



Ano IV – Número 8 – Dezembro/2011

Expediente

Conselho Editorial

Ana Mônica Henriques Lopes (História – UFAL)
Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (Sociologia – USP)
Carlos Moreira Henriques Serrano (Antropologia – USP)
Maria Cristina Cortez Wissenbach (História – USP)
Kabengele Munanga (Antropologia – USP)
Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez (História – USP)
Marina de Mello e Souza (História – USP)
Marina Gusmão de Mendonça (História – FAAP)
Nkolo Foé (Ecole Normale Supérieure, Université de Yaoundé 1 – Camarões)
Ronilda Iyakemi Ribeiro (Psicologia – USP)
Wilson do Nascimento Barbosa (História – USP)

Edição e Revisão

Ana Mônica Henriques Lopes
Eduardo Januário
Flávio Thales Ribeiro Francisco
Irinéia M. Franco dos Santos
Maria Rosa Dória Ribeiro
Muryatan Santana Barbosa
Rodrigo Bonciani
Thiago Sapede

Colaboradores

Josélia Aguiar
Luís Carlos de Assis
Magno Bissoli
Sebastião Vargas Filho
Surya Aaronovich Pombo de Barros

Autor Corporativo

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>
revistasankofa@gmail.com
<http://site.google.com/site/neacpusp>
neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

1. *Artigos*: mínimo de quinze, máximo de trinta páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
2. *Resenhas*: mínimo de duas, máximo de seis páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
3. *Entrevistas*: mínimo de duas, máximo de dez páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
4. *Documentação*: mínimo de dez, máximo de vinte páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
5. As citações, notas de referência e indicações bibliográficas devem seguir as normas atualizadas ABNT.
6. Os artigos devem vir acompanhados com resumo e palavras-chave em português e em língua estrangeira.
7. Todos os artigos devem vir acompanhados de bibliografia ou referências bibliográficas.
8. Serão aceitos artigos em espanhol ou inglês, acompanhados de resumo e palavras-chave em português.

Os textos devem ser enviados em formato *doc* ou *rtf* para o endereço eletrônico: revistasankofa@gmail.com. Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número VIII, Ano IV, Dezembro. São Paulo, NEACP, 2011.

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

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre Sankofa	04
Editorial	05
 Dossiê II Seminário Sankofa – “Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”	
Neocolonialismo: um conceito atual? <i>Wilson do Nascimento Barbosa</i>	07
Neocolonialismo em África <i>Ana Mónica Henriques Lopes</i>	12
Diáspora e Colonização <i>Rodrigo Bonciani</i>	21
Descolonização e Racismo: o ponto de vista zapatista <i>Sebastião Vargas Neto</i>	29
Abdias do Nascimento: aspectos históricos de um militante negro <i>Eduardo Januário</i>	35
Racismo e dominação psíquica em Frantz Fanon <i>Thiago Sapede</i>	44
Gênero e Colonialidade <i>Maria Rosa Dória Ribeiro</i>	53
 Artigos	
A questão negra no mundo moderno <i>Nkolo Foé</i>	59
Pensar Deus em África <i>João Ferreira Dias</i>	83
Metrópole, colônia e suas relações explosivas: da Revolução dos Cravos em Portugal à Independência de Angola em <i>Zero Hora</i> e <i>Correio do Povo</i> <i>Mauro Luiz Barbosa Marques</i>	97
Revolta da Vacina “ <i>made in Africa</i> ”: Moçâmedes – 1897 <i>José Bento Rosa da Silva</i>	126
Resenhas	143
Malcolm X: Uma Vida de Reinvenções. MARABLE, Manning. <i>Malcolm X: A Life of Reinventions</i> . New York: <i>Vinking/Penguin</i> , 2011, 594 p. <i>Por Márcio Macedo</i>	

Sobre 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 idéias filosóficas. *Sankofa* ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.¹

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 auto-identidade 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 nos possamos observar o mundo de formas diferentes. Em suma, perceber os nossos problemas de outros modos e com outros saberes. Em tempos de homogeneização, está é a maior riqueza que um povo pode possuir.

¹ Sobre a simbologia e imagens há informações disponíveis em <http://www.africawithin.com/studies/sankofa.htm>. Data de acesso: 01/02/2008. Ou <http://www.tulsalibrary.org/aarc/sankofa.htm>. Data de acesso: 05/02/2008.

EDITORIAL SANKOFA Nº 8

O oitavo número da Sankofa traz um *Dossiê Especial* resultado do *II Seminário Sankofa – Descolonização e Racismo: atualidade e crítica*, ocorrido nos dias 21 e 22 de novembro de 2011, no Anfiteatro Fernand Braudel, do Departamento de História da FFLCH-USP. Neste evento, o esforço dos pesquisadores do NEACP (Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política) e seus convidados foi o de apresentar análises e reflexões a respeito dos processos de colonização e do neocolonialismo em África e América Latina, seus conceitos fundadores, sua continuidade no tempo através dos mecanismos de exploração do capitalismo e da ideologia racista. Também buscou destacar as lutas dos movimentos sociais, negros e latino-americanos, das lideranças e dos intelectuais que, ao longo do século XX, procuraram desconstruir, resistir, educar e enfrentar a opressão em diferentes locais da África e diáspora.

