gerar reverberações e ações no presente. Nesse sentido, em relação às populações negras da cidade observa-se, por exemplo, a contestação dessas próprias populações em ter suas experiências e agências históricas reconhecidas. Um exemplo é a mobilização por parte do movimento negro de Laguna para a criação de uma praça no antigo local da igreja do Rosário. Essa demanda, além da curiosidade que trago desde menino, fizeram eu me atentar para esse e outros espaços de devoção da cidade.

## **Espaços de devoção e a costura da memória: sentidos e possibilidades**

Inicialmente, em meu projeto de pesquisa, meu objetivo era construir uma narrativa histórica que abrangesse diferentes espaços negros da cidade de Laguna, ligados a eixos como trabalho, educação e celebrações. Nas conversas que tive com as pessoas de minha pesquisa, pude identificar a constituição de alguns desses diferentes lugares; as memórias e narrativas trazidas pelo Sr. Antônio Luiz de 73 anos, meu primeiro entrevistado, por exemplo, me levaram a uma Laguna de sua infância onde as sociedades musicais eram espaços pontualmente marcados pela presença de músicos negros. O Sr. Antônio se recordou muito de seu pai e seu padrinho, ambos músicos conhecidos da cidade. Já a professora Janice do Reis de 61 anos, filha de Paulo Tiburcio dos Reis, conhecido como Paulinho “Baeta”, fundador da escola de samba “Brinca Quem Pode”, trouxe muitas recordações de seu pai e da formação do bairro da Roseta, localidade onde está situada a escola, e que na primeira metade do XX foi núcleo de moradia de muitas famílias negras da cidade. Claudete trouxe memória de sua infância na localidade do Farol de Santa Marta; compartilhou histórias sobre suas tias avós, também professoras e filhas de Julia Crispino do Nascimento, professora negra que no ano de 1903 montou uma escola mista para a alfabetização na cidade e se constituiu enquanto uma referência para a comunidade. Claudete também se emocionou ao relembrar os tempos de infância e juventude, quando vinha passar as férias na casa da avó materna, e contou histórias sobre seu bisavô, um exímio carpinteiro dono de barcos e confrade da Irmandade do Rosário.

Tomando a oralidade como um elemento central<sup>65</sup> busquei incorporar suas perspectivas sobre processos históricos de Laguna ao reconhecê-las enquanto corpos-política do

---

<sup>65</sup> Nesse sentido a fonte oral é entendida aqui dentro de seus contextos de produção, como estipula prática historiográfica. O que reforça o entendimento que “fazer história oral significa, portanto, produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos “outro” (LOZANO, 2006, p. 17).

conhecimento, assim sendo, produtoras de conhecimento acerca de si a partir de suas experiências situadas em um determinado espaço geopolítico (ESCOBAR, 2014; BERNARDINO-COSTA et al., 2020, p. 11- 13). Nesse sentido, muitas foram as possibilidades encontradas nas narrativas orais das pessoas de minha pesquisa. Cada uma partindo de seus diferentes lócus de enunciação narraram múltiplas experiências das populações negras da cidade, no entanto, neste processo identifiquei algumas características em comum, logo fiz a escolha de me atentar para a presença dos espaços de devoção. Em específico destaco a igreja do morro do Rosário.

Com esse ponto sulcore definido, o trabalho seguiu metodologicamente uma “costura da memória”, com o objetivo de construir narrativas outras sobre esses espaços. Em minha pesquisa a costura da memória se constitui a partir do diálogo pontual com a artista plástica negra brasileira Rosana Paulino e com o historiador camaronês Achille Mbembe. Ambos os intelectuais pensam a partir de suas áreas de atuação a questão da memória, sendo ainda mais fundamentais para discussões que pretendem abordar as memórias de pessoas racializadas no processo da colonialidade. Segundo Mbembe: “as formas negras de mobilização da memória da colônia variam segundo as épocas, aquilo que está em jogo e as situações”. Com base nisso, é possível pensar as memórias negras de Laguna, acionadas em diferentes presentes, a partir de representações que “vão desde a comemoração ativa ao esquecimento, passando pela nostalgia, pela ficção, pelo recalçamento, pela amnésia e pela reapropriação, até diversas formas de instrumentalização do passado nas lutas sociais em curso” (2014, p. 179 - 180). Isso posto, a costura da memória identificada nas obras de Paulino (2018), específico destaco a obra “Parede da memória” (1994/2015), onde a artista construiu uma colcha de retalhos com onze fotografias de sua própria família multiplicadas até formarem um painel com 1500 retratos, costurados em forma de patuás, me abriu a possibilidade de pensar o trabalho historiográfico com as fontes orais em conjunto com outras fontes documentais. A composição da parede da memória evidencia que contar uma história das populações negras necessita de um alinhavar de múltiplas memórias, mobilizadas de diferentes formas, como colocado por Mbembe, e em diferentes formatos, como as fotografias trazidas por Paulino. Com esta metodologia busquei construir narrativas históricas que ampliassem o olhar colonial sobre Laguna, investigando acerca de diferentes agências históricas negras e incorporando suas perspectivas sobre suas histórias e espaços.

## A Capela de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Laguna

Encontrando-se no alto de uma elevação nas imediações do Potreiro, região inicial do centro da Laguna, o templo católico dedicado à Nossa Senhora do Rosário dos Pretos destacava-se no cenário. Múltiplos elementos compunham esse espaço, dentre eles, os de fé e ancestralidade. Tendo sua construção iniciada em 1845 o templo abrigava os cultos, festejos e sociabilidades de africanos e seus descendentes no século XIX e início do século XX. Essas pessoas se organizavam em irmandades que mantinham a igreja; eram elas a de N. Sra. do Rosário, N. Sra. do Parto e N. Sra. da Conceição, sendo a primeira composta por pretos da costa (africanos), a segunda por pretos e a terceira por mulatos (ULYSSÉA, 1976, p. 182).

Os poucos registros escritos que encontramos sobre a igreja (AVÉ-LALLEMANT, 1980; DALL'ALBA 1979; ULYSSÉA, 1979) nos permitem identificar alguns elementos centrais na ocupação e formação do espaço social de africanos e seus descendentes no século XIX e início do XX em Laguna. Porém, são narrativas construídas a partir de determinados olhares datados sobre o passado e, em sua maioria, coloniais. Eles não dão conta de preencher muitas lacunas ainda existentes sobre o Morro e a igreja do Rosário em Laguna. Nesse sentido, a fonte oral, como dito anteriormente (ALBERTI, 2013; LOZANO, 2006), se apresenta como uma importante ferramenta na pesquisa histórica sobre o tema. A partir delas, por exemplo, podemos entender como as populações negras da cidade narram e dão sentido a esse espaço no presente. O dito e não dito; as referências de pertencimento e os elementos expressados na oralidade dos entrevistados permitem uma análise dos movimentos históricos que compõem as múltiplas visões sobre o passado da cidade.

Quando comecei a escrever meu projeto de pesquisa a primeira pessoa que pensei em entrevistar foi Claudete do Nascimento, lagunense, professora do município e militante nos movimentos sociais negros de Laguna. Foi conversando com ela, em fevereiro de 2020, que comecei a traçar minha rede de entrevistados. A professora foi a primeira a se disponibilizar. Um ano depois realizamos nossa conversa via *internet*, devido às restrições da pandemia de coronavírus. A entrevista foi do tipo “história de vida”, onde a trajetória de vida do indivíduo tem relação com o tema pesquisado (ALBERTI, 2013), no caso a presença negra em Laguna a partir das vivências de Claudete, mulher negra moradora da cidade. Dentre os diferentes temas que foram desenvolvidos pela entrevistada, a partir de perguntas semiestruturadas feitas por mim, a história da igreja de Nossa Senhora do Rosário apareceu a partir de alguns elementos. O trecho a seguir veio como resposta à pergunta: quais lugares fazem parte da história negra da cidade e que você considera importante que tenham suas histórias contadas.

A história... A história bem importante é a história da igreja Nossa Senhora do Rosário né essa história aí é bem importante porque isso que a gente veio discutir depois eu já participei de seminário com o Thiago Sayão né a gente conversou a pesquisa dele e tal porque foi uma história que ela foi muito encoberta né é uma história mal contada na verdade daí a gente vai vendo tu vai lendo e tu vai entendendo que a história é mal contada. Porque que o que acontecia né, pensa né uma igreja construída para o negro de uma irmandade de negro que ficava em destaque onde podia ser vista de qualquer lugar enquanto a igreja matriz que era dos brancos ficava aqui no pé de morro né. Como é que deixaram uma igreja cair sendo que tu vê em todo Brasil né a maioria das igrejas de Nossa Senhora do Rosário elas estão de pé. Tu vais em Florianópolis né vários lugares que são construções sólidas... Como é que aqui em laguna né foi demolida? E a matriz? Que foi construída pelas mesmas pessoas, que foram os negros; os negros construíram a matriz, construíram a igreja Nossa Senhora do Rosário né com a mesma é... A mesma inteligência; com a mesma arquitetura. Como é que aquela igreja lá foi assim deixaram a igreja... Tu não achas a história bem mal contada? Eu acho essa história bem mal contada. A gente até discutiu isso quando o Thiago apresentou o projeto, a gente falou sobre isso. Inclusive o Batista Cruz ainda falou. Porque essa história é a história que né... é uma história contada em lugar nenhum. Não era contada na escola, não era contada na igreja, não era contada (NASCIMENTO, 2021, s.p).

A professora Claudete não viveu a época em que a igreja estava de pé, tão pouco fez menção de ter obtido conhecimento da história em suas vivências familiares. “Só vim descobrir que a igreja do Rosário foi construída por uma irmandade dos pretos bem depois, imagina! [...] Porque é uma história que muito pouca gente sabe, assim, não sei” (NASCIMENTO, 2021, s.p). Porém, foi a igreja que ela destacou em primeiro lugar enquanto importante para a história negra da cidade. O que isso nos revela? Primeiramente um narrar que mobiliza uma memória coletiva que dá significado de importância e reivindica para si a história da igreja.

Após identificar uma história mal contada, Claudete narra a igreja em um lugar de destaque, evidenciando um olhar outro para o passado, diferente das narrativas tradicionais brancas. Uma pista dos motivos que levaram a professora a mobilizar a memória a partir desse olhar, podendo nos ajudar a entender no presente os sentidos e significados da igreja do Rosário para a população negra da cidade, é a menção a pesquisa do historiador Thiago Sayão e as discussões em um semanário. Tal articulação está relacionada à participação de Claudete no movimento social negro da cidade. Sendo assim, é de um lugar de militância que ela dá sentido no presente às experiências negras do espaço do Morro do Rosário. O que nos faz pensar que a memória da professora acerca desse espaço é uma memória coletiva que está na política.

Já a entrevista com o Sr. Antônio o território do Rosário foi mobilizado no presente, a partir de suas memórias, no reconhecendo a importância da oralidade e na interlocução comigo.

Discorrendo a partir do tema narrativas históricas da cidade o Sr. Antônio fez uma reflexão sobre “quem conta a história de Laguna” e logo em seguida falou a primeira vez sobre o território do Rosário.

Você estava falando uma coisa, por exemplo, da questão da história que é contada. A história que é contada é por aqueles que tinham realmente o *poder da escrita*, da imprensa, isso não estava, por exemplo, a sociedade... [pausa] esse poder não estava restrito a determinadas, digamos assim, classes ou etnias como seria a nossa etnia racial. Então dava essa *conotação de oralidade* que tem muito a ver com a etnia indígena e de origem africana também, que as coisas passam no sentido oral. *A gente ouvia muita história*. Então, por exemplo, a história da igreja do Rosário era muito recorrente, até porque como você já estudou, a Irmandade do Rosário tem um papel fundamental nessa socialização da etnia afro-brasileira. Ela permitiu uma certa socialização, inclusive uma forma de manter a cultura afro trazida da África e que foi apagada em um certo sentido pela escravização (REIS, 2021, s.p., *grifos meus*).

A fala do Sr. Antônio possibilita pensar algumas coisas, a primeira é o sentido de importância que a oralidade ganha enquanto uma estratégia frente ao epistemicídio que pontuou Carneiro (2005). Esse que praticado por aqueles que detinham o poder da escrita, fixada pela colonialidade do saber como meio central de difusão do conhecimento, fez com que as histórias das populações indígenas e de origem africana não fossem, muitas vezes, contadas. No entanto, como colocou o Sr. Antônio: “A gente ouvia muita história”. A segunda questão é pensar que tipo de memórias são mobilizadas no presente para dar sentido ao território do Rosário. Nessa perspectiva, identifico *memórias sentimento* sobre o espaço de devoção do Rosário, vinculada a vivências e pessoas de sua infância.

Eu não cheguei a ver a igreja de pé, evidentemente, ela foi demolida por volta de 1930 e eu nasci em 1948, mas eu me lembro ainda que havia inclusive o padrinho tocando, o pai tocando. Havia uma festa religiosa ainda com reminiscência do Rosário, isso ali por volta de 1954 por aí, ainda se fazia isso! E ali [no morro do Rosário] eu me lembro que a gente via parte, não sei se... — agora faz tempo que não vou ali em cima —, mas existia ainda no solo parte da estrutura da igreja (REIS, 2021, s.p).

É possível que nesses momentos festivos, por exemplo, o Sr. Antônio tenha ouvido histórias sobre aquele espaço e essas histórias tenha preservado a memória coletiva de uma Irmandade que, pela agência histórica de uma população racializada em um sistema de escravidão, significou um espaço possível para essas pessoas resistirem, reinterpretarem e criarem novas formas de ser e estar no mundo, a partir da experiência na América, marcada por matrizes africanas de conhecimento (GONZALES, 1988). Nesse sentido, penso ser no cruzamento dessas memórias que possuem afeto com pai e padrinho, por exemplo, com uma

memória ancestral de reconstituição de vidas e de resistências no contexto da escravidão é que fazem o território do Rosário ganhar sentido afetivo no presente.

Mas assim, o que a gente tem uma afeição muito grande por essa igreja é pelo que ela representou em termos de amparo social para muitos negros na Laguna. Porque uma das [funções] que a gente sabe, que a gente já pesquisou também; procurou se interessar, é que uma das funções da Irmandade era também era angariar fundos para cartas de alforria, então era uma forma de libertar também os que ainda se encontravam escravizados (REIS, 2021, s.p).

O Sr. Antônio apresentou muito interesse pela história da igreja e da Irmandade do Rosário de Laguna, foi possível observar durante a nossa conversa que ele fez leituras acerca dos temas de irmandades negras no Brasil, bem como, buscou em bibliografias da própria cidade informações que, colocadas em sua narrativa, contribuíram com o processo de dar sentido ao território do Rosário. Logo, penso ser importante para a proposta dessa dissertação trazer sua narrativa sobre a irmandade do Rosário, constituída a partir de suas memórias sentimento, suas pesquisas, sua atuação no movimento negro da cidade. Ao alinhar esses elementos em uma *memória informativa*, o Sr. Antônio atribui valor ao Rosário, apontado ligações com as Áfricas e ampliando o pertencimento das populações negras na cidade de Laguna para além de uma objetificação do escravo, presente em narrativas brancas, ao atribuir agência e protagonismo no processo de construção de sua própria liberdade e formas de fé e celebração. Nesse sentido, trago à memória informativa, repleta de sentidos, dada em resposta à seguinte pergunta.