Os primeiros textos, deste número, trazem, portanto, as comunicações apresentadas ali, na sua ordem original. O primeiro dia, centrado no tema *Conceitos em Debate*, foi aberto com a reflexão de Wilson do Nascimento Barbosa, *Neocolonialismo: um conceito atual?* Nela, o professor historiciza o colonialismo europeu, sua expansão e continuidade ideológica nas práticas racistas no Brasil. Em seguida, a comunicação de Ana Mônica H. Lopes (UFAL), *Neocolonialismo em África* trouxe uma análise da ação colonialista e neocolonialista em África, tendo como foco a atividade dos “agentes internos” africanos também responsáveis pela exploração capitalista naquele continente. Rodrigo Bonciani, por sua vez, discutiu *Colonização e Diáspora* a partir das fontes sobre a história da colonização na América Portuguesa e em África. Estas análises fecharam o primeiro dia do Seminário, marcadas pelo debate sobre os conceitos e aplicabilidade dos mesmos nas pesquisas atuais. O segundo dia iniciou-se com a temática *Pensamento e Militância*, em diferentes comunicações. A primeira de Sebastião Vargas (UFRN), *Descolonização e Racismo: o ponto de vista zapatista* identifica na luta dos povos “ameríndios” e do movimento zapatista mexicano aqueles elementos de busca de emancipação política e pelo fim da violência estrutural. Após, Eduardo Januário fez uma rememoração analítica em *Abdias do Nascimento: aspectos históricos de um militante negro*, sobre a trajetória política e intelectual deste militante, e sua importância para o movimento negro brasileiro. Thiago Sapede, em seguida, apresentou *Racismo e dominação psíquica em Frantz Fanon*, discutindo suas ideias sobre a esfera psicológica da dominação colonial. Maria Rosa Dória Ribeiro fechou a mesa e este Dossiê com o tema *Gênero e Colonialidade* debatendo as relações entre os conceitos e a práxis do movimento feminista. As reflexões surgidas a partir dos dois dias de comunicação e debate puderam

esclarecer o uso dos conceitos em discussão e as experiências históricas que seriam sua base de fundamento.

Ainda compõe este oitavo número textos gerais e resenha. Entre os artigos *A questão negra no mundo moderno* de Nkolo Foé; *Pensar Deus em África* de João Ferreira Dias; *Metrópole, colônia e suas relações explosivas: da Revolução dos Cravos em Portugal à Independência de Angola em Zero Hora e Correio do Povo* de Mauro Luiz Barbosa Marques, e, *Revolta da Vacina “made in Africa”: Moçâmedes – 1897* de José Bento Rosa da Silva. A resenha de Márcio Macedo intitulada *Malcolm X: Uma Vida de Reinvenções* discute o livro de Manning Marable, *Malcolm X: A Life of Reinventions*, lançado em 2011.

O conjunto apresentado, *Dossiê Especial e Artigos Gerais*, expressa a proposta da Revista Sankofa: divulgação das pesquisas e reflexões originais sobre a história africana e da diáspora, tendo em vista as lutas pela igualdade de direitos e contra o racismo no mundo. Marcaram de modo especial durante os debates do II Seminário, os esforços em diferentes locais para alcançar esses objetivos. Em todos os espaços e em diferentes territórios quer-se o “respeito”, o reconhecimento do direito de existir em sua cultura e o fim da exploração capitalista que alimenta os conflitos por terra, trabalho e direitos de igualdade. As dificuldades em se discutir tais temas na academia (universidades e espaços acadêmicos) demonstraria uma “resistência” de parte da intelectualidade, brasileira em especial, em enfrentar as consequências políticas de suas escolhas teórico-metodológicas e incluir a questão étnico-racial como parte das análises sobre as realidades sócio-políticas e econômicas.

Aproveita-se para agradecer a participação dos convidados e público no II Seminário e dos autores que enviaram seus textos. Também aos leitores e colaboradores da Revista. Especialmente aos membros do NEPHE-USP (Núcleo de Economia Política e História Econômica) que auxiliaram na logística do evento, na sua divulgação e promoção. Nosso agradecimento aos companheiros de tantas lutas e realizações.

Dossiê – II Seminário Sankofa**“Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”****“Neocolonialismo: Um Conceito Atual?”***Wilson do Nascimento Barbosa²*

1. Introdução

Boa noite, caros colegas. Aqui estamos uma vez mais, num seminário do NEACP e da revista SANKOFA. Trata-se, como sempre, de um balanço anual dos debates do Núcleo, o exame das ideias que estiveram em foco no período. Entre tais ideias, o neocolonialismo. A pergunta: é um conceito atual? Penso que sim. Tudo que pode explicar a vida que estamos vivendo, tem atualidade. Recapitulemos: colonialismo, neocolonialismo. *Colonialismo* vem da palavra *colônia*. Na Alemanha, há uma grande cidade no sul, que se chama KÖLN, ou seja, “Colônia”. Ela foi primeiro um acampamento de legião romana. Mais tarde, os soldados romanos que eram reformados, ganhavam ali lotes e iniciavam uma vida de agricultores, comerciantes, etc. Servia como um posto avançado da política e dos costumes, ou seja, da cultura romana, entre os germânicos. Os romanos tinham este hábito de distribuir lotes de terra no território conquistado – ou de seus inimigos – criando no meio deles uma camada camponesa pertencente ao Estado romano. Isso era instrumento de sua dominação e de sua aculturação do outro.