Eu — O senhor diria que a igreja do Rosário é um patrimônio que existe na nossa memória?

Sr. Antônio — Na nossa memória! Exatamente. É muito importante porque se você analisar a irmandade como um todo tinha uma coisa muito importante: ela serviu primeiro para uma socialização. Tinha gente que era escravizada, tinha gente que já tinha nascido livre, tinha libertos. Então era um pessoal que, quer dizer... a gente analisando a história da irmandade a gente sabe que era uma forma de cooptação da igreja católica do povo escravizado, dos libertos também. Dos negros em si que não tinha uma expressão social, digamos assim, uma identidade preservada de uma forma mais organizada. E a irmandade do Rosário permitiu que houvesse essa socialização, ela deu visibilidade à cultura negra. Uma coisa interessante; as festividades, você deve ter ouvido também nas histórias que o padrinho deve ter te contado, era coroado um rei e uma rainha nas festas! Tinha batuque, isso não era uma coisa católica. Na festividade da padroeira Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que era a denominação, a festividade prosseguia de uma forma que havia uma manifestação já mais de matriz africana com batuque. Havia uma espécie de congado, de uma corte deste rei e dessa rainha. Essa irmandade criou uma forma de “aparentar”. [...] Vinham africanos de vários pontos da África, de tribos

diferentes, quer dizer, num sentido assim que não houvesse essa afinidade para talvez impedir a revolta. [então] essa irmandade do Rosário ela permitiu novamente uma forma de aglutinar e a cultura pelo menos ser restaurada (REIS, 2021, s.p).

Em sua memória, o Sr. Antônio refere-se a um tipo de experiência ocorrida em Laguna que ampliando nosso olhar podemos encontrar em várias partes do Brasil. Diferentes estudos apontaram para a importância das irmandades e associações religiosas formadas por populações africanas e de seus descendentes. Sayão identificou que tais estudos, principalmente os que focam no contexto anterior à abolição, estão pautados principalmente em documentações eclesiais dos séculos XVIII e XIX. Neles as irmandades são entendidas enquanto “espaços de controle social da Igreja Católica, mas também como territórios de resistência da cultura africana e afro-brasileira” (SAYÃO, 2015, p. 133-134).

Nesse sentido, as memórias da professora Claudete e do Sr. Antônio trazidas até agora contribuíram para compreender alguns sentidos que o território do Rosário tem para parcela da população negra da cidade. Sentidos esses analisados em uma perspectiva de uma pesquisa qualitativa, onde considerei a circulação dessas pessoas pela cidade, sua inserção no tecido social e a mobilização de memórias compostas por características de sentimento, política e informação, que entendidas assim possibilitaram compreender os sentidos atribuídos ao Rosário relacionados a uma construção de pertencimento e reconhecimento da agência histórica negra na cidade. Nesse sentido, essas memórias costuradas a outras fontes permitiram observar que o território do Rosário tem a constituição em diferentes tempos e contextos, isso significa que os sentidos de pertencimento a esse território mudam conforme o movimento da vida, no entanto, sua existência resiste nas memórias e reivindicação das populações negras da cidade até tempo presente.

## **Considerações finais**

As reflexões trazidas neste artigo são fruto de uma pesquisa histórica que busca tencionar e ampliar as narrativas históricas hegemônicas instituídas pela colonialidade. A partir de uma discussão acerca da cidade de Laguna, sul de Santa Catarina, e as memórias e narrativas de suas populações negras, foi possível perceber haver muitas possibilidades para a construção do conhecimento histórico comprometido politicamente com a luta antirracista, bem como, perspectivas plurais de decolonização.

Nesse sentido, as memórias e narrativas das pessoas da pesquisa, Sr. Antônio e a professora Claudete, costuradas a outros vestígios acerca do território do Rosário constituem

elementos potencializadores de tensionamento no tempo presente da colonialidade. A partir dos trechos das entrevistas analisadas foi possível perceber que o passado que não passou gera demandas no presente. O Sr. Antônio e a professora Claudete ao identificarem questões como “quem conta a história” e “uma história mal contada” apontam não só para um questionamento da própria colonialidade como para a reivindicação de narrar suas próprias histórias. Os sentidos por eles atribuídos ao território do Rosário constituem um contraponto as narrativas históricas coloniais já estabelecidas na cidade de Laguna e em Santa Catarina.

Foi possível perceber também que ao se trabalhar com os temas tangenciados pelos passados no presente a partir de práticas de construção de conhecimento histórico que tenham como objetivo questionar a permanência de um passado colonial, que nesse sentido, na historiografia, causou e ainda causa para o epistemicídio das populações negras do país, é possível contribuir com a produção e consolidação do campo da História do Tempo Presente, marcada dentre outras coisas pelo comprometimento político com a memória dos mortos e demandas dos vivos. Assim sendo, uma articulação das perspectivas da decolonialidade com a HTP possibilita a construção de práticas teórico-metodológicas que levam em consideração a responsabilidade do profissional de história frente aos seus sujeitos de pesquisa e comprometido com as demandas de seu tempo presente.

## Referências bibliográficas

- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- AREND, Silvia Maria Fávero; CUNHA, Maria Teresa Santos; LOHN, Reinaldo Lindolfo; RODRIGUES, Rogério Rosa. Apresentação. *Revista Tempo & Argumento*, 6 out. 2021, Edição Especial IV Seminário Internacional História do Tempo Presente.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagens pelas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo (1858)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon. Introdução: Decolonialidade e Pensamento Afro diaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (orgs.) *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 9-26.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 4. reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BITENCOURT, João Batista. *Laguna: uma análise sobre o discurso de cidade histórica*. Criciúma: Ediunesc; Florianópolis: Dois Por Quatro, 2016.

- CABRAL, Oswaldo R. *Laguna; e outros ensaios*. [Florianópolis]: IOESC, 1939.
- CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. Apresentação. In: CARDOSO, Fernando Henrique. *Negros em Florianópolis: relações sociais e econômicas*. Florianópolis: Insular, 2000.
- CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; MALAVOTA, Claudia Mortari (org.). *Pretos/as do Rosário: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (século XIX)*. Itajaí: Ed. Casa Aberta, 2008.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- DALL'ALBA, João Leonir. *Laguna antes de 1880: documentário*. Florianópolis: Lunardelli: UDESC/DAPE, [1979].
- DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? *Tempo e Argumento* (Florianópolis), v. 10, n. 23, p. 39 - 79, jan./mar., 2018.
- GONÇALVES, Janice. *Sombrios umbrais a transpor: Arquivos e historiografia em Santa Catarina no século XX*. 2006. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), n. 92/93, p. 69-82, 1988.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], v. 80. Disponível em: <http://rccs.revues.org/697>, 2008.
- LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade e segregação. In: LEITE, Ilka B. (org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporânea, 1996.
- LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 15-25.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MORTARI, Cláudia; WITTMANN, Luisa Tombini. Histórias compartilhadas: propostas universitárias de construção de conhecimentos decolonizados. *Revista PerCursos* (Florianópolis), v. 19, n. 39, p. 154-176, jan./abr., 2018.

- MORTARI, Claudia. O “equilíbrio das histórias”: reflexões em torno de experiências de ensino e pesquisa em História das Áfricas. In: PAULA, Simoni Mendes de; CORREA, Sívio Marcus de Souza (Orgs.). *Nossa África: ensino e pesquisa*. São Leopoldo: Oikos, 2016, p. 41-53.
- NASCIMENTO, Claudete do. [Entrevista concedida a] Willian Felipe Martins Costa via internet. Laguna, 5 de abril de 2021.
- PAULINO, Rosana. *A costura da memória*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2018.
- REIS, Antônio Luiz dos. [Entrevista concedida a] Willian Felipe Martins Costa via internet. Laguna, 2 de fevereiro de 2021.
- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente e o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- SAYÃO, Thiago Juliano. As heranças do Rosário: associativismo operário e o silêncio da identidade étnico-racial no pós-abolição, Laguna (SC). *Revista Brasileira de História* (São Paulo), v. 35, n. 69, p. 131-154, 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 73-117.
- ULYSSÉA, Nail. Três séculos na Matriz de Santo Antônio dos Anjos da Laguna. In: *Santo Antônio dos Anjos da Laguna: seus valores históricos e humanos*. Publicação comemorativa da passagem do seu tricentenário de Fundação. Florianópolis: IOESC, 1976.
- ULYSSÉA, Saul. A Laguna de 1880. Florianópolis: IOESC, 1943.
- WOLFF, Cristina Scheibe. Historiografia catarinense: uma introdução ao debate. *Revista Santa Catarina em História* (Florianópolis), v. 1, n. 1, 2009.

# **Entrevista de Revista SANKOFA con Ahmed Mulay Ali Hamadi, representante del Frente Polisario en Brasil, 5 de octubre de 2022**

**Apoena Canuto Cosenza**

**Igor Grabois**

A través de Igor Grabois, la Revista SANKOFA tuvo la oportunidad de entrevistar al representante del Frente Polisario Ahmed Mulay Ali Hamadi, aprovechando su visita a Brasil. Las preguntas fueron preparadas por Apoena Canuto Cosenza y la entrevista se realizó el 5 de octubre. El Frente Polisario es una organización política fundada el 10 de mayo de 1973. Lucha por la liberación del Sáhara Occidental y por el reconocimiento internacional de la República Árabe Saharaui Democrática. Actualmente, el Sáhara Occidental está ocupado por tropas marroquíes, y su territorio está dividido en dos: una zona libre, donde el gobierno de la República Árabe Saharaui Democrática organiza la vida de su pueblo, y una zona ocupada por Marruecos, donde la población aún lucha por su libertad. En esta entrevista, buscamos comprender el significado de esta lucha de liberación y su relevancia para África y América Latina.

**IGOR GRABOIS: En primer lugar, nos gustaría agradecerle por aceptar una entrevista con la Revista SANKOFA.**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Muchas gracias y gracias a los que vienen a leer la revista

**IGOR GRABOIS: Ahmed Hamid, ¿Podría hablar un poco sobre su misión aquí en Brasil en relación con la República Árabe Saharaui Democrática (RASD)?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Después de agradecer su interés, espero que muchos lectores se interesen en esta entrevista, y no solo la lean sino que la compartan con amigos y familiares, en otras partes de Brasil, en este gran país que amo y quiero mucho por su cultura y historia.

La misión es hacer Brasil como país y Brasilia como gobierno, y todos los brasileños lleguen a conocer la historia y la lucha del pueblo saharauí. Un pueblo que es la última colonia de África. El único país de habla hispana, ya que fue una colonia española. Y por eso tiene mucha relación con América Latina, ya sea de habla hispana o portuguesa, en este caso.

Queremos que las instituciones legales, administrativas y políticas brasileñas conozcan la historia y se unan a quienes defienden el derecho internacional por el derecho del pueblo saharauí a la autodeterminación. Y nuestro objetivo final es que queremos que el gobierno de Brasil dé un salto en el trato no sólo con el frente Polisario, sino que dé el salto y en el trato con la República Árabe Saharaui Democrática. Nuestro anhelo, nuestro sueño, es abrir una embajada saharauí en Brasil, como abrimos en México, Panamá, Venezuela, Uruguay, Ecuador, y próximamente también en Colombia. Así que esta es nuestra misión. Queremos que nos conozcan desde un punto de vista histórico, desde un punto de vista cultural.

**IGOR GRABOIS: Respondiste un poco de la siguiente pregunta. ¿Podría contarnos más sobre las expectativas del Frente Polisario para América Latina?**

**Nosotros, en América Latina, entendemos como pueblos hermanos a todos los pueblos que hablan español o portugués y que han sufrido la colonización. ¿Cómo ves esta posible unidad común?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** En América Latina, cuando hablamos de historia, de la lucha que lleva el pueblo saharauí, hay que tener en cuenta que todavía tenemos las armas en la mano. Todavía hay conflictos entre nuestro ejército y el ejército marroquí que instaló un muro. Hay un muro que divide al pueblo saharauí y su Estado. Hay una parte ocupada y una parte libre. Y cualquier persona normal o culta en Latinoamérica que escuche esa historia rápidamente entiende. Porque América Latina vivió el colonialismo, vivió desapariciones como las que tenemos más de setecientos desaparecidos, vivió torturas, vivió dictaduras. ¿Qué no experimentó América Latina?. Vivió todas las experiencias y ahora lucha por crear la democracia que los latinos queremos, una democracia de justicia, derechos y paz. Confiamos en que América Latina nos abraza.

Por ejemplo, contamos con embajadas, representación y reconocimiento diplomático en Panamá, Uruguay, Ecuador, Venezuela, Nicaragua, Bolivia, Belice, México, y pronto en Colombia y Chile. Y tenemos delegaciones del frente Polisario en Argentina y Brasil. Pero esperamos que pronto Brasil dé un salto cualitativo.

Aún existen muchas asociaciones de solidaridad con el pueblo saharauí en la sociedad civil latinoamericana que están trabajando y intentando que los latinos conozcan a los saharauís. Que puedan estar juntos, y que haya una asociación de asociaciones de toda Latinoamérica que están trabajando para apoyar al pueblo saharauí y acompañar a los saharauís en su lucha por la libertad. Vemos todo lo que está pasando en América Latina y el Sáhara con ojos muy positivos. En el futuro es un país latino. Nuestras escuelas enseñan español y árabe. En el futuro queremos tener relaciones muy estrechas en todos los ámbitos con América Latina. Queremos convertirnos, si no somos miembros plenos, en miembros observadores de la Unidad de Estados Latinoamericanos. Nuestro pensamiento está acá y creemos que América Latina puede acompañarnos y ayudarnos.

Si los latinos entienden esto y estudian la causa saharauí desde el punto de vista del derecho internacional, se convencerán de ayudarnos. Eso es lo que va a presionar al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, presionar a las Naciones Unidas, para que obligue al Reino de Marruecos a aceptar la aplicación del acuerdo que hemos firmado. Estamos dispuestos a aplicarlo, pero Marruecos está poniendo trabas a la aplicación de este acuerdo. Así que todo lo que hagas puede impulsar a la ONU a presionar a Marruecos para que alcance una paz definitiva en el norte de África.

**IGOR GRABOIS: Podría contarnos más sobre la lucha por el reconocimiento de la RASD en los últimos años? Y sobre el Frente Polisario. ¿Quiénes son los componentes y cuál es el programa frontal?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** El último soldado de España salió del Sáhara el 26 de febrero de 1976. Cuando se fue el último soldado, lo que pasó en el Sáhara Occidental fue un vacío jurídico. El frente Polisario, que ya tenía las armas en sus manos contra el ejército español, llenó este vacío jurídico. Luego declaró, proclamó, la República Árabe Saharaui Democrática el 27 de febrero. Es decir, al día siguiente de la partida de los soldados españoles.