Os romanos herdaram semelhante política dos antigos gregos. Os gregos formavam colônias em territórios alheios, para impor sua população e seus interesses ali. Os gregos aprenderam tais práticas dos assírios. Os assírios apertavam tanto a vida dos povos dominados que definiam até que tipo de atividades as suas vítimas podiam praticar. Temos, portanto, algo aqui. O colonialismo não é coisa nova. É coisa velha. Já existia há três mil anos atrás. Ele não é algo ao acaso. Trata-se de uma política de um Estado. Beneficia um povo contra outro povo. Enriquece a classe dominante do povo explorador do outro. Há uma cumplicidade na nação dominadora, contra a nação dominada. Sendo arma de um povo contra outro, não é “apenas” um “problema social” e “econômico”. É fundamentalmente um problema étnico e cultural. Tal política acaba jogando para baixo as etnias, as economias e as culturas dos povos que foram *dominados* e, em seguida, *colonizados*.

² Professor Titular aposentado de História Econômica – História/USP. Coordenador do NEACP-USP e do NEPHE-USP.

2. Colonialismo e Neocolonialismo

A colonização assíria da Palestina foi colonialismo; a colonização grega no Mar Negro foi colonialismo; a colonização romana no Norte da Itália, na Gália, na Espanha, na Alemanha, foi colonialismo; as cruzadas europeias na “Terra Santa” foram colonialismo; a conquista e ocupação da África e da Índia foi colonialismo; a ocupação por Espanha e Portugal da América foi colonialismo, etc. Agora, têm importância distinguir situações históricas, mudanças ocorridas que modificam o conteúdo das coisas. Pode-se falar de um colonialismo velho, anterior à chamada revolução industrial, e de um colonialismo novo, ligado às necessidades da revolução industrial.

O velho colonialismo estava baseado no capital mercantil. O Estado dele resultante era mais fraco e as situações históricas por ele geradas eram mais instáveis. O novo colonialismo viu-se baseado no capital industrial. Como explicava Hobsbawm, ele precisa não só retirar riquezas da colônia e acumulá-las na metrópole, como vender quantidades consideráveis de produtos industriais para as populações colonizadas. Portanto, o novo colonialismo não pode apenas desorganizar as sociedades e suas vítimas, retirando-lhes tudo que possa transformar em *mercadoria*, inclusive a pessoa humana. O novo colonialismo precisa organizar a sociedade das vítimas, para ter a mesma – ou quase a mesma cultura – do explorador. Só assim ele – a vítima – deixará de ser um *explorado passivo* e irá se transformar em um *explorado ativo*. Isto é, um explorado que apóia e coopera com o neocolonialista para a destruição de sua própria cultura e de sua própria nação. Os efeitos da revolução industrial criaram, portanto, a necessidade do neocolonialismo. E enquanto permanecer a *relação de forças* por ela gerada em nível mundial, o conceito de neocolonialismo será atual. Ele corresponde a toda uma etapa histórica da sociedade. A partilha da África no final do século XIX é um momento do neocolonialismo. A abolição da escravidão no Brasil é um momento do neocolonialismo. A negação dos direitos dos negros e dos indígenas na América Latina é outro momento do neocolonialismo, etc. O Estado mais forte da sociedade industrial permite não só colonizar as terras do outro, mas de *modo plural*, a alma do outro. Isso pode ser feito hoje pelo rádio, pelos jornais, pela mídia em geral e não como era antes, apenas pela *catequese* e pelas mercadorias. Veja o apetite dos jovens pelas Ferraris e você começará a entender o que é neocolonialismo.

3. Tristes Exemplos Atuais

Foi julgado em Nuremberg – o tribunal dos crimes contra a humanidade dos nazistas – um advogado de 45 anos (em 1946). Chamava-se Hans Frank. Observe-se que era um

advogado, isto é, um homem treinado nas leis e, talvez, no que é certo e no que é errado. Hans Frank era um dos chefes da máquina de massacre dos nazistas. Quando era *gauleiter* (governador) da Polônia ocupada, respondeu certa feita uma reclamação da cúpula nazista *Heydrich* que faltava comprovação documental do genocídio dos poloneses. Frank respondeu: “Se eu tivesse que emitir uma folha de papel para cada indivíduo de raça polonesa que faço executar, faltaria madeira nas florestas da Polônia para produzir papel [...]”

Segundo os nazistas, Hans Frank mandou executar cinco milhões de poloneses. Embora a sua resposta a *Heydrich* tenha o som clássico do “jogo para arquibancada” tão ao gosto dos chefes nazistas, cinco milhões não é um “mau desempenho” colonizador.