En este sentido, pasamos de una colonia española a un Estado invadido por Marruecos y Mauritania. Los saharauís empezaron a crear sus ministerios y su ejército. Pero la lucha armada que tuvimos contra España no ha desaparecido. Tuvimos que seguir luchando contra el Sur y el Norte, porque nos querían dividir por la mitad. Querían destruir al pueblo Saharaui. La mitad del país iría a Mauritania y la otra mitad a Marruecos. Pero el pueblo saharauí no lo aceptó y continuó con la lucha armada contra los dos ejércitos. En 1979, Mauritania se debilitó

y aceptó negociar con el pueblo, y devolvió las tierras que había ocupado. Hoy, Mauritania es un país hermano y tenemos relaciones diplomáticas. La lucha armada es ahora contra el ejército marroquí y contra el Reino de Marruecos, que no acepta el derecho de autodeterminación del pueblo saharauí, que la ONU firmó en 1951.

Desde entonces hemos buscado el reconocimiento. Hoy, alrededor de 84 países en el mundo han reconocido a la República Árabe Saharaui Democrática. Principalmente en África y América Latina. Los países europeos reconocen al Frente Polisario, y apoyan el derecho del pueblo saharauí a la autodeterminación, y posiblemente más adelante, no muy lejos, veamos algunos países, principalmente nórdicos, reconociendo al Estado saharauí.

Sin embargo, Marruecos se dio cuenta de que el Estado saharauí avanzaba. Hasta tal punto que hoy el Estado Saharaui es miembro fundador de la Unidad Africana. Y Marruecos es solo un miembro de la Unidad Africana.

Entonces, ¿qué hace Marruecos con América Latina? Sobre eso escribí un libro, que puedo enviar a quien quiera, donde explico la sucia política que utiliza Marruecos en América Latina contra el Estado saharauí. Compran personas, pagan los viajes, ponen dinero en los bolsillos. Hay documentos y cartas marroquíes. Todo está en el libro. Ese libro lo podemos distribuir para que la gente lo lea y lo estudie. Lo escribo, pero no lo vendo. Se distribuye gratuitamente. Entonces hay países entre esos 84 que tienen relaciones diplomáticas congeladas. Hay una ley internacional que dice que cualquier país que reconoce a otro país es irreversible mientras ese país exista. Puede congelar las relaciones diplomáticas.

Marruecos lo que hace es repartir nuestro fosfato, vende, como pasa con Brasil, nuestro fosfato robado, a precios bajos. Para hacer que esos países no reconozcan o congelen sus relaciones, y algunos países se han congelado recientemente. Pero el reconocimiento está ahí.

**IGOR GRABOIS: ¿Cómo entiende la relación entre los demás países africanos y los países de la Liga Árabe?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Los países africanos han dado un gran paso al abrir las puertas de la Unidad Africana. Para que la gente entienda, la Unidad Africana es para nosotros lo que es para ustedes la OEA. En otras palabras, es la organización regional a través de la cual los africanos, los estados africanos, se ocupan de los problemas de África. Cuando esta Unidad Africana comenzó a organizarse, el Estado Saharaui estaba presente. Por lo tanto, somos miembros fundadores. En las cumbres de la Unidad Africana, el Rey de Marruecos y el Presidente saharauí

se sientan con el mismo rango. Pero, con todo esto, Marruecos sigue dando marcha atrás. Seguimos actuando. Somos parte del parlamento panafricano, que es otra organización en toda África. El Estado saharauí es completamente existente, estás vivo, trabaja, paga sus deberes. Sabe lo que tiene que hacer en África y en los Organismos Africanos.

En cuanto a la Unidad Árabe. Sabes que la Liga Árabe es una organización creada por Inglaterra. En aquellos tiempos Inglaterra entregó parte de Palestina a Israel. Cuando estaba luchando para repartir el Oriente Medio. Por ejemplo, estás Líbano donde se encuentra Francia, donde se encuentra Inglaterra y actualmente Estados Unidos. Y todos sabemos que los Estatutos de la Liga Árabe siguen siendo los que redactó el experto inglés. Y todos ellos son Reinos. Y las Monarquías si apoyan entre ellos ya que si están dando cuenta, tras la primavera árabe, de que los países están despertando. Entonces los Reinos apoyan al Rey. Pero hay algo positivo. La Liga Árabe no habla de nuestro conflicto con Marruecos. No discute y no decide nada. Y creo que eso es lo mejor para nosotros, que se olviden de nosotros, porque entonces no tenemos nada que ver con ellos. Hay países que reconocen el Estado Saharauí, como Argelia, Yemen, Siria. Pero como organización, tampoco tenemos nada que hacer allí. Y lo que nos gustaría es que sigan calladitos sobre nosotros. No hay nada para conseguir.

Estamos trabajando con sociedades árabes. Tenemos representación para Medio Oriente. Pero estamos trabajando con periodistas, intelectuales, partidos de izquierda o partidos de derecha que sean abiertos. Entre el mundo árabe existe una asociación árabe de solidaridad con el pueblo saharauí.

**IGOR GRABOIS: ¿Podría darnos más detalles sobre la disputa con Marruecos? ¿Qué países de la Unión Europea le ofrecen más apoyo y cuáles han apoyado más a Marruecos? ¿Qué pasa con las otras grandes potencias del mundo? ¿Cómo te relacionas con Rusia, China, India y otros que creas importante destacar?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Marruecos es una monarquía absoluta. Es una monarquía donde el Rey es el Representante de Dios. Ain que toma unos copitos de alcohol algunas veces. Ese es el que corta y pega en Marruecos. Marruecos vive actualmente una situación difícil debido a la compra de armamento. Porque el ejército saharauí está destruyendo mucho material marroquí. Incluso, según nuestra información, si ustedes regresan a los parámetros de las Naciones Unidas para ver dónde está Marruecos dentro de la comunidad mundial como país, como cultura, como ciencia, como alfabetización, está a la cola del mundo. Y tiene una deuda que ya pasa de casi

el 86 por ciento del PIB. Incluso se habla de una posible explosión de la sociedad marroquí por el hambre y el desempleo. Un ejemplo reciente, una delegación oficial de una provincia marroquí fue enviada a cooperación bilateral en Bélgica, con algunas alcaldías de Bélgica, y los miembros de la delegación acabaron escapándose y quedándose en Europa. Imagínate al alcalde de São Paulo, con una delegación que va a visitar Francia para firmar arcos, pero por hambre, por ejemplo, y por la situación que viven, deciden no volver a Brasil. Esto lo sacó de la prensa. Entonces la gente se pregunta, si las autoridades marroquíes, cuando logran irse, no regresan, ¿cómo estaría viviendo el pueblo marroquí?

Es una situación muy triste. No nos trae alegría, ya que el pueblo marroquí es nuestro hermano y vecino. En el futuro tendremos que tener una relación como vecinos. Existe una frontera entre nosotros. Pero es una pena que sus gobiernos, su Rey y la casa real están llevando a esta horrible situación de ver.

El país que más apoyó a Marruecos contra nosotros, en Europa, fue Francia. Usted puede preguntarse por qué? Primero, Francia se dio cuenta de que en el norte de África, donde todo el mundo era una colonia francesa (hablo de Marruecos, Argelia, Túnez, Mauritania, donde se habla árabe y francés, y hay relaciones). Menos un país, que no fue colonia francesa, no hablan francés, hablan español. ¿Cuál? República Árabe Saharaui Democrática. Entonces, Francia ve en la independencia del Estado saharauí una puerta a América Latina. Entonces tienes que cortarlo. ¿Cómo cortarlo? Eliminación del pueblo saharauí. Por eso apoyó la invasión militar marroquí contra nosotros.

Por ahora estamos un poco contentos. Muchos pueblos africanos ya si están rebelando contra Francia. Malí ya ha salido de esta red francesa. Tiene su propia moneda. Y sacó el ejército francés de Malí. En Burkina Faso, hubo un golpe de estado hace quince días, y después del golpe de estado, al cuarto día, la población tomó palos y piedras, y fueron a quemar la embajada de Francia. El pueblo africano está entendiendo que si bien se ha independizado de Francia, ésta continúa con su neoimperialismo. Están saliendo de esta situación, y los intelectuales africanos están hablando de este neoimperialismo francés.

Pero esto aún no ha terminado. Francia ayuda a Marruecos, en el Consejo de Seguridad, es un país que tiene el Veto. Aunque nos preguntamos qué derecho tiene Francia a vetar. Fueron invadidos por Alemania. Nunca fue un país fuerte. Fue liberada por los Estados Unidos. Entonces, ¿por qué tiene que estar en el Consejo de Seguridad y por qué tiene derecho a veto? Esto estudian los académicos: Francia no se ha ganado este derecho, como los demás países.

Estados Unidos dio armamento y apoyo a Marruecos en 1975 en la invasión militar. ¿Sabe quién? El famoso premio Nobel, Kissinger, que fue Ministro de Relaciones Exteriores.

Apoyó al Rey contra nosotros. Pero era otro tiempo. Era la Guerra Fría, y eso tiene otra explicación para esa época. Pero no tenemos tiempo para hablar de tantas cosas. Pero ahora, Estados Unidos, después de casi entregarnos en un paquete a Marruecos, gracias a Trump y la política de Trump, se puede decir que Estados Unidos ha dado una marcha atrás, y ahora dice que apoya a la ONU y las resoluciones de la misma, y defender que se aplique la ley en el Sáhara Occidental. Pero siguen vendiendo armas a Marruecos, que necesitan mucho dinero por la situación en Ucrania. Necesitan regalar armas a Ucrania, y no puedes fabricar armas si no hay dinero. Así que vender a Marruecos, aunque sea a cambio de deudas, porque no tienen nada con que pagar.

Inglaterra siempre ha apoyado el derecho del pueblo saharauí a la autodeterminación. China a veces en el Consejo de Seguridad apoya, ya veces se abstiene. Pero al menos no está en contra. Rusia siempre ha apoyado y recibido delegaciones de Francia y del Frente Polisario en el Ministerio de Asuntos Exteriores de Rusia. Incluso recibió grupos de cultura saharauí.

Nuestro peor enemigo es Francia. Es Francia la que bloquea la paz, bloquea la justicia, bloquea el respeto de los derechos humanos y bloquea la aplicación del acuerdo firmado entre el Frente Polisario y el Reino de Marruecos con el aval de las Naciones Unidas y el Consejo de Seguridad. Pero esperemos que con la situación que vive el mundo, con la situación de Ucrania, y un cambio de conceptos. Parece que el mundo está entrando en otro orden. Con el despertar de los africanos contra Francia. Esperamos que Francia se dé cuenta de que es mejor para ella, para Marruecos y para nosotros que se alcance la paz en el norte de África, y que se constituya lo que se llama el Magreb árabe, una región rica y con un comercio extraordinario, que podría salvar a Europa de muchos de sus problemas. Pero Francia, por egoísmo y por sus propios intereses, sin mirar a Europa y sin mirar a los pueblos del norte de África, sigue apoyando la injusticia y trabajando contra el Derecho Internacional en el norte de África.

**IGOR GRABOIS: El pueblo brasileño tiene poco conocimiento de la historia de los saharauis. ¿Podrías contarnos un poco sobre la historia de tu pueblo?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Es una larga historia. Pero vamos a resumir. Si lo desea, puedo enviarle más material por correo electrónico para que lo distribuya.

El pueblo saharauí era un pueblo que, antes del colonialismo español, era un conjunto de tribus, gobernado por un consejo de todas las tribus. Francia logró ocupar toda la zona, excepto el Sáhara Occidental, porque los saharauis iban armados con rifles y camellos. Pero

lograron detener a Francia, y no pudo colonizar el Sáhara Occidental. En 1884, en el famoso Congreso de Berlín, África se dividió entre los europeos. Luego, el Sáhara Occidental fue entregado a España. Desde entonces, hemos sido una colonia de España. Y no entró con armas como lo hizo Francia. El Sáhara estaba debilitado por las guerras con Francia, y España fue inteligente y entró en negociaciones pacíficas. Entonces entraron y colonizaron pacíficamente. Respetaron las culturas saharauis. Nunca intentó, por ejemplo, obligarnos a adoptar la religión católica. Los saharauis han mantenido la religión árabe, sus culturas, sus lenguas y dialectos. Porque hablamos árabe, pero tenemos un dialecto que es Hassani, que es un conjunto de palabras árabes, africanas, beri beri y españolas. Eso hablamos en las calles y en las casas. Pero oficialmente es árabe y español.

En la década de 1970, después de la Segunda Guerra Mundial, los africanos despertaron y comenzaron a luchar por su independencia. Unos por medios armados, como Angola, como Argelia, como Sudáfrica, y otros por medios pacíficos, como Marruecos, como Túnez, como Mauritania. Intentamos negociar con Franco, que era dictador. Éramos colonia de una Dictadura, y ustedes conocen bien una dictadura. Así que la respuesta que obtuvimos fue que un avión decoló y mató a todos en la calle. Una matanza horrible, en 17 de junio de 1970. Esto radicalizó las ideas y la juventud. Entonces la gente decía, bueno, Franco no quiere dialogar, no quiere hablar, no quiere negociar. Sólo nos dejaron un camino: la lucha armada. Por eso se fundó el Frente Polisario, en su primer congreso el 10 de mayo de 1973, y diez días después, el 20 de mayo, se inició la lucha armada. Primera batalla contra un puesto militar español. Por eso la revolución del Frente Polisario se llama Revolución del 20 de Mayo. La primera operación militar contra el ejército español.

Así comenzó la lucha armada y comenzó la organización política del pueblo saharauí. Empezamos a trabajar unidos, las mujeres se unieron, son valientes, extraordinarias, y los estudiantes se unieron. Todos los que no tenían trabajo salieron corriendo a tomar las armas. Se llegó a un acuerdo que continúa hasta hoy, porque necesitamos encontrar medios, ya que no tenemos dinero ni que nos apoye en este momento. Entonces se dice que los que trabajan dan el cincuenta por ciento de su salario a la organización. Y los que no tienen nada que hacer, a la lucha.

Desde entonces hemos sido voluntarios. Voy sin sueldo, no tengo sueldo. Los saharauis, el profesor, el soldado, el ministro, el doctor, la alcaldesa, la ingeniería, la ministra. Todos desde el 73 hasta ahora han sido voluntarios, trabajando, luchando y muriendo. Porque murió mucha gente, en las calles, en la guerra, en el hambre, bajo los bombardeos de napalm de la aviación

marroquí, como la que bombardeó a las mujeres, mataron a muchas mujeres y niños. Siguen trabajando como voluntarios, con los ojos en el objetivo de la independencia.

Sabemos que el Estado saharauí independiente será uno de los más ricos de la zona. Hay un enorme banco de pesca, uno de los mayores bancos de fosfato. Hay claros indicios de petróleo, gas, hierro y agua. Y somos un millón de personas. Pero decimos que un puñado de abejas vale más que sacos de moscas. Nos vemos a nosotros mismos como un montón de abejas y vemos al ejército marroquí como sacos de moscas.

Cuando España se fue, alrededor del noventa y ocho por ciento de los saharauis eran analfabetos. Y hoy, si buscas en internet, verás que prácticamente toda la población saharauí está formada. Es una política del Frente Polisario.

En 1975, España estaba debilitada en el Sahara. Se hace el primer encuentro, en Argelia, entre el Ministro español de Asuntos Exteriores, Franco, y nuestro Secretario General, para se intentar acordar. E se acordaron, que España defendería el derecho del pueblo saharauí a la autodeterminación. Y se acordó que soltaríamos a los prisioneros españoles que teníamos, y el ejército español soltaría a los combatientes saharauis que tenían presos en Canarias. Se lo llevó. Trajeron a nuestra gente y liberamos a los españoles. Pero España traiciona. Muere Franco, y viene el Rey, se junta con su primo, otro rey, y esta traición se plasma en un pacto, que se llama Acuerdo Tripartito. Porque fue firmado entre España, Marruecos y Mauritania.

¿Qué es este acuerdo? el territorio saharauí dividido por la mitad. Como una cabra, partiendo una cabra por la mitad. Una parte, con la gente que vive allí, por Marruecos, la otra parte, con la gente, por Mauritania. Y España, por supuesto, se queda con parte de la riqueza. Por supuesto, no contaron con nuestro punto de vista. Sale España, el ejército mauritano y el ejército marroquí invadieron, norte y sur, y nosotros tuvimos que regresar a las armas.

Imagínate doscientos cincuenta mil hombres entre el ejército marroquí y mauritano, con tanques, aviones y experiencia. Y nosotros, aproximadamente dos mil hombres. Con camellos, algunos coches y algunos fusiles. Pero hay una cosa, luchamos y morimos por la dignidad y la libertad. Y los ejércitos marroquí y mauritano vinieron a luchar, pero solo por una paga. Ellos no querían morir. Así que hay una diferencia en la mente y los conceptos.

Los saharauis, indignados porque querían convertirlos en animales, los borran de sus tierras. Quítense sus riquezas, sus libertades y su dignidad. Así que estaban dispuestos a morir. Hasta el punto de que atacaron un tanque con un camello. Algo que mucha gente no entiende. El soldado marroquí se vio obligado a luchar, pero quería volver con su paga para vivir con su familia.

Hay un punto más importante. Somos hijos del desierto. Nos llaman los hijos de las nubes. Estamos preparados para caminar en los desiertos. Nuestro pueblo lo conoce como la palma de su mano. Cuando en julio y agosto hace 50 grados, nosotros decimos qué maravilla. Y los soldados marroquíes buscan la sombra del tanque. Y el tanque está caliente como el fuego. Cuando llega la tormenta de arena, ya no ves nada, los radares se cierran. Solo caminas si conoces el desierto. Cuando te atacan en tu tierra, en tu casa, no pueden ganar.

Por eso, en dos años conseguimos vencer al ejército mauritano. Llegamos a un acuerdo, y nos abrazamos, nos hicimos hermanos. Porque en verdad el pueblo mauritano está muy cerca del pueblo saharauí. Luego abandonaron la guerra. El Rey quería Fosfato, la pesca, y quería un país más grande. Y otras cuestiones políticas y estratégicas que no tenemos tiempo de explicar. Nos permitió respirar. Todo nuestro ejército tiene un solo frente. Lo concentramos contra el ejército marroquí. Y hubo un momento en que el ejército marroquí, al ver a nuestra gente, en lugar de enfrentarse a ellos, se escapó. Te doy un pequeño ejemplo, cuando firmamos la paz con Marruecos, devolvimos cuatro mil presos marroquíes que teníamos. Y nos devolvieron ciento sesenta personas que habían capturado.

Cuando Marruecos se encontró en esta situación, buscó ayuda. ¿Y dónde lo encontraste? En Francia, en Israel y en los Estados Unidos. ¿Con qué? Israel tenía experiencia con muros. Y Francia ya había usado muros contra la revolución argelina en los años cincuenta. Y la tecnología, estaba Estados Unidos. Entonces los apoyaron y comenzaron a construir un muro de dos mil setecientos kilómetros que divide a mi país. Hay una zona libre y una zona ocupada. En la zona ocupada está el fosfato, la pesca, y la capital saharauí está ocupada. Allí están mi madre y mis hermanos, a quienes no veo desde hace cuarenta y cinco años.

El muro tiene alrededor de ocho millones de minas. Y hay ciento cincuenta mil soldados esparcidos. Y el Rey de Marruecos creyó que el ejército saharauí no pasaría. Por supuesto, los saharauis cambiaron su estrategia. Empezaron a usar otros modos. Después de dos años, comenzaron a destruir el muro. Empezamos a atacar el muro, a agarrar las varas, coches, camiones del muro y prisioneros. Entonces Marruecos, dado eso, y la situación anterior, accedió a negociar, en 1990. Entonces es cuando aparece la ONU. La famosa ONU, que no sirve para nada. Los saharauis lo ven como un trozo de papel. Solo existe para los fuertes, tu consejo de seguridad existe para los cinco grandes para dividir el mundo. Pero esperamos que con lo que está pasando en Ucrania haya un nuevo concepto de un consejo de seguridad diferente. Esto se está hablando y teorizando sobre este asunto. Entonces, en 1991, se llegó a un acuerdo entre el Frente Polisario y el Reino de Marruecos, ante el Consejo de Seguridad, y con su aval.

¿Y cuál es el plan de paz? Sencillo: liberar a los presos y abrir las urnas para que el pueblo saharauí decida entre dos cuestiones, si quiere formar parte de Marruecos o si quiere la independencia. Todos sabemos cuál será el resultado. Incluso en 2005, para ayudar a implementar el plan de paz, aceptamos que los marroquíes que viven en la zona ocupada también votaran con nosotros. Pero Marruecos no aceptó. No confías en su gente. Aceptamos los marroquíes viven en el Sahara. Porque sabemos que ellos, que miran la riqueza y la democracia que está construyendo el pueblo saharauí, prefieren una República a una Monarquía Absoluta. Por eso, el propio Rey se negó a permitir que votaran con nosotros los marroquíes que viven en la zona ocupada.

Marruecos intentó presionar a los saharauíes en la zona ocupada. Torturas, desapariciones políticas, silenciamiento de opiniones. La situación en la zona ocupada es horrible. Y Francia asegura que en la ONU no se aprueba ninguna solución sobre las violaciones de derechos humanos por parte de Marruecos en la zona ocupada. Es una vergüenza.

Los primeros principios de los derechos humanos se formularon en Francia. Pero hoy en día va en contra de estos principios en el Sáhara Occidental. Por eso tuvimos que volver a las armas. La situación actual es muy crítica. Hay una guerra continua entre nuestro ejército y el ejército marroquí. Marruecos intenta silenciar la zona ocupada para que no haya independencia.

Se esperan cuatro reuniones del consejo de seguridad de la ONU. El Secretario General está escribiendo un documento que describe la crisis de derechos humanos en la zona ocupada. Pero no esperamos que el documento sea de utilidad ya que Francia veta la justicia del derecho internacional en el consejo de seguridad.

**IGOR GRABOIS: Se dice que las mujeres de la RASD tienen libertades y derechos bastante avanzados, que no se manifiestan en todos los países. ¿Podría hablarnos un poco sobre los derechos de las mujeres en su país?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Somos un país musulmán. Pero, como decía, debido al proceso de colonización española, la religión islámica saharauí es una religión 'light'. Porque es diferente a los demás. Por ejemplo, en la sociedad saharauí no existe la poligamia, mientras que en otras partes, como Arabia Saudita, un hombre puede tener cuatro o cinco mujeres.

Otra cosa, la mujer saharauí tiene derecho al divorcio. Entonces puede pasar que una mujer que se casa tiene un hijo con su marido, pero no se llevan bien. Entonces ella puede

divorciarse. Si se aparea con otro hombre, éste adopta como hijos a todos los hijos de la mujer, los educa y los alimenta.

Para las mujeres saharauis, la revolución trajo alfabetización y educación. Cientos de mujeres fueron enviadas a estudiar en el extranjero. Miles a Cuba. Estudiaron en Argelia, Libia, Siria, Rusia, Polonia, Yugoslavia, España, Inglaterra, Italia. En todas partes. Así que las mujeres saharauis están muy bien formadas.

Así que hay mucha libertad para ellos. Y tiene los mismos derechos que los hombres. Votan, son elegidas. Tenemos ministras, alcaldes, directores de escuelas, de hospitales, enfermeras, educadoras, administradoras, por todos lados.

Pero también, esta misma mujer entendió que debía acompañar a su hermano o esposo en la lucha por la independencia. Y en ese sentido son incluso más valientes que nosotros. Las mujeres de la zona ocupada salen a la calle y reciben una brutalidad por parte del ejército y la policía marroquíes que uno no puede imaginar. Hay niñas que han perdido un ojo, hay niñas que han perdido un brazo y hay una niña que ha quedado paralizada. Y eso no las frena, siguen luchando.

Montamos campos de refugiados, ellas que establecieron los campos de refugiados. Crearon hospitales, escuelas, guarderías y escuelas especializadas. ¿Te imaginas una escuela para ciegos en un campo de refugiados? Escuelas para discapacitados que pueden aprender carpintería, escritura, todo en el campamento. Guarderías donde los niños de hasta cinco años pueden ir y quedarse allí durante el día para que las mujeres trabajen y hagan todo lo que necesitan hacer.

Están en la lucha diaria. En las calles, escribiendo en las paredes, agarrando banderas, tirando piedras. Tenemos chicas que desaparecieron en prisiones marroquíes. Tenemos niños que se quedaron veinte, veintisiete y treinta años, que fueron liberados solo para morir entre sus familias. De todos modos, esta es la situación de las mujeres saharauis, y creo que son las mujeres más valientes del mundo. Y claro, es por la libertad que tienen que pueden hacer todo eso.

**IGOR GRABOIS: ¿Podría hablar un poco más sobre su propia historia y trayectoria en la lucha por la independencia y el reconocimiento de la RASD? ¿Cuándo se unió a la lucha por la independencia? ¿Qué roles desempeñó en el movimiento que pueda compartir con nosotros?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Tenemos un principio saharauí. Cuando a cualquier saharauí se le pregunta sobre su propia vida, la primera respuesta que dirá es: 'este espacio que vas a dedicar a hablar de mí, habla de la lucha del pueblo saharauí'. Yo no soy nada en esta historia del pueblo saharauí.

Soy un militante más, que participó en la lucha clandestina contra España. Fui militante en las células clandestinas. Y en esos días dejábamos panfletos en las calles, para convencer al pueblo español de que no éramos sus enemigos, y para explicarle al pueblo saharauí qué era la revolución y qué pretendíamos.

Después de la invasión marroquí, me tuvieron que sacar, porque me perseguían, y me sacaron en la mala de un coche. Si no me hubieran sacado, estaría entre los desaparecidos. Un compañero militar fue informado y nos avisó, me metieron en la mala y me sacaron.

Después, me encargaron salvar a los fugitivos. Yo quería ir a las armas, pero por mi experiencia política me dijeron 'no, esa será tu misión'. Así que buscamos mujeres y niños perdidos en el desierto. Porque la gente, frente al ejército marroquí, huyó sin nada, dejando sus casas, sus coches, su ropa, sus materiales. Agarraron a sus hijos y corrieron hacia el desierto en busca del Frente Polisario y el ejército del Frente Polisario. Así que recorrimos el desierto buscándolos.

Teníamos un problema grave, ya que teníamos muchas mujeres y niños en los campamentos. Y el ejército marroquí estaba allí mismo, y el rey marroquí ordenó al avión que incendiara los campamentos con todos dentro. Hemos visto napalm, bombas de racimo y hemos visto mujeres y niños quemados y mutilados. Encontramos pies, cabezas, partes de niños y mujeres enterrados. Algo horrible.

Salvamos a quienes pudimos salvar. Cuando Argelia reconoció al Frente Polisario, abrió sus fronteras y nos permitió usar un espacio en su territorio para los refugiados. Empezamos a enviar gente allí. Empezamos a organizarlos, a compartir qué comida llegaba. Porque los campos de refugiados saharauí albergan a doscientas mil personas y dependen de la ayuda internacional. Brasil envió dos veces arroz, y esperamos que este próximo gobierno nos ayude nuevamente, además de reconocer a la República Árabe Saharaui Democrática.

He estado en varias misiones que tienen que ver con la parte militar y la parte civil. Luego fui gobernador de un campamento, y luego me convertí en miembro de la comisión que creó nuestro ministerio de educación. Empezamos a escribir a mano los primeros libros de geografía, historia, matemáticas. Bueno, no los teníamos. Y el mejor maestro que tuvimos tuvo

educación primaria o secundaria. Las mujeres con educación primaria se convirtieron en maestras.

Las escuelas se llevaban a cabo a la sombra de un árbol o en una tienda de campaña. Hoy es diferente. Hoy construimos escuelas, pero al principio era así. Se usaban piedras lisas, y se quemaban algunas ramas para hacer carbón y poder escribir. Entonces comenzamos a construir nuestra educación.

Me enviaron a Cuba a hacer un curso que se llama Curso de Formación de Jóvenes, durante un año, en una escuela que se llama Julio Atonio Mello. Obtuve la máxima calificación y tuve el privilegio de representar al grupo de estudiantes frente a Fidel Castro. Desafortunadamente, no tengo fotos, pero sucedió.

Cuando regresé, me enviaron a trabajar en una escuela que llamábamos 9 de Julio. El 9 de julio de 1976 fue cuando nuestro presidente cayó en combate. No se sentó como un rey en un palacio. Nuestros presidentes y ministros son los primeros en el frente de batalla, como ejemplo. Y se cayó en una operación. Este día se llama Día Nacional de los Mártires. Y esta escuela que lleva ese nombre tiene mil seiscientos alumnos, niños y niñas, que viven en la escuela. Pero mis tareas no terminaron ahí. Fui secretario nacional de la juventud durante ocho años, luego director nacional de la función pública. Entonces me enviaron como diplomático a Madrid, España, por tres años. Luego fui embajador encargado de negocios en México durante catorce años.

Pasé dos años como Gerente General para América Latina y el Caribe. Y ahora estoy en Brasil para pedir reconocimiento y una embajada, y pedir a los brasileños que ayuden a convencer al gobierno de Brasil de que reconozca la República Árabe Saharaui Democrática.

# **Entrevista da Revista SANKOFA com Ahmed Mulay Ali Hamadi, representante da Frente Polisário no Brasil, 5 de outubro de 2022**

Tradução ao português

**Apoena Canuto Cosenza**

**Igor Grabois**

Por intermédio de Igor Grabois, a Revista SANKOFA teve a oportunidade de entrevistar o representante da Frente Polisário Ahmed Mulay Ali Hamadi, aproveitando sua vinda ao Brasil. As perguntas foram elaboradas por Apoena Canuto Cosenza, e a entrevista foi realizada no dia 5 de Outubro. A Frente Polisário é uma organização política fundada em 10 de maio de 1973. Luta pela libertação do Saara Ocidental e pelo reconhecimento internacional da República Árabe Saharaui Democrática. Atualmente, o Sahara ocidental está ocupado pelas tropas de Marrocos, e tem seu território dividido em dois: uma zona livre, onde o governo da República Árabe Saharaui Democrática organiza a vida de seu povo, e uma zona ocupada por Marrocos, onde a população ainda luta por sua liberdade. Nessa entrevista, buscamos entender o significado dessa luta de libertação e sua pertinência para a África e para a América Latina.