Quando interrogado em Nuremberg sobre a execução de 2,5 milhões de judeus em Auschwitz, Hans Frank declarou: “Execução? Nunca ouvi falar em execuções. Os judeus iam ali (Auschwitz) para trabalhar.”

O campo de extermínio ficava a dez quilômetros da casa de Frank na Polônia. Segundo ele, nem lhe chegaram rumores de torturas, ou execuções. Quem pode crer? Frank foi quem ordenou o corte de abastecimento de víveres do gueto (que ele transformara) de Varsóvia. Como se vê, os atos dos neocolonialistas, além de negarem a condição ou qualquer traço de igualdade humana a suas vítimas, também se caracterizam pela ausência de moral, com traços psicopatas de uma suposta superioridade.

Veja-se um outro exemplo. Um jornal de São Paulo, que emprestava camionetes para o DOI-CODI fazer emboscadas durante a ditadura, escreveu no dia 19 de novembro passado, este ano:

MATO GROSSO DO SUL

Pistoleiros atacam a tiros acampamento de índios caiovás

De Curitiba e de Brasília. – O líder guarani-caiová Nísio Gomes, 59, foi atacado a tiros ontem de manhã por homens encapuzados, entre as cidades de Amambaí e Ponta Porá, na região sul de Mato Grosso do Sul.

Segundo testemunhas ouvidas pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e pelo Cimi (Conselho Indigenista Missionário), Gomes morreu e seu corpo foi levado numa caminhonete pelos pistoleiros.

O corpo não havia sido encontrado até a noite de ontem, mas peritos policiais afirmaram ter encontrado sangue humano no local onde o corpo teria caído. Também confirmaram que o corpo foi arrastado.

Índios disseram ainda que uma mulher e uma criança também foram mortas e tiveram seus corpos levados pelos invasores. A Funai de Ponta Porá não havia confirmado a informação até o fechamento desta edição: considera os dois desaparecidos.

Equipes da Polícia Federal de Dourados e Campo Grande foram deslocadas até o local para investigar o crime. (Folha de São Paulo, Caderno A, página A8 – 19/11/2011)

A maneira como a “notícia” é redigida recorda muito as respostas de Frank, de Goering e de Julius Streicher em Nuremberg. Quem vê as “sortidas” nos morros do Rio de Janeiro para combater “bandidos” do “narcotráfico”, perceberá as táticas da limpeza étnica mal disfarçadas, que dão continuidade às campanhas de D. João VI para exterminar os quilombos e os quilombolas, naquela região.

Outro dia, segundo o mesmo periódico do DOI-CODI, ou seu aliado, (sexta, 18/11/2011) em artigo da coluna Tendência e Debates, de nome “Militarização e Privatização”, lia-se o seguinte:

“À Rádio Bandeirantes, o reitor afirmou em 2010, que a USP era como “os morros do Rio” e que requeria uma intervenção como a do Haiti”.

Tratando-se como hipótese verdadeira o que está escrito no dito periódico, um outro advogado – desta feita não é Hans Frank – indica com tal tese: (a) desprezo étnico pelo povo haitiano, e, talvez por certa parte da USP; (b) aprovação da política de massacre em guetos e favelas; (c) falta de solidariedade humana para com seus subalternos; e (d) suposta superioridade, alicerçada na diferença quanto ao outro.

Não há dúvida que existe uma luta entre duas culturas no Brasil. Poucas dúvidas podem restar quanto ao estranhamento do outro, sua criminalização desde fora, e tudo isso a se relacionar com políticas antidemocráticas de extermínio. Trata-se da continuidade das políticas de dominação, que ignora em todos os aspectos a humanidade das vítimas. É o bom e velho NOVO COLONIALISMO e sua proverbial insensibilidade. Sim, debater o neocolonialismo é uma questão atual. Isso porque ele se dá aqui e agora.

4. Neocolonialismo e Democracia

O pressuposto da vida democrática é incompatível com o colonialismo e o neocolonialismo. A democracia é plural. O conjunto da sociedade deve espelhar – necessariamente – a diversidade da condição humana. Cada subconjunto que ali se forma, dá-se de forma espontânea, a expressar aproximações e afastamentos de base étnica e cultural que dispensam a intervenção daquilo que lhe é diferente.

Já a mentalidade dominadora vê aí a necessidade de intervir, de corrigir e particularmente exercer contra tais subconjuntos um poder que a eleve acima de todos. O neocolonialista se julga superior porque um dia escravizou o outro, ou o prendeu, ou matou-lhe um ancestral. Tal ato criminoso, para ele, geraria a perpetuidade de uma superioridade. Não pode levar à convivência democrática.

O saudoso Jackson do Pandeiro tem uma música que expressa os desejos do “educador” parafascista.

17 na Corrente

Macaco não é valente
Dança aí 17 na corrente (refrão)
Uma viagem que fiz pelo Amazonas
Num arvoredado eu parei para descansar
Me jogaram uma pedra no lugar
Eu olhei, não vi nada ali perto
Com distância de 10 a 12 metros
Um guariba surgiu na minha frente
Com coragem enfrentei o descontente
Venci na luta e a ele eduquei
Minha ordem para ele é uma lei,
Dança aí 17 na corrente...