**IGOR GRABOIS: Em primeiro lugar, gostaríamos de agradecer por aceitar uma entrevista com a revista SANKOFA.**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Muito obrigado e obrigado a todos que venham ler a revista

**IGOR GRABOIS: Ahmed Hamid, você poderia falar um pouco sobre sua missão aqui no Brasil em relação à República Árabe Saaraui Democrática (RASD)?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Depois de agradecer seu interesse, espero que muitos leitores se interessem por esta entrevista, e não apenas leiam, mas compartilhem com amigos e familiares, em outras partes do Brasil, neste grande país que amo e muito amor, por sua cultura e história.

A missão é fazer do Brasil um país e de Brasília um governo, e todos os brasileiros conhecerem a história e a luta do povo saarauí. Um povo que é a última colônia na África. O único país de língua espanhola, já que era uma colônia espanhola. E é por isso que tem muito a ver com a América Latina, seja ela de língua espanhola ou portuguesa, neste caso.

Queremos que as instituições jurídicas, administrativas e políticas brasileiras conheçam a história e se juntem aos que defendem o direito internacional do direito do povo saarauí à autodeterminação. E o nosso objetivo final é que o governo brasileiro dê um salto no trato não só da frente Polisário, mas também no trato com a República Árabe Saarauí Democrática. O nosso desejo, o nosso sonho, é abrir uma embaixada saarauí no Brasil, como já abrimos no México, Panamá, Venezuela, Uruguai, Equador e em breve também na Colômbia. Então essa é a nossa missão. Queremos que nos conheça do ponto de vista histórico, do ponto de vista cultural.

**IGOR GRABOIS:** **Você respondeu um pouco da seguinte pergunta. Você poderia nos contar mais sobre as expectativas da Frente Polisário para a América Latina? Nós, na América Latina, entendemos como povos irmãos todos os povos que falam espanhol ou português e que sofreram colonização. Como você vê essa possível unidade comum?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Na América Latina, quando falamos de história, da luta do povo saarauí, devemos ter em conta que ainda estamos de armas nas mãos. Ainda existem conflitos entre o nosso exército e o exército marroquino, que instalou um muro. Há um muro que divide o povo saarauí e o nosso Estado. Há uma parte ocupada e uma parte livre. E qualquer pessoa normal ou educada na América Latina que ouve essa história rapidamente entende. Porque a América Latina viveu o colonialismo, viveu desaparecimentos como os que temos, mais de setecentos desaparecidos, viveu tortura, viveu ditaduras. O que não experimentou a América Latina? Ele viveu todas as experiências e agora luta para criar a democracia que nós, latinos, queremos: uma democracia de justiça, direitos e paz. Confiamos que a América Latina nos abraçará.

Por exemplo, temos embaixadas, representação e reconhecimento diplomático no Panamá, Uruguai, Equador, Venezuela, Nicarágua, Bolívia, Belize, México e, em breve, na

Colômbia e no Chile. E temos delegações da Frente Polisário na Argentina e no Brasil. Mas esperamos que em breve o Brasil dê um salto qualitativo.

Ainda existem muitas associações de solidariedade com o povo saarauí na sociedade civil latino-americana que trabalham e procuram fazer com que os latinos conheçam os saarauís. Que estejam juntos, e que haja uma associação de associações de toda a América Latina que trabalham para apoiar o povo saarauí e acompanhar os saarauís na sua luta pela liberdade. Vemos tudo o que está acontecendo na América Latina e no Saara com olhos muito positivos. No futuro é um país latino. Nossas escolas ensinam espanhol e árabe. No futuro, queremos ter relações muito próximas em todas as áreas com a América Latina. Queremos nos tornar, se não formos membros plenos, membros observadores da Unidade dos Estados Latino-americanos. Nosso pensamento está aqui e acreditamos que a América Latina pode nos acompanhar e nos ajudar.

Se os latinos compreenderem isto e estudarem a causa saarauí do ponto de vista do direito internacional, se convencerão a nos ajudar. É isso que vai pressionar o Conselho de Segurança das Nações Unidas, pressionar as Nações Unidas, para obrigar o Reino de Marrocos a aceitar a aplicação do acordo que assinamos. Estamos dispostos a aplicá-lo, mas Marrocos está impedindo a aplicação deste acordo. Portanto, tudo o que você fizer pode levar a ONU a pressionar o Marrocos para alcançar uma paz final no norte da África.

**IGOR GRABOIS: Você poderia nos contar mais sobre a luta pelo reconhecimento da RASD nos últimos anos? E sobre a Frente Polisário. Quem são os componentes e qual é o programa de frente?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** O último soldado espanhol deixou o Saara em 26 de fevereiro de 1976. Quando o último soldado saiu, o que aconteceu no Saara Ocidental foi um vácuo legal. A frente Polisário, que já estava de armas nas mãos contra o exército espanhol, preencheu esse vazio jurídico. Então ele declarou, proclamou, a República Árabe Saaraui Democrática em 27 de fevereiro. Ou seja, no dia seguinte à partida dos soldados espanhóis.

Nesse sentido, passamos de uma colônia espanhola para um Estado invadido por Marrocos e Mauritânia. Os saarauís começaram a criar os seus ministérios e o seu exército. Mas a luta armada que tivemos contra a Espanha não desapareceu. Tínhamos que continuar lutando no Sul e no Norte, porque queriam nos dividir ao meio. Queriam destruir o povo saarauí. Metade do país iria para a Mauritânia e a outra metade para o Marrocos. Mas o povo saarauí não aceitou

e continuou a luta armada contra os dois exércitos. Em 1979, a Mauritânia enfraqueceu e aceitou negociar com o povo, devolvendo as terras que ocupava. Hoje, a Mauritânia é um país irmão e temos relações diplomáticas. A luta armada é agora contra o exército marroquino e contra o Reino de Marrocos, que não aceita o direito de autodeterminação do povo saarauí, que a ONU assinou em 1951.

Desde então buscamos reconhecimento. Hoje, cerca de 84 países no mundo reconheceram a República Árabe Saarauí Democrática. Principalmente na África e na América Latina. Os países europeus reconhecem a Frente Polisário, e apoiam o direito do povo saarauí à autodeterminação, e possivelmente mais tarde, não muito longe, veremos alguns países, principalmente nórdicos, a reconhecer o Estado Saarauí. No entanto, Marrocos percebeu que o Estado saarauí avançava. A tal ponto que hoje o Estado Saarauí é membro fundador da Unidade Africana. E o Marrocos é apenas um membro da Unidade Africana.

Então, o que o Marrocos está fazendo com a América Latina? Escrevi um livro sobre isso, que posso enviar a quem quiser, onde explico a política suja que Marrocos usa na América Latina contra o Estado Saarauí. Eles compram pessoas, pagam viagens, colocam dinheiro no bolso. Existem documentos e cartas marroquinos. Está tudo no livro. Podemos distribuir esse livro para as pessoas lerem e estudarem. Eu escrevo, mas não vendo. É distribuído gratuitamente. Portanto, há países entre os 84 que congelaram relações diplomáticas. Existe uma lei internacional que diz que qualquer país que reconheça outro país é irreversível enquanto esse país existir. Você pode apenas congelar as relações diplomáticas.

O que o Marrocos faz é distribuir nosso fosfato, ele vende, como acontece com o Brasil, nosso fosfato roubado, a preços baixos. Isso para fazer com que esses países não reconheçam ou congelem suas relações, e alguns países congelaram recentemente. Mas o reconhecimento está aí.

**IGOR GRABOIS: Como você entende a relação entre os demais países africanos e os países da Liga Árabe?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Os países africanos deram um grande passo ao abrir as portas da Unidade Africana. Para que as pessoas entendam, a Unidade Africana é para nós o que a OEA é para vocês. Em outras palavras, é a organização regional por meio da qual os africanos, os estados africanos, lidam com os problemas da África. Quando esta Unidade Africana se começou a organizar, o Estado Saarauí estava presente. Portanto, somos membros fundadores.

Nas cimeiras da Unidade Africana, o Rei de Marrocos e o Presidente saarauí sentam-se à mesma posição. Com tudo isso, o Marrocos segue regredindo. Continuamos atuando. Fazemos parte do parlamento pan-africano, que é outra organização em toda a África. O Estado Saarauí existe plenamente, vive, trabalha, paga o que deve. Ele sabe o que tem que fazer na África e nos Organismos Africanos.

Quanto à Unidade Árabe. Você sabe que a Liga Árabe é uma organização criada pela Inglaterra. Naquela época, a Inglaterra deu parte da Palestina a Israel, quando ela estava lutando para dividir o Oriente Médio. Por exemplo, temos o Líbano onde está metida a França, onde está a Inglaterra e atualmente os Estados Unidos. E todos sabemos que os Estatutos da Liga Árabe continuam a ser os elaborados por especialistas ingleses. E eles são Reinos. E as Monarquias se apoiam já que estão percebendo, depois da primavera árabe, que os países estão acordando. Então os Reinos apoiam o Rei. Mas há algo positivo. A Liga Árabe não fala sobre nosso conflito com o Marrocos. Ela não discute e não decide nada. E eu acho que é o melhor para nós, que eles se esqueçam de nós, porque assim não temos nada a ver com eles. Há países que reconhecem o Estado Saarauí, como a Argélia, o Iémen, a Síria. Mas, como organização, também não temos nada para fazer lá. E o que gostaríamos é que eles não falem sobre nós. Não há nada para ganhar.

Estamos trabalhando com sociedades árabes. Temos representação para o Oriente Médio. Mas estamos trabalhando com jornalistas, intelectuais, partidos de esquerda ou partidos de direita abertos. No mundo árabe existe uma associação árabe de solidariedade com o povo saarauí.

**IGOR GRABOIS: Você poderia nos dar mais detalhes sobre a disputa com o Marrocos? Que países da União Europeia lhe oferecem mais apoio e que mais apoiaram Marrocos? E as outras grandes potências do mundo? Como vocês se relacionam com a Rússia, China, Índia e outros que você acha importante destacar?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Marrocos é uma monarquia absoluta. É uma monarquia onde o Rei é o Representante de Deus. Ainda que ele beba alguns copos de álcool às vezes. Esse é o que ocorre no Marrocos. Marrocos vive atualmente uma situação difícil devido à compra de armas. Porque o exército saarauí está a destruir muito material marroquino. Mesmo, de acordo com nossas informações, se você voltar aos parâmetros das Nações Unidas para ver onde o Marrocos está dentro da comunidade mundial como país, como cultura, como ciência, como alfabetização,

está na rabeira do mundo. E tem uma dívida que já ultrapassa quase 86% do PIB. Fala-se mesmo de uma possível explosão da sociedade marroquina devido à fome e ao desemprego. Um exemplo recente, uma delegação oficial de uma província marroquina foi enviada para uma cooperação bilateral na Bélgica, com alguns prefeitos belgas, e os membros da delegação acabaram por fugir e ficar na Europa. Imagine o prefeito de São Paulo, com uma delegação que vai visitar a França para assinar acordos, mas devido à fome, por exemplo, e à situação que estão vivendo, decidem não voltar ao Brasil. Isso eu tirei da imprensa. Então as pessoas se perguntam, se as autoridades marroquinas, quando conseguirem sair, não voltarem, como estaria vivendo o povo marroquino?

É uma situação muito triste. Não nos traz alegria, pois o povo marroquino é nosso irmão e vizinho. No futuro, teremos que ter um relacionamento como vizinhos. Há uma fronteira entre nós. Mas é uma pena que seus governos, seu rei e a casa real estejam levando a esta situação horrível de se ver.

O país que mais apoiou o Marrocos contra nós, na Europa, foi a França. Você pode se perguntar por quê? Primeiro, a França percebeu que no norte da África, onde o mundo inteiro era uma colônia francesa (estou falando de Marrocos, Argélia, Tunísia, Mauritânia, onde se fala árabe e francês, e há relações). Com exceção de um país, que não foi colônia francesa, eles não falam francês, falam espanhol. Qual? República Árabe Saarauí Democrática. Assim, a França vê na independência do Estado Saarauí uma porta para a América Latina. Então você tem que cortar. Como cortá-lo? Com a eliminação do povo saarauí. É por isso que ela apoiou a invasão militar marroquina contra nós.

Por enquanto estamos um pouco felizes. Muitos povos africanos já estão se rebelando contra a França. Mali já deixou esta rede francesa. Tem sua própria moeda. E ele tirou o exército francês do Mali. Em Burkina Faso, houve um golpe quinze dias atrás, e depois do golpe, no quarto dia, a população pegou paus e pedras e foi queimar a embaixada francesa. O povo africano está entendendo que, embora tenha conquistado a independência da França, a França continua com seu neo-imperialismo. Eles estão saindo dessa situação, e os intelectuais africanos estão falando sobre esse neo-imperialismo francês.

Mas isso ainda não acabou. A França ajuda o Marrocos, no Conselho de Segurança. É um país que tem o Veto. Embora nos perguntemos que direito a França tem de vetar. Eles foram invadidos pela Alemanha. Nunca foi um país forte. Ela foi libertada pelos Estados Unidos. Então, por que ele tem que estar no Conselho de Segurança e por que tem poder de veto? É isso que os acadêmicos estudam: a França não conquistou esse direito, como outros países.

Os Estados Unidos deram armas e apoio ao Marrocos em 1975 na invasão militar. Você sabe quem? O famoso Prêmio Nobel, Kissinger, que foi Ministro das Relações Exteriores. Ele apoiou o Rei contra nós. Mas eram outros tempos. Era a Guerra Fria, e isso tem outra explicação para aquela época. Não temos tempo para falar de tantas coisas. Mas agora, os Estados Unidos, depois de quase nos entregar em um pacote para o Marrocos, graças à política de Trump, pode-se dizer que os Estados Unidos recuaram, e agora dizem que apoiam a ONU e as resoluções dela. Defende a aplicação da lei no Saara Ocidental. Mas continuam vendendo armas para o Marrocos, já que precisam de muito dinheiro por causa da situação na Ucrânia. Eles precisam dar armas à Ucrânia e você não pode fabricar armas se não houver dinheiro. Então vendem Marrocos, nem que seja em troca de dívidas, porque não têm com que pagar.

A Inglaterra sempre apoiou o direito do povo saarauí à autodeterminação. A China às vezes apoia no Conselho de Segurança e às vezes se abstém. Mas pelo menos ele não é contra. A Rússia sempre apoiou e recebeu delegações da França e da Frente Polisário no Ministério das Relações Exteriores da Rússia. Recebeu até grupos da cultura saarauí.