(refrão)

Tendo eu dominado este vivente
Hoje ele vive amarrado pelo meio
Eu trabalho com ele e não receio
Dança aí 17 na corrente

(refrão)

Ele hoje é bastante educado
Fuma, toca e sabe até dançar
Já faz pose e tem ginga no andar
E conversa comigo por aceno
Faz careta e fica se mordendo
Se um loura passar e não falar
Ele diz que o dia é de azar
E reclama por não estar decente
Já não briga e respeita toda a gente
Dança aí 17 na corrente

(refrão)

Dossiê – II Seminário Sankofa

“Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”

“Neocolonialismo na África”

Ana Mónica Henriques Lopes³

Resumo: O presente texto visa refletir sobre o neocolonialismo e as armadilhas da culpabilidade do outro. Após as independências dos países africanos observamos em vários espaços a dificuldade de instauração do Estado de direito e de organização de políticas econômicas que reduzissem o impacto do colonialismo e integrassem suas populações na nova ordem nacional. As fendas abertas pela necessidade de reajuste constituíram-se em veios para a penetração de sistemas de dominação econômica que pelo jogo da culpa encobrem políticas internacionais e práticas locais.

Abstract: This paper aims to reflect about the neocolonialism and the pitfalls of the guiltiness of another. After the independence of African countries in several areas we noted the difficult of establishing the rule of law and policy organization that would reduce the economic impact of colonialism and integrating their populations in the new national order. The cracks opened up by the need for adjustment is formed in veins for penetration system of economic domination by the blame game to cover up international policies and practices.

O neocolonialismo de hoje representa o imperialismo no seu estágio final e talvez o mais perigoso.
Kwame N'Krumah, 1965

Em seu livro “Neocolonialismo – ultimo estágio do imperialismo” N'Krumah avalia o neocolonialismo com um estágio avançado do imperialismo que não se configura em um neo-imperialismo. Trata-se de uma reestruturação de práticas que ao invés de renovar, produz algo diferente que compõe um sistema de dominação política que usa como forma de coerção agenciamentos econômicos e financeiros. Assim, *nos territórios neocolonialistas, uma vez que a antiga potência colonial teoricamente cedeu o controle político, se as condições sociais provocadas pelo neocolonialista causarem uma revolta, o governo neocolonialista local pode ser sacrificado e outro, igualmente subserviente, posto em seu lugar* (N'Krumah, 1967, p. VIII). A existência de Estado independente e de um governo local autônomo distancia os países africanos da perspectiva colonial. No entanto, a interferência direta ou indireta na organização política afasta a perspectiva imperialista e sua renovação de ser a possível chave de leitura para os processos desenvolvidos em África.

Reflexões pautadas na eliminação de opções conceituais – procedimento adotado por N'Krumah – são geralmente sedutoras, mas podem nos levar por fios que

³ Professora Adjunta de História da África do Curso de História da Universidade Federal de Alagoas.

emaranhados produzem argumentos tautológicos. Podemos, portanto pensar questões como: desde quando o Neo é realmente novo? Quem o *neo* subjuga e a quem interessa? Por que para alguns espaços definimos como imperialismo e para outros neocolonialismo? Essas questões nos ajudam a pensar as intencionalidades de uma discursividade recorrente, mas a nosso ver um pouco evasiva. A escorregadia trama de significados e definições construídas transforma a singularidade do evento histórico em unidade seriada tipificada em padrões de encaixe que imputam a culpabilidade ao Outro. Esses percursos nos levam a um capitalismo internacional amorfo conduzido por dois ou três Estados que escolhe seus alvos e com avidez e diligência, assalta os povos desvalidos do mundo que ingenuamente estão presos na escuridão da ignorância ou perdidos no jardim das ilusões. Uma imagem quixotesca se forma quando intelectuais e líderes políticos procuram alertar essas populações e traçar caminhos seguros.

O primeiro ponto a ser pensado para evitar desvios históricos e temporais é determinar que estamos falando do neocolonialismo da segunda metade do século XX, pois a mesma expressão é ou foi utilizada para definir as ações dos Estados europeus na África a partir das últimas décadas do XIX. Acreditou-se durante algum tempo que era necessário nomear as práticas imperialistas desenvolvidas no continente que associavam ocupação efetiva – aos moldes dos sistemas coloniais desenvolvido na América entre os séculos XVI e XIX – desdobrada em ações políticas e militares à expansão capitalista. O conceito de imperialismo não sustentava a prática de agregação de novos territórios com administração direta e exclusão das populações locais. De fato, a singularidade dos processos impediu a simples nomeação sem uma ressignificação que agregasse novos *modus operandi*.

O fato é que o capitalismo não encerrou suas atividades, pelo contrário, expandiu-se, remodelou-se e perdeu sua suposta identidade fixa. No reexame do passado as leituras pautadas numa interpretação neocolonial cederam espaço para expressões como colonialismo tardio ou do século XIX. Enquanto o neocolonialismo passa a ser identificado com os processos decorrentes das atividades econômicas internacionais e dos acordos bilaterais que interferem na autonomia dos recém Estados independentes da África. Essas atividades têm sido desenvolvidas por organismos internacionais de regulação econômica ou financeira – FMI, BIRD, AID, CFI, MIGA, CIADI – por interferência da ONU e suas agências em questões humanitárias ou bélicas, por alianças políticas governamentais e organizações não governamentais.

Em paralelo aos condicionantes econômicos temos o peso impositivo da

“liberdade” que se tornou sinônimo de democracia, que por sua vez tornou-se sinônimo de ocidente, que por sua vez exclui toda a oposição. Mas, se existe uma exclusão da oposição a dimensão democrática também se esvazia, não? O fato é que referenciais que compõem as identidades conceituais de expressões como democracia, ocidente e oriente, não encontram respaldo político, geográfico ou cultural. Sua construção pauta-se na organização de imagens, discursividades, mitos e pares opostos valorativos como racional/irracional, fiel/infiel, bom/mau, liberdade/opressão entre tantos. Todas as vezes que uma revolta ocorre em algum ponto menos desenvolvido temos duas explicações públicas: conflitos étnicos ou derrubada de regimes autoritários. Por vezes, a esses dois argumentos agrega-se a questão religiosa, em especial nas regiões habitadas por adeptos do Islã. O valor político da democracia torna-se mais ou menos importante de acordo com as possibilidades de abertura para o comércio internacional e da consolidação geopolítica da guerra. A “liberdade” passou a ser definida, em especial após a segunda guerra, pela possibilidade de exportação e importação de bens; perdeu sua aura política e ganhou uma amarra econômica na discursividade internacional.

No período pós-independência o continente africano foi sacudido por revoltas que questionavam a autoridade dos recém-nomeados chefes de Estado. A tentativa das ex-metrópoles em desestabilizar as antigas colônias foi tão nítida quanto a dificuldade dos novos chefes em lidar com o Estado de direito. Se por um lado era necessário construir o novo a partir do que sobrou, como concertar um carro em movimento, por outro, o elemento de solidariedade personificado pelo colonizador havia se perdido. O inimigo externo não era mais evidente, sua existência podia ser sentida na morte de Patrice Lumumba ou reinventada na fala de Robert Mugabe. A soberania e autodeterminação dos países africanos foram e ainda são colocadas à prova constantemente, seja por questões de governabilidade, dos malefícios da herança colonial ou da constante penetração de armamento ilícito oriundo de países aliados ou não.

Para N’Krumah “É a soma dessas tentativas modernas para perpetuar o colonialismo, ao mesmo tempo em que falam em liberdade, que veio a ser conhecida como neocolonialismo” (1967, p. 281). O *neo*, portanto, traduz o status político do Estado “explorado” e ao mesmo tempo distingue através das ações das “novas metrópoles” o lugar dos novos-colonizadores promovendo uma ruptura entre o passado e o presente. Não existiria uma permanência do colonialismo uma vez que o Estado subjugado encontra-se agora numa situação de interferência financeira, econômica e política, mas não de dependência.

É importante pensarmos em dependência na medida em que percebemos processos e atores diferentes. Em relação aos colonialismos e imperialismo Amílcar Cabral afirmou que:

the first is direct domination, by means of a power made up of people foreign to the dominated people (armed forces police, administrative agents and settlers); this is generally called classical colonialism or colonialism is indirect domination, by a political power made up mainly or completely of native agents; this is called neocolonialism (CABRAL, 1966)

As “novas metrópoles” distintas das antigas não se configuram mais em sedes governamentais com políticas de Estado empreendedoras, mas em empresas e empreendimentos que têm entre seus investidores chefes de Estado, financiadores de campanhas políticas e interesses disseminados que não equacionam as necessidades dos espaços neocolonizados nem necessitam de uma legislação unificadora. Com isso, o sistema neocolonial perde uma referência fixa, um nome, se torna mais perverso.

A disseminação de interesses, capitais e parceiros dificulta responder a pergunta sobre quem subjuga sem cair em maniqueísmos. Existem políticas de Estado que favorecem o capital internacional, mas estas estão tanto do lado do neocolonizado e como da neometrópole. Se pensarmos no Sudão e a longa duração de uma política aliada ao nasserianismo egípcio, e opositora à política estadunidense, facilmente observaremos as inúmeras investidas contra o Estado africano. No entanto, não há dúvidas que o governo sudanês não teve perícia alguma para incluir em sua agenda seus cidadãos, política e economicamente excluídos da região de Dafur. Uma tensão histórica levou a um genocídio que mais do que vender jornais engrossou o coro dos que afirmam o barbarismo africano e a incapacidade de auto-gestão. No entanto, não foram os EUA que saíram vitoriosos de anos de conflitos internos, mas a política internacional de Nicolas Sarkozy que auxiliou no plebiscito, no processo de independência do Sudão do Sul e, atualmente, governa o país sede da empresa que explora os poços de petróleo na região. A *politesse* francesa neste caso superou a *pax* estadunidense. No entanto, causa estranheza que a mesma retórica libertária pronunciada pelo Estado francês não se repita em relação a Marrocos e a longa espera pelo reconhecimento da independência do Saara Ocidental.