Nosso pior inimigo é a França. É a França que bloqueia a paz, bloqueia a justiça, bloqueia o respeito pelos direitos humanos e bloqueia a aplicação do acordo assinado entre a Frente Polisário e o Reino de Marrocos com o aval das Nações Unidas e do Conselho de Segurança. Mas esperemos que com a situação no mundo, com a situação na Ucrânia, haja uma mudança de conceitos. Parece que o mundo está entrando em outra ordem. Com o despertar dos africanos contra a França, esperamos que a França perceba que é melhor para ela, para o Marrocos e para nós que a paz seja alcançada no Norte da África. E que se estabeleça o que se chama de Magrebe Árabe, uma região rica e com um comércio extraordinário, que poderia salvar a Europa de muitos de seus problemas. Mas a França, por egoísmo e pelos seus próprios interesses, sem olhar para a Europa e sem olhar para os povos do Norte de África, continua a apoiar a injustiça e a trabalhar contra o Direito Internacional no Norte de África.

**IGOR GRABOIS: O povo brasileiro conhece pouco a história dos saarauís. Você poderia nos contar um pouco sobre a história de seu povo?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** É uma longa história. Mas vamos resumir. Se desejar, posso enviar por e-mail mais material para distribuição.

O povo saarauí era um povo que, antes do colonialismo espanhol, era um grupo de tribos, governado por um conselho de todas as tribos. A França conseguiu ocupar toda a área,

exceto o Saara Ocidental, porque os saarauís estavam armados com rifles e camelos. Mas eles conseguiram deter a França, que não conseguiu colonizar o Saara Ocidental. Em 1884, no famoso Congresso de Berlim, a África foi dividida entre os europeus. O Saara Ocidental foi então entregue à Espanha. Desde então, somos uma colônia da Espanha. Ela não entrou com armas como a França fez. O Saara foi enfraquecido pelas guerras com a França, e a Espanha foi inteligente e entrou em negociações pacíficas. Então eles entraram e colonizaram pacificamente. Respeitavam as culturas saarauís. Ela nunca tentou, por exemplo, obrigar-nos a adotar a religião católica. Os saarauís mantiveram a religião árabe, suas culturas, suas línguas e dialetos. Então falamos árabe, mas temos um dialeto que é o Hassani, que é um conjunto de palavras árabes, africanas, beri beri e espanholas. Falamos nas ruas e nas casas. Mas oficialmente é árabe e espanhol.

Na década de 1970, após a Segunda Guerra Mundial, os africanos acordaram e começaram a lutar por sua independência. Uns por meios armados, como Angola, como a Argélia, como a África do Sul, e outros por meios pacíficos, como Marrocos, como a Tunísia, como a Mauritânia. Tentamos negociar com o Franco, que era um ditador. Éramos uma colônia de uma ditadura, e você conhece bem uma ditadura. Então a resposta que obtivemos foi que um avião veio e matou todo mundo na rua. Um massacre horrível, em 17 de junho de 1970. Isso radicalizou as ideias e a juventude. Então as pessoas diziam, bom, o Franco não quer diálogo, não quer conversa, não quer negociar. Eles nos deixaram apenas um caminho: a luta armada. É por isso que a Frente Polisário foi fundada, em seu primeiro congresso em 10 de maio de 1973, e dez dias depois, em 20 de maio, começou a luta armada. Primeira batalha contra um posto militar espanhol. É por isso que a revolução da Frente Polisário é chamada de Revolução de 20 de maio. A primeira operação militar contra o exército espanhol.

Assim começou a luta armada e a organização política do povo saarauí. Começamos a trabalhar juntos, as mulheres se juntaram, são corajosas, extraordinárias, e os alunos se juntaram. Todos os que não tinham emprego correram para pegar em armas. Chegou-se a um acordo que continua até hoje, porque precisamos encontrar meios, já que não temos dinheiro nem apoio neste momento. Então se diz que quem trabalha dá cinquenta por cento do salário para a organização. E quem não tem o que fazer, se junta à luta.

Desde então somos voluntários. Eu vou sem salário, não tenho salário. Os saarauís, o professor, o soldado, o ministro, o médico, a prefeita, o engenheiro, o ministro. Todos, desde 1973 até agora, foram voluntários, trabalhando, lutando e morrendo. Porque morreram muitas pessoas, nas ruas, na guerra, na fome, sob os bombardeios de napalm da força aérea marroquina,

como aquele que bombardeou as mulheres, mataram muitas mulheres e crianças. Continuam a trabalhar como voluntários, com os olhos postos no objetivo da independência.

Sabemos que o Estado Saarauí independente será um dos mais ricos da região. Existe um enorme banco de pesca, um dos maiores bancos de fosfato. Há indicações claras de petróleo, gás, ferro e água. E nós somos um milhão de pessoas. Mas dizemos que um punhado de abelhas vale mais que sacos de moscas. Nós nos vemos como um bando de abelhas e vemos o exército marroquino como um saco de moscas.

Quando a Espanha saiu, cerca de noventa e oito por cento dos saarauís eram analfabetos. E hoje, se pesquisar na internet, verá que praticamente toda a população saarauí está formada. É uma política da Frente Polisário.

Em 1975, a Espanha estava enfraquecida no Saara. A primeira reunião se realizou, na Argélia, entre o Ministro dos Negócios Estrangeiros espanhol, Franco, e o nosso Secretário-Geral, para tentar chegar a um acordo. E concordaram que a Espanha defenderia o direito do povo saarauí à autodeterminação. E ficou combinado que nós libertaríamos os prisioneiros espanhóis que tínhamos, e o exército espanhol libertaria os combatentes saarauís que tinham prisioneiros nas Ilhas Canárias. Isso se cumpriu. Eles trouxeram nosso povo e nós libertamos os espanhóis. Mas a Espanha traiu. Franco morreu, e o Rei veio, se juntou ao seu primo, outro rei, e esta traição é concretizada num pacto, que se chama Acordo Tripartido. Porque foi assinado entre Espanha, Marrocos e Mauritânia.

O que é esse acordo? O território saarauí dividido ao meio. Como uma cabra, partindo uma cabra ao meio. Uma parte, com as pessoas que lá vivem, para Marrocos, outra parte, com as pessoas, para a Mauritânia. E a Espanha, claro, fica com parte da riqueza. Claro, eles não contavam com o nosso ponto de vista. A Espanha saiu, o exército mauritano e o exército marroquino invadiram, norte e sul, e tivemos que voltar às armas.

Imagine duzentos e cinquenta mil homens entre o exército marroquino e mauritano, com tanques, aviões e experiência. E nós, aproximadamente dois mil homens. Com camelos, alguns carros e alguns fuzis. Mas há uma coisa, lutamos e morremos pela dignidade e pela liberdade. E os exércitos marroquino e mauritano vieram lutar, mas apenas por salário. Eles não queriam morrer. Portanto, há uma diferença de mente e conceitos.

Os saarauís, indignados por quererem os transformar em animais, os apague das suas terras. Tirar sua riqueza, suas liberdades e sua dignidade. Então eles estavam dispostos a morrer. A ponto de atacarem um tanque com um camelo. Algo que muitas pessoas não entendem. O soldado marroquino foi obrigado a lutar, mas queria voltar com o soldo para viver com a família.

Há mais um ponto importante. Somos filhos do deserto. Eles nos chamam de filhos das nuvens. Estamos preparados para caminhar nos desertos. Nosso povo o conhece como a palma da mão. Quando em julho e agosto faz 50 graus, dizemos ‘que maravilha’. E os soldados marroquinos procuram a sombra do tanque. E o tanque está quente como fogo. Quando chega a tempestade de areia, você não vê mais nada, os radares fecham. Você só anda se conhece o deserto. Quando te atacam na tua terra, na tua casa, não podem vencer.

Por isso, em dois anos conseguimos derrotar o exército mauritano. Chegamos a um acordo, e nos abraçamos, nos tornamos irmãos. Porque na verdade o povo mauritano é muito próximo do povo saarauí. Então eles abandonaram a guerra. O Rei queria Fosfato, pesca, e queria um país maior. E outras questões políticas e estratégicas que não temos tempo de explicar. Isso nos permitiu respirar. Todo o nosso exército tem apenas uma frente. Nós o concentramos contra o exército marroquino. E houve um momento em que o exército marroquino, ao ver o nosso povo, em vez de o enfrentar, fugiu. Vou dar um pequeno exemplo, quando assinamos a paz com o Marrocos, devolvemos os quatro mil prisioneiros marroquinos que tínhamos. E eles nos devolveram cento e sessenta pessoas que haviam capturado.

Quando o Marrocos se viu nessa situação, procurou ajuda. E onde a encontrou? Na França, em Israel e nos Estados Unidos. Com que? Israel tinha experiência com muros. E a França já havia usado muros contra a revolução argelina na década de 1950. E a tecnologia, tinha os Estados Unidos. Então eles os apoiaram e começaram a construir um muro de 1.700 milhas que divide meu país. Há uma zona livre e uma zona ocupada. Na zona ocupada há fosfato, pesca, e a capital saarauí está ocupada. Lá estão minha mãe e meus irmãos, que não vejo há quarenta e cinco anos.

O muro tem cerca de oito milhões de minas. E há cento e cinquenta mil soldados espalhados. E o rei de Marrocos acreditava que o exército saarauí não passaria. Claro, os saarauís mudaram de estratégia. Eles começaram a usar outros meios e, depois de dois anos, começaram a destruir o muro. Começamos a atacar o muro, tomando os postes do muro, carros, caminhões e prisioneiros. Então o Marrocos, diante disso, e da situação anterior, aceitou negociar, em 1990. É aí que aparece a ONU. A famosa ONU, que é inútil. Os saarauís enxergam como um pedaço de papel. Só existe para os fortes, seu conselho de segurança existe para os cinco grandes dividirem o mundo. Mas esperamos que, com o que está acontecendo na Ucrânia, haja um novo conceito de conselho de segurança diferente. Isso está sendo falando e teorizando. Depois, em 1991, foi alcançado um acordo entre a Frente Polisário e o Reino de Marrocos, perante o Conselho de Segurança, e com o seu aval.

E qual é o plano de paz? Simples: liberte os presos e abra as urnas para que o povo saarauí decidir entre duas opções, se quer fazer parte de Marrocos ou se quer a independência. Todos nós sabemos qual será o resultado. Ainda em 2005, para ajudar a implementar o plano de paz, concordamos que os marroquinos que vivem na zona ocupada também poderiam votar. Mas o Marrocos não aceitou. Ele não confia no próprio povo.

Aceitamos marroquinos que vivem no Saara. Porque sabemos que eles, que olham para a riqueza e para a democracia que o povo saarauí está construindo, preferem uma República a uma Monarquia Absoluta. Por esta razão, o próprio rei recusou-se a permitir que os marroquinos residentes na zona ocupada votassem conosco.

Marrocos tentou pressionar os saarauí na zona ocupada. Tortura, desaparecimentos políticos, silenciamento de opiniões. A situação na zona ocupada é horrível. E a França garante que a ONU não aprova nenhuma solução para as violações de direitos humanos cometidas pelo Marrocos na zona ocupada. É uma vergonha.

Os primeiros princípios dos direitos humanos foram formulados na França. Mas hoje vai contra esses princípios no Saara Ocidental. É por isso que tivemos que voltar às armas. A situação atual é muito crítica. Há uma guerra contínua entre o nosso exército e o exército marroquino. Marrocos tenta silenciar a zona ocupada para que não haja independência.

Estão previstas quatro reuniões do conselho de segurança da ONU. O Secretário-Geral está redigindo um documento descrevendo a crise dos direitos humanos na zona ocupada. Mas não esperamos que o documento seja útil, já que a França veta a justiça do direito internacional no conselho de segurança.

**IGOR GRABOIS: Diz-se que as mulheres da RASD têm liberdades e direitos bastante avançados, que não se manifestam em todos os países. Você poderia nos contar um pouco sobre os direitos das mulheres em seu país?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Somos um país muçulmano. Mas, como disse, devido ao processo de colonização espanhola, a religião islâmica saarauí é uma religião 'light'. Porque é diferente dos outros. Por exemplo, na sociedade saarauí não existe poligamia, enquanto em outras partes, como a Arábia Saudita, um homem pode ter quatro ou cinco esposas.

Outra coisa, a mulher saarauí tem direito ao divórcio. Então pode acontecer que uma mulher que se casa tenha um filho com o marido, mas eles não se dão bem. Então ela pode se

divorciar. Se ela se junta com outro homem, ele adota todos os filhos da mulher como filhos, os educa e os alimenta.

Para as mulheres saarauís, a revolução trouxe alfabetização e educação. Centenas de mulheres foram enviadas para estudar no exterior. Milhares para Cuba. Eles estudaram na Argélia, Líbia, Síria, Rússia, Polônia, Iugoslávia, Espanha, Inglaterra, Itália. Em todas as partes. Portanto, as mulheres saarauís são muito bem educadas.

Portanto, há muita liberdade para elas. E elas tem os mesmos direitos que os homens. Eles votam, são eleitas. Temos ministras, prefeitas, diretoras de escolas, hospitais, enfermeiras, educadoras, administradoras, em toda parte.

Mas também, esta mesma mulher entendeu que tinha que acompanhar o irmão ou o marido na luta pela independência. E nesse sentido eles são ainda mais corajosas do que nós. As mulheres da zona ocupada saem às ruas e recebem do exército e da polícia marroquinas uma brutalidade que não se pode imaginar. Há meninas que perderam um olho, há meninas que perderam um braço e há uma menina que ficou parálitica. E isso não as impede, elas continuam lutando.

Montamos campos de refugiados, elas que estabeleceram os campos de refugiados. Criaram hospitais, escolas, creches e escolas especializadas. Você consegue imaginar uma escola para cegos em um campo de refugiados? Escolas para deficientes que podem aprender carpintaria, redação, tudo no acampamento. Creches onde crianças de cinco anos podem ir e ficar lá durante o dia para as mulheres trabalharem e fazerem tudo o que precisam fazer.

Elas estão na luta diária. Nas ruas, pichando nas paredes, agarrando bandeiras, atirando pedras. Temos meninas que desapareceram em prisões marroquinas. Temos crianças que ficaram vinte, vinte e sete e trinta anos, que foram libertadas apenas para morrer entre suas famílias. De qualquer forma, esta é a situação das mulheres saarauís, e acho que são as mulheres mais corajosas do mundo. E claro, é pela liberdade que elas têm que podem fazer tudo isso.

**IGOR GRABOIS: Poderia falar um pouco mais sobre sua própria história e trajetória na luta pela independência e reconhecimento da RASD? Quando se juntou à luta pela independência? Que papéis você desempenhou no movimento que pode compartilhar conosco?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Temos um princípio saarauí. Quando qualquer saarauí é questionado sobre a sua própria vida, a primeira resposta que dá é: 'este espaço que vais dedicar a falar de mim, fala da luta do povo saarauí'. Não sou nada nesta história do povo saarauí.

Sou mais um militante, que participou da luta clandestina contra a Espanha. Fui militante em células clandestinas. E naqueles dias distribuíamos panfletos nas ruas, para convencer o povo espanhol de que não éramos seus inimigos, e para explicar ao povo saarauí o que era a revolução e o que queríamos.