Talvez a razão esteja no fato apontado, por que

a França nunca pensou em conceder a independência às suas colônias; manteve-as sempre ciosamente guardadas. Quando se tornou evidente que já não era possível continuar a privá-las da soberania nacional, o terreno estava já preparado para manter os jovens Estados independentes na órbita da França. Continuariam a ser fornecedores de matérias-primas baratas e de alimentos tropicais, servindo simultaneamente de mercados reservados para os produtos franceses.

As histórias que evidenciam as intervenções internacionais na África, com interesses externos se multiplicam e iluminam as novas formas de dominação. Na Líbia a vitória da OTAN garantiu o fim de um Estado terrorista e abriu caminho para a libertação de povos oprimidos que podem negociar livremente, inclusive com os EUA. Por mais interessante que tenha sido a queda de Gadafi para o surgimento de um Estado de direito – se é que ele vai surgir – é difícil esquecer as palavras de Noam Chomsky sobre os eventos decorridos entre 1980 e 1986 envolvendo a ação direta da Casa Branca na Palestina, Guatemala, El Salvador e Líbia. Segundo o autor “O ataque a Líbia teve o objetivo, e o efeito, de preparar o povo americano e de outros países para outras ações de agressão americana. A reação imediata pode ser negativa, mas, uma vez assimilada, as pessoas se adaptam ao novo grau de expectativa, e os Estados Unidos podem passar ao nível seguinte de sua escalada de violências se houver necessidade” (CHOMSKY, 2006, p. 170).

Esses dois episódios não são isolados. A presença dos Estados Unidos, França, Inglaterra e Alemanha nos países africanos faz-se sentir não só por ações bélicas mas, principalmente, por pacotes econômicos, acordos de Estado, penetração ilegal de armas de fogo, retaliações econômicas e ajuste dos preços no mercado internacional, como já enfatizava N'Krumah em 1967 (pp. 281-299).

Assim, para tornar atraente o neocolonialismo “às vistas daqueles sôbre os quais é praticado, precisa ser apresentado como capaz de elevar os seus níveis de vida, mas o objetivo econômico do neocolonialismo é manter êsses níveis reprimidos, no interêsse das nações desenvolvidas. É somente quando essa contradição é entendida que o fracasso de inúmeros programas de “ajuda”, muitos deles bem intencionados, pode ser explicado” (1967, p. VIII).

Essa perspectiva nos permite pensar que o Brasil foi um Estado neocolonizado. Que as décadas de 1960 a 1990 na América do Sul são definidas pela presença neocolonial dos EUA. Seria isso mesmo?

Retomando a perspectiva africana duas questões advêm dessa afirmativa realista, mas parcial da presença neocolonial. A primeira diz respeito ao fato dos países africanos não investirem sistematicamente em educação, pesquisa e desenvolvimento tecnológico. Conseqüentemente, a maior parte deles continua, como no período colonial, na posição de fornecedor de matéria-prima. É importante pensarmos que o Estado colonial deixou sequelas graves para serem suplantadas a curto ou médio prazo; que as guerras civis e os problemas de governabilidade dificultaram a implementação de políticas que viabilizassem o desenvolvimento e aquisição de tecnologias. No entanto, é necessário lembrarmos

também que a existência de conflitos internos não é apenas resultante de ações internacionais, mas em alguns casos da desigualdade social e da ausência de políticas públicas inclusivas que levam a revolta e ao questionamento do Estado. Quando equacionamos o PIB *per capita*, o IDH e as taxas de desigualdade social têm-se a impressão de estarmos imersos numa esquizofrenia. Temos situações como a Guiné Equatorial que devido a exportação de Petróleo tem um PIB *per capita* de 17 608 USD, mas a maior parte da população vive na linha da pobreza, com expectativa de vida de 51,1 anos e a oferta educacional é de apenas 7,7 anos. Estranhamente, o governo deste país não procurou usar seu estoque petrolífero como forma de embargo contra a invasão de seus mares e despejo de lixo tóxico. Desde a década de 1980 a “Guinea Ecuatorial ha entrado a formar parte de un grupo de países africanos - Benin, Congo, Guinea Bissau, Gabón, Senegal, Nigeria, Zimbabue, Guinea Conakry y República Surafricana - que se han convertido en receptores de basuras tóxicas y peligrosas procedentes de los países desarrollados, en muchos casos a pesar suyo.” (CAMIÑAS,1988)

Num extremo oposto observamos países com baixíssima renda, com pouca ou nenhuma condição de negociação internacional, que têm a sua soberania nacional constantemente abalada por “caçadores e coletores” que produzem a instabilidade local em troca de diamantes, exploração de terras férteis, pesca ilegal ou predatória e áreas de escoamento de lixo tóxico. O documentário *A verdade sobre os piratas da Somália. Saiba quem realmente são os piratas* denuncia que anualmente 800 navios pesqueiros estrangeiros praticam atividade predatória ilegal que rendem 450 milhões de dólares.