Depois da invasão marroquina, eles tiveram que me retirar da luta, porque estavam me perseguindo, e me retiraram em um carro. Se eles não tivessem me retirado, eu estaria entre os desaparecidos. Um camarada militar foi informado e nos advertiu, eles me colocaram na mala do carro e me retiraram.

Depois, fui encarregado de salvar os fugitivos. Eu queria ir para as armas, mas por causa da minha experiência política eles me disseram 'não, essa será a sua missão'. Então procuramos mulheres e crianças perdidas no deserto. Porque o povo, perante o exército marroquino, fugiu sem nada, deixando as suas casas, os seus carros, as suas roupas, os seus materiais. Eles agarraram seus filhos e correram para o deserto em busca da Frente Polisário e do exército da Frente Polisário. Então vasculhamos o deserto procurando por eles.

Tínhamos um problema sério, pois tínhamos muitas mulheres e crianças nos acampamentos. E o exército marroquino estava bem ali, e o rei marroquino mandou o avião incendiar os acampamentos com todos dentro. Vimos napalm, bombas de fragmentação e vimos mulheres e crianças queimadas e mutiladas. Encontramos pés, cabeças, partes de crianças e mulheres enterradas. Algo horrível.

Salvamos aqueles que podíamos salvar. Quando a Argélia reconheceu a Frente Polisário, abriu as suas fronteiras e permitiu-nos utilizar um espaço no seu território para refugiados. Começamos a enviar pessoas para lá. Começamos a organizá-los, a repartir a comida que chegava. Porque os campos de refugiados saarauís abrigam duzentas mil pessoas e dependem da ajuda internacional. O Brasil mandou arroz duas vezes, e esperamos que este próximo governo nos ajude novamente, além de reconhecer a República Árabe Saarauí Democrática.

Já estive em várias missões que têm a ver com a parte militar e com a parte civil. Depois, fui governador do campo e depois me tornei membro da comissão que criou nosso ministério de educação. Começamos a escrever à mão os primeiros livros de geografia, história,

matemática. Bem, nós não os tínhamos. E o melhor professor que tivemos tinha ensino fundamental ou médio. As mulheres com educação primária tornaram-se professoras.

As escolas eram realizadas à sombra de uma árvore ou em uma tenda. Hoje é diferente. Hoje a gente faz escola, mas no começo era assim. Usavam-se pedras lisas, e alguns galhos eram queimados para fazer carvão e poder escrever. Então começamos a construir nossa educação.

Mandaram-me para Cuba fazer um curso chamado Curso de Formação de Jovens, durante um ano, numa escola chamada Julio Atonio Mello. Tirei a nota máxima e tive o privilégio de representar o grupo de alunos diante de Fidel Castro. Infelizmente não tenho fotos, mas aconteceu.

Quando voltei, me mandaram trabalhar numa escola que chamávamos 9 de Júlio. O 9 de julho de 1976 foi quando nosso presidente caiu em combate. Ele não se sentava como um rei em um palácio. Nossos presidentes e ministros são os primeiros na linha de frente, como exemplo. E ele caiu em uma operação. Este dia é chamado de Dia Nacional dos Mártires. E essa escola que leva esse nome tem 1.600 alunos, meninos e meninas, que moram na escola. Mas minhas tarefas não terminaram aí. Fui secretário nacional da juventude por oito anos, depois diretor nacional do serviço público. Então eles me enviaram como diplomata para Madri, na Espanha, por três anos. Depois, fui embaixador encarregado de negócios no México por quatorze anos.

Passei dois anos como Gerente Geral para a América Latina e o Caribe. E agora estou no Brasil para pedir reconhecimento e uma embaixada, e pedir aos brasileiros que ajudem a convencer o governo do Brasil a reconhecer a República Árabe Saarauí Democrática.

# Interview by Revista SANKOFA with Ahmed Mulay Ali Hamadi, representative of the Polisario Front in Brazil, October 5, 2022

Translation into English

**Apoena Canuto Cosenza**

**Igor Grabois**

Through Igor Grabois, Revista SANKOFA had the opportunity to interview the Polisario Front representative Ahmed Mulay Ali Hamadi, taking advantage of his visit to Brazil. The questions were prepared by Apoena Canuto Cosenza, and the interview was held on October 5th. The Polisario Front is a political organization founded on May 10, 1973. It fights for the liberation of Western Sahara and for international recognition of the Saharawi Arab Democratic Republic. Currently, Western Sahara is occupied by Moroccan troops, and its territory is divided into two: a free zone, where the government of the Saharawi Arab Democratic Republic organizes the life of its people, and a zone occupied by Morocco, where the population still fight for their freedom. In this interview, we seek to understand the meaning of this liberation struggle and its relevance for Africa and Latin America.

**IGOR GRABOIS: First of all, we would like to thank you for accepting an interview with Sankofa Journal.**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Thank you very much and thanks to those who come to read the magazine.

**IGOR GRABOIS: Ahmed Hamid, could you talk a little about your mission here in Brazil in relation to the Sahrawi Arab Democratic Republic (SADR)?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** After thanking you for your interest, I hope that many readers will be interested in this interview, and not only read it but share it with friends and family, in other parts of Brazil, in this great country that I love very much for its culture and history.

The mission is to make Brazil as a country and Brasilia as a government, and all Brazilians, get to know the history and the struggle of the Saharawi people. A people that is the last colony in Africa. The only Spanish-speaking country, since it was a Spanish colony. And that's why it has a lot to do with Latin America, whether it's Spanish or Portuguese-speaking, in this case.

We want the Brazilian legal, administrative and political institutions to know the history and join those who defend international law for the right of the Saharawi people to self-determination. And our ultimate goal is that we want the Brazilian government to make a leap in dealing not only with the Polisario front, but also in dealing with the Sahrawi Arab Democratic Republic. Our desire, our dream, is to open a Saharawi embassy in Brazil, as we have opened in Mexico, Panama, Venezuela, Uruguay, Ecuador, and soon also in Colombia. So this is our mission. We want you to know us from a historical point of view, from a cultural point of view.

**IGOR GRABOIS:** You answered a bit of the following question. Could you tell us more about the expectations of the Polisario Front for Latin America? We, in Latin America, understand as brother peoples all the peoples that speak Spanish or Portuguese and that have suffered colonization. How do you see this possible common unity?

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** In Latin America, when we talk about history, about the struggle of the Saharawi people, we must take into account that we still have arms in our hands. There are still conflicts between our army and the Moroccan army that installed a wall. There is a wall that divides the Saharawi people and divide our State. There is an occupied part and a free part. And any normal or educated person in Latin America who hears that story quickly understands. Because Latin America lived through colonialism, it lived through disappearances like the ones we have, over seven hundred disappeared, it lived through torture, it lived through dictatorships. What did not experience Latin America? You lived all the experiences and now fight to create the democracy that we Latinos want: a democracy of justice, rights and peace. We trust that Latin America will embraces us.

For example, we have embassies, representation, and diplomatic recognition in Panama, Uruguay, Ecuador, Venezuela, Nicaragua, Bolivia, Belize, Mexico, and soon in Colombia and Chile. And we have delegations from the Polisario front in Argentina and Brazil. But we hope that soon Brazil will take a qualitative leap.

There are still many solidarity associations with the Saharawi people in Latin American civil society that are working and trying to get Latinos to know the Saharawis. May they be together, and may there be an association of associations from all over Latin America that are working to support the Saharawi people and accompany the Saharawis in their fight for freedom. We see everything that is happening in Latin America and the Sahara with very positive eyes. In the future it is a Latin country. Our schools teach Spanish and Arabic. In the future we want to have very close relations in all areas with Latin America. We want to become, if we are not full members, observer members of the Unity of Latin American States. Our thoughts are here and we believe that Latin America can accompany us and help us.

If the Latinos understand this and study the Saharawi cause from the point of view of international law, they will be convinced to help us. That is what is going to put pressure on the Security Council of the United Nations, put pressure on the United Nations, to force the Kingdom of Morocco to accept the application of the agreement that we have signed. We are willing to apply it, but Morocco is hindering the application of this agreement. So everything you do can prompt the UN to put pressure on Morocco to reach a final peace in North Africa.

**IGOR GRABOIS: Could you tell us more about the struggle for SADR recognition in recent years? And about the Polisario Front. Who are the components and what is the front program?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** The last Spanish soldier left the Sahara on February 26, 1976. When the last soldier left, what happened in Western Sahara was a legal vacuum. The Polisario front, which already had arms in its hands against the Spanish army, filled this legal vacuum. Then it declared, proclaimed, the Sahrawi Arab Democratic Republic on February 27. That is, the day after the departure of the Spanish soldiers.

In this sense, we went from a Spanish colony to a State invaded by Morocco and Mauritania. The Sahrawis began to create their ministries and their army. But the armed struggle we had against Spain has not disappeared. We had to continue fighting at South and at North, because they wanted to divide us in half. They wanted to destroy the Saharawi people. Half of

the country would go to Mauritania and the other half to Morocco. But the Saharawi people did not accept it and continued with the armed struggle against the two armies. In 1979, Mauritania weakened and agreed to negotiate with the people, returning the land it had occupied. Today, Mauritania is a sister country and we have diplomatic relations. The armed struggle is now against the Moroccan army and against the Kingdom of Morocco, which does not accept the right of self-determination of the Saharawi people, which the UN signed in 1951.

Since then we have sought recognition. Today, around 84 countries in the world have recognized the Sahrawi Arab Democratic Republic. Mainly in Africa and Latin America. European countries recognize the Polisario Front, and support the right of the Saharawi people to self-determination, and possibly later, not too far away, we will see some countries, mainly Nordic, recognizing the Saharawi State.

However, Morocco realized that the Saharawi State was advancing. To such an extent that today the Saharawi State is a founding member of the African Union. And Morocco is just a member of the African Union.

So what is Morocco doing with Latin America? I wrote a book about that, which I can send to whoever wants it, where I explain the dirty policy that Morocco uses in Latin America against the Saharawi state. They buy people, they pay for travel, they put money in their pockets. There are Moroccan documents and letters. It's all in the book. We can distribute that book for people to read and study. I wrote it, but I don't sell it. It is distributed free of charge. So, there are countries among those 84 that have frozen diplomatic relations. There is an international law that says that any country that recognizes another country is irreversible as long as that country exists. But you can freeze diplomatic relations.

What Morocco does is distribute our phosphate, it sells, as happens with Brazil, our stolen phosphate, at low prices. To make those countries not recognize or freeze their relations, and some countries have frozen it recently. But the recognition is there.

**IGOR GRABOIS: How do you see the relationship between the other African countries and the countries of the Arab League?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** African countries have taken a big step in opening the doors of African Union. So that people can understand, the African Union is for us what the OAS is for you. In other words, it is the regional organization through which Africans, African states, deal with the problems of Africa. When this African Union began to organize itself, the Saharawi State

was present. Therefore, we are founding members. At the African Unity summits, the King of Morocco and the Saharawi President sit with the same rank. But, with all this, Morocco continues to go backwards. We keep acting. We are part of the pan-African parliament, which is another organization in all of Africa. The Saharawi State is fully existent, it is alive, it works, it pays its duties. It knows what it has to do in Africa and in the African Organisms.

As for the Arab Unity. You know that the Arab League is an organization created by England. At that time England gave part of Palestine to Israel. When she was fighting to carve up the Middle East. For example, there it is Lebanon where France is involved, where England is involved and currently the United States. And we all know that the Statutes of the Arab League are still the ones drafted by the English experts. And all of them are Kingdoms. And the Monarchies do support each other since they are realizing, after the Arab spring, that the countries are waking up. Then the Kingdoms support the King. But there is something positive. The Arab League does not talk about our conflict with Morocco. It does not argue and does not decide anything. And I think that's the best thing for us, that they forget about us, because then we have nothing to do with them. There are countries that recognize the Saharawi State, such as Algeria, Yemen, Syria. But as an organization, we have nothing to do there either. And what we would like is for them to remain silent about us. There is nothing to gain.

We are working with Arab societies. We have representation for the Middle East. But we are working with journalists, intellectuals, left-wing parties or right-wing parties that are open. Within the Arab world there is an Arab association of solidarity with the Saharawi people.

**IGOR GRABOIS: Could you give us more details about the dispute with Morocco? Which countries of the European Union offer you the most support and which have supported Morocco the most? What about the other great powers of the world? How do you relate to Russia, China, India and others that you think are important to highlight?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** Morocco is an absolute monarchy. It is a monarchy where the King is the Representative of God. Even if he drinks a few glasses of alcohol sometimes. That is goes on in Morocco. Morocco is currently experiencing a difficult situation due to the purchase of weapons. Because the Saharawi army is destroying a lot of Moroccan material. Even, according to our information, if you go back to the United Nations parameters to see where Morocco is within the world community as a country, as a culture, as science, as literacy, it is at the bottom of the world. And it has a debt that already exceeds almost 86 percent of GDP. There is even

talk of a possible explosion of Moroccan society due to hunger and unemployment. A recent example, an official delegation from a Moroccan province was sent to bilateral cooperation in Belgium, with some Belgian mayors, and the members of the delegation ended up escaping and staying in Europe. Imagine the mayor of São Paulo, with a delegation that is going to visit France to sign agreements, but due to hunger, for example, and the situation they are experiencing, they decide not to return to Brazil. This I got it out of the press. So people wonder, if the Moroccan authorities, when they manage to leave, don't come back, how would the Moroccan people be living?

It is a very sad situation. It does not bring us joy, since the Moroccan people are our brother and neighbor. In the future we will have to have a relationship as neighbors. There is a border between us. But it's a shame that their governments, their King and the royal house are leading them to this horrible situation.

The country that most supported Morocco against us, in Europe, is France. You may wonder why? First, France realized that in North Africa, the whole place was a French colony (I'm talking about Morocco, Algeria, Tunisia, Mauritania, where Arabic and French are spoken, and there are relations). Except for one country, which was not a French colony, they don't speak French, they speak Spanish. Which? Sahrawi Arab Democratic Republic. So, France sees in the independence of the Saharawi State a door to Latin America. So they have to cut it. How to cut it? With the elimination of the Saharawi people. That is why they supported the Moroccan military invasion against us.

For now we are a little happy. African people are already rebelling against France. Mali has already left this French network. It has its own currency. And they pulled the French army out of Mali. In Burkina Faso, there was a coup fifteen days ago, and after the coup, on the fourth day, the population took up sticks and stones and went to burn the French embassy. The African people are understanding that although they have gained independence from France, France continues with its neo-imperialism. They are getting out of this situation, and African intellectuals are talking about this French neo-imperialism.

But this is not over yet. France helps Morocco, in the Security Council, it is a country that has the Veto. Although we wonder what right France has to veto. They were invaded by Germany. It was never a strong country. It was liberated by the United States. So why does they have to be on the Security Council and why does they have a veto? This is what academics study: France has not earned this right, like other countries.

The United States gave weapons and support to Morocco, in 1975, in the military invasion. Do you know who? The famous Nobel laureate, Kissinger, who was Minister of

Foreign Affairs. He supported the King against us. But it was another time. It was the Cold War, and that has another explanation for that. But we don't have time to talk about so many things. But now, the United States, after almost delivering us in a package to Morocco, thanks to Trump and Trump's policy, it can be said that the United States has backed down, and now says that it supports the UN and its resolutions, and defend the application of the law in Western Sahara. But they continue to sell arms to Morocco, since they need a lot of money because of the situation in Ukraine. They need to give weapons to Ukraine, and you cannot make weapons if there is no money. So they sell Morocco, even if it is in exchange for debts, because they have nothing to pay with.

England has always supported the right of the Saharawi people to self-determination. China sometimes in the Security Council supports, and sometimes abstains. But at least its not against it. Russia has always supported and received delegations from France and the Polisario Front at the Russian Ministry of Foreign Affairs. They even received Saharawi cultural groups.

Our worst enemy is France. It is France that is blocking peace, blocking justice, blocking respect for human rights and blocking the application of the agreement signed between the Polisario Front and the Kingdom of Morocco with the endorsement of the United Nations and the Security Council. But let's hope that with the situation in the world, with the situation in Ukraine, and a change of concepts. It seems that the world is entering another order. With the awakening of the Africans against France. We hope that France realizes that it is better for them, for Morocco and for us that peace be achieved in North Africa, and that what is called the Arab Maghreb be established, a rich region with extraordinary trade, that could save Europe of many of their problems. But France, out of selfishness and for their own interests, without looking at Europe and without looking at the peoples of North Africa, continues to support injustice and work against International Law in North Africa.

**IGOR GRABOIS: The Brazilian people have little knowledge of the history of the Sahrawis. Could you tell us a little about the history of your people?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** It's a long story. But let's summarize. If you wish, I can email you more material for distribution.

The Saharawi people were a people that, before Spanish colonialism, was a group of tribes, governed by a council of all the tribes. France managed to occupy the entire area, except Western Sahara, because the Sahrawis were armed with rifles and camels. But they managed to

stop France, and it was unable to colonize Western Sahara. In 1884, at the famous Berlin Congress, Africa was divided among the Europeans. Western Sahara was then handed over to Spain. Since then, we have been a colony of Spain. And it didn't go in with weapons like France did. The Sahara was weakened by the wars with France, and Spain was smart and entered into peaceful negotiations. So they entered and colonized peacefully. They respected the Saharawi cultures. They never tried, for example, to force us to adopt the Catholic religion. The Sahrawis have maintained the Arab religion, their cultures, their languages and dialects. We speak Arabic, but we have a dialect that is Hassani, which is a set of Arabic, African, *beri beri* and Spanish words. We talk this in the streets and in the houses. But officially it is Arabic and Spanish.

In the 1970s, after World War II, Africans woke up and began to fight for their independence. Some by armed means, like Angola, like Algeria, like South Africa, and others by peaceful means, like Morocco, like Tunisia, like Mauritania. We tried to negotiate with Franco, who was a dictator. We were a colony of a dictatorship, and you know a dictatorship well. So the answer we got was that a plane went down and killed everyone on the street. A horrible massacre, on June 17, 1970. This radicalized the ideas and the youth. So people said, well, Franco doesn't want dialogue, he doesn't want to talk, he doesn't want to negotiate. They only left us one path: the armed struggle. That is why the Polisario Front was founded, in its first congress on May 10, 1973, and ten days later, on May 20, the armed struggle began. First battle against a Spanish military post. That is why the revolution of the Polisario Front is called the May 20 Revolution. The first military operation against the Spanish army.

This is how the armed struggle began and the political organization of the Saharawi people began. We began to work together, the women joined, they are brave, extraordinary, and the students joined. All those who did not have a job ran out to take up arms. An agreement was reached that continues to this day, because we need to find means, since we have no money or support at this time. Then it is said that those who work give fifty percent of their salary to the organization. And those who have nothing to do, go to fight.

Since then we have been volunteers. I go without salary, I have no salary. The Sahrawis, the teacher, the soldier, the minister, the doctor, the mayoress, the engineer, the minister. Everyone from 1973 to now has been a volunteer, working, fighting and dying. Because many people died, in the streets, in the war, in hunger, under the napalm bombardments of the Moroccan air force, like the one that bombed the women, they killed many women and children. They continue to work as volunteers, with their eyes on the goal of independence.

We know that the independent Saharawi state will be one of the richest in the area. There is a huge school of fishing, one of the largest phosphate banks. There are clear indications of oil, gas, iron and water. And we are a million people. But we say that a handful of bees is worth more than bags of flies. We see ourselves as a bunch of bees and we see the Moroccan army as bags of flies.

When Spain left, around ninety-eight percent of the Sahrawis were illiterate. And today, if you search the internet, you will see that practically the entire Saharawi population is educated. It is a policy of the Polisario Front.

In 1975, Spain was weakened in the Sahara. The first meeting was held, in Algeria, between the Spanish Minister of Foreign Affairs, Franco, and our Secretary General, to try to reach an agreement. And they agreed that Spain would defend the right of the Saharawi people to self-determination. And it was agreed that we would release the Spanish prisoners that we had, and the Spanish army would release the Saharawi fighters that they had prisoners in the Canary Islands. That happened. They brought our people and we freed the Spanish. But Spain betrayed us. Franco died, and the King came, joining his cousin, another king, and this betrayal was embodied in a pact, which is called the Tripartite Agreement. Because it was signed between Spain, Morocco and Mauritania.

What is this agreement? the Saharawi territory divided in half. Like a goat, splitting a goat in half. One part, with the people who live there, for Morocco, the other part, with the people, for Mauritania. And Spain, of course, keeps part of the wealth. Of course, they did not count on our point of view. Spain left, the Mauritanian army and the Moroccan army invaded, north and south, and we had to return to arms.

Imagine two hundred and fifty thousand men between the Moroccan and Mauritanian army, with tanks, planes and experience. And we, approximately two thousand men. With camels, some cars and some rifles. But there is one thing, we fight and die for dignity and freedom. And the Moroccan and Mauritanian armies came to fight, but only for payment. They did not want to die. So there is a difference in mind and concepts.

The Sahrawis, outraged because they wanted to turn them into animals, erase them from their land. Take away our wealth, their freedoms and their dignity. So they were willing to die. To the point that they attacked a tank with a camel. Something that many people do not understand. The Moroccan soldier was forced to fight, but he wanted to return with his pay to live with his family.

There is one more important point. We are children of the desert. They call us the children of the clouds. We are prepared to walk in the deserts. Our people know it like the back

of their hand. When in July and August it is 50 degrees, we say how wonderful. And the Moroccan soldiers look for the shadow of the tank. And the tank is hot as fire. When the sandstorm arrives, you no longer see anything, the radars close. You only walk if you know the desert. When they attack you on your land, in your house, they cannot win.

For this reason, in two years we managed to defeat the Mauritanian army. We reached an agreement, and we hugged, we became brothers. Because in truth the Mauritanian people are very close to the Saharawi people. Then they abandoned the war. The King wanted Phosphate, fishing, and he wanted a bigger country. And other political and strategic issues that we don't have time to explain. That allowed us to breathe. Our entire army had now only one front. We concentrated it against the Moroccan army. And there was a moment when the Moroccan army, seeing our people, instead of facing them, ran away. I will give you a small example, when we signed peace with Morocco, we returned the four thousand Moroccan prisoners we had. And they gave us back one hundred and sixty people they had captured.

When Morocco found itself in this situation, it sought help. And where did you find it? In France, in Israel and in the United States. With what? Israel had experience with walls. And France had already used walls against the Algerian revolution in the 1950s. And the technology, that the United States had. So they supported them and began to build a 1,700-mile wall that divides my country. There is a free zone and an occupied zone. In the occupied zone there is phosphate, fishing, and the Saharawi capital. There are my mother and my brothers, whom I have not seen for forty-five years.

The wall has about eight million mines. And there are a hundred and fifty thousand soldiers scattered. And the King of Morocco believed that the Saharawi army would not pass. Of course, the Sahrawis changed their strategy. They began to use other ways. After two years, they began to destroy the wall. We started attacking the wall, grabbing the wall's poles, cars, trucks and prisoners. So Morocco, given that, and the previous situation, agreed to negotiate, in 1990. That's when the UN appears. The famous UN, which is useless. The Sahrawis see it as a piece of paper. It only exists for the strong, it's security council exists for the big five to divide the world. But we hope that with what is happening in Ukraine there will be a new concept of a different security council. This is being talked about and theorized. Then, in 1991, an agreement was reached between the Polisario Front and the Kingdom of Morocco, before the Security Council, and with its endorsement.

And what is the peace plan? Simple: release the prisoners and open the polls so that the Saharawi people decide between two issues, if they want to be part of Morocco or if they want independence. We all know what the result will be. Even in 2005, to help implement the peace

plan, we agreed that Moroccans living in the occupied zone would also vote with us. But Morocco did not accept. You don't trust his people. We accept Moroccans living in the Sahara. Because we know that they, who look at the wealth and democracy that the Saharawi people are building, prefer a Republic to an Absolute Monarchy. For this reason, the King himself refused to allow Moroccans living in the occupied zone to vote with us.

Morocco tried to put pressure on the Sahrawis in the occupied zone. Torture, political disappearances, silencing of opinions. The situation in the occupied zone is horrible. And France assures that the UN does not approve any solution regarding human rights violations by Morocco in the occupied zone. It is a shame.

The first principles of human rights were formulated in France. But today it goes against these principles in Western Sahara. That's why we had to go back to arms. The current situation is very critical. There is a continuous war between our army and the Moroccan army. Morocco tries to silence the occupied zone so that there is no independence.

Four meetings of the UN security council are expected. The Secretary General is writing a document describing the human rights crisis in the occupied zone. But we don't expect the document to be of use as France vetoes the fairness of international law in the security council.

**IGOR GRABOIS: It is said that the women of the SADR have quite advanced freedoms and rights, which are not manifested in all countries. Could you tell us a bit about women's rights in your country?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** We are a Muslim country. But, as I was saying, due to the Spanish colonization process, the Saharawi Islamic religion is a 'light' religion. Because it is different from the others. For example, in Sahrawi society there is no polygamy, while in other parts, such as Saudi Arabia, a man can have four or five wives.

Another thing, the Saharawi woman has the right to divorce. So it can happen that a woman who marries has a child with her husband, but they don't get along. So she can get divorced. If she gets together with another man, he adopts all of the woman's children as sons, educates them, and feeds them.

For Saharawi women, the revolution brought literacy and education. Hundreds of women were sent to study abroad. Thousands to Cuba. They studied in Algeria, Libya, Syria, Russia, Poland, Yugoslavia, Spain, England, Italy. Everywhere. So the Saharawi women are very well educated.

So there's a lot of freedom for them. And he has the same rights as men. They vote, they are elected. We have ministers, mayors, directors of schools, hospitals, nurses, educators, administrators, everywhere.

But also, this same woman understood that she had to accompany her brother or husband in the fight for independence. And in that sense they are even braver than us. Women from the occupied zone goes to the streets and receive brutality from the Moroccan army and police that one cannot imagine. There are girls who have lost an eye, there are girls who have lost an arm, and there is a girl who has been paralyzed. And that doesn't stop them, they keep fighting.

We set up refugee camps, they were the ones that established the refugee camps. They created hospitals, schools, nurseries and specialized schools. Can you imagine a school for the blind in a refugee camp? Schools for the disabled who can learn carpentry, writing, everything in the camp. Nurseries where children as young as five can go and stay there during the day for the women to work and do everything they need to do.

They are in the daily fight. In the streets, writing on the walls, grabbing flags, throwing stones. We have girls who disappeared in Moroccan prisons. We have children who stayed for twenty, twenty-seven, and thirty years, who were released only to die among their families. Anyway, this is the situation of Saharawi women, and I think they are the bravest women in the world. And of course, it is because of the freedom they have that they can do all that.

**IGOR GRABOIS: Could you talk a little more about your own history and trajectory in the struggle for independence and recognition of the SADR? When did you join the fight for independence? What roles did you play in the movement that you can share with us?**

**AHMED MULAY ALI HAMADI:** We have a Saharawi principle. When any Saharawi is asked about his own life, the first answer he will give is: 'this space that you are going to dedicate to talking about me, talks about the struggle of the Saharawi people.' I am nothing in this history of the Saharawi people.

I am one more militant, who participated in the clandestine fight against Spain. I was a militant in clandestine cells. And in those days we left pamphlets in the streets, to convince the Spanish people that we were not their enemies, and to explain to the Saharawi people what the revolution was and what we wanted.

After the Moroccan invasion, they had to take me out, because they were persecuting me, and they took me out in a car. If they hadn't taken me out, I'd be among the missing. A

military comrade was informed and warned us, they put me in the trunk and they took me out of there.

Later, I was tasked with saving fugitives. I wanted to go to arms, but because of my political experience they told me 'no, that will be your mission'. So we look for lost women and children in the desert. Because the people, facing the Moroccan army, fled with nothing, leaving their houses, their cars, their clothes, their materials. They grabbed their children and ran into the desert in search of the Polisario Front and the Polisario Front army. So we scoured the desert looking for them.

We had a serious problem, as we had many women and children in the camps. And the Moroccan army was right there, and the Moroccan king ordered the plane to burn down the camps with everyone inside. We have seen napalm, cluster bombs and we have seen women and children burned and mutilated. We found feet, heads, parts of children and women buried. Something horrible.

We saved those we could save. When Algeria recognized the Polisario Front, it opened its borders and allowed us to use a space in its territory for refugees. We started sending people there. We began to organize them, to share what food arrived. Because the Saharawi refugee camps house two hundred thousand people and depend on international aid. Brazil sent rice twice, and we hope that this next government will help us again, in addition to recognizing the Sahrawi Arab Democratic Republic.

I have been on several missions that have to do with the military part and the civilian part. Then I was a camp governor, and then I became a member of the commission that created our education ministry. We began to write by hand the first books of geography, history, mathematics. Well, we didn't. And the best teacher we had, had a primary or secondary education. Women with primary education became teachers.

Schools were held in the shade of a tree or in a tent. Today is different. Today we build schools, but in the beginning it was like that. Smooth stones were used, and some branches were burned to make charcoal and to be able to write. So we started building our education.

They sent me to Cuba to take a course called the Youth Training Course, for one year, at a school called Julio Atonio Mello. I got the highest grade and had the privilege of representing the group of students in front of Fidel Castro. Unfortunately, I don't have photos, but it happened.

When I came back, they sent me to work in a school we called 9 de Júlio. July 9, 1976 was when our president fell in combat. He did not sit like a king in a palace. Our presidents and ministers are the first on the front lines, as example. And he fell in an operation. This day is

called National Martyrs' Day. And this school that bears that name has 1,600 students, boys and girls, who live in the school. But my tasks did not end there. I was national youth secretary for eight years, then national director of public service. So they sent me as a diplomat to Madrid, Spain, for three years. Then I was ambassador in charge of business in Mexico for fourteen years.

I spent two years as General Manager for Latin America and the Caribbean. And now I am in Brazil to ask for recognition and an embassy, and to ask Brazilians to help convince the government of Brazil to recognize the Sahrawi Arab Democratic Republic.