Não há como comparar Somália e Angola, Burfina Fasso e Argélia, África do Sul e Serra Leoa, Senegal e Botswana e etc. A prática política, a densidade demográfica, a riqueza natural e a historicidade de cada território implicam em uma análise diferenciada do nível de influência externa e da relação entre neocolonialismo, políticas estatais de desenvolvimento sustentável e governabilidade.

Quando observamos os sistemas de cooperação internacional percebemos que sempre esbarram no repasse de tecnologia e conhecimento. Seja por políticas de Estado de quem detém ou demanda, seja pela impossibilidade de operacionalização em realidades disparees ou pela temporalidade necessária a apropriação de novas práticas, verifica-se uma assimetria na produção, repasse ou aplicação de novas tecnologias. O resultado prático é a ausência de uma produtividade que favoreça a balança comercial dos países africanos que se mantêm como exportadores de matéria-prima e dependentes da importação de tecnologias e produtos industrializados.

A segunda questão a respeito da afirmativa de N'Krumah é a constante denegação à participação africana no colonialismo, no tráfico de escravos, no *apartheid* e, agora, no que é identificado como neocolonialismo. A ausência de uma crítica histórica aos agentes do passado faz perpetuar padrões de organização dos novos Estados. Assim,

uma elite africana, geralmente originária dos segmentos que no período colonial mantinham maior contato com os europeus, assumiu o papel de testas-de-ferro dos interesses forâneos, atuando como reprodutores por excelência dos padrões culturais oriundos das ex-metrópoles. Desse modo, o antigo colonialismo terminou substituído por um sucedâneo mais sutil, todavia mais nocivo: o neocolonialismo. (SERRANO e WALDMAN, 2007, p. 271)

O processo de culpabilização do outro e mitificação do passado constrói uma retórica que mascara a realidade de muitos países africanos dissociando os altos níveis de corrupção e esquemas de favorecimento a empresas estrangeiras que são as principais aberturas ao neocolonialismo. Em Angola, por exemplo, a Sonangol, empresa estatal responsável pela exploração e distribuição de petróleo e gás natural, é presidida por José Eduardo dos Santos. Segundo Ricardo Soares de Oliveira a companhia é essencial para a manutenção de interesses do Presidente e seus companheiros.

The Sonangol trajectory also shows that, provided that the basic instruments for elite empowerment are in place – tools such as the NOC to manage the Angolan side of the oil relationship and the armed forces to dissuade or crush would-be challengers – the elite of a state that is often deemed ‘failed’ or weak can be ‘successful’ amidst apparently inauspicious circumstances. (OLIVEIRA, 2007, 20)

Neste caso, em que a maior fonte de riqueza de Angola é o petróleo, não é possível falar em neocolonialismo com tanta facilidade. Talvez devêssemos lembrar as palavras de Samora Machel e deslocar o olhar para o inimigo interno ou agregar ao conceito de neocolonialismo os agentes internos.

Outra situação a considerar é a concessão por parte de governos africanos para investidores externos de vastas extensões de terras por 50 ou 100 anos. Como contrapartida, estes devem empregar nacionais, repassar tecnologia e pagar um imposto anual. Esse tipo de transação tem sido desenvolvida em Moçambique. O governo está a disponibilizar seis milhões de hectares para o plantio de soja, milho, sorgo, feijão e algodão, além de incentivos fiscais para importação de equipamentos agrícolas. Em contrapartida os agricultores brasileiros devem contratar 90% de mão-de-obra moçambicana e pagar um imposto anual de 9 euros por hectare. Na avaliação de Adelson Rafael “o neocolonialismo brasileiro em Moçambique certamente não contribuirá com o desenvolvimento socialmente justo deste país. Se, por um lado, o Brasil pode oferecer conhecimento técnico para o

cultivo de sementes na savana africana, por outro, o país tem a oferecer um modelo insustentável de agronegócio, baseado na monocultura, na degradação ambiental e na concentração de terras nas mãos de poucos”.

Na reportagem da Folha de São Paulo em 14 de agosto lemos:

Moçambique é um Mato Grosso no meio da África, com terra de graça, sem tanto impedimento ambiental e frete muito mais barato para a China", diz Carlos Ernesto Augustin, presidente da Associação Mato-Grossense dos Produtores de Algodão (Ampa). "Hoje, além de a terra ser caríssima em Mato Grosso, é impossível obter licença de desmate e limpeza de área." Augustin organizou a missão de agricultores para ir ao país em setembro ver as terras. Um consultor da Ampa já está no país contatando autoridades e preparando a viagem. "Quem vai tomar conta da África? Chinês, europeu ou americano? O brasileiro, que tem conhecimento do cerrado", diz Augustin. (FOLHA DE S. PAULO, 14.08.2011)

O governo de Moçambique afirma que a parceria tem o intuito de aumentar a produção de alimentos e suprir uma carência nacional. Será isso mesmo?

A *Declaração de Maputo* havia previsto em 2003 que os países signatários investiriam 10% do PIB no desenvolvimento de práticas agrícolas, no entanto, até 2009, apenas oito países haviam atingido o nível prometido, segundo relatório da UNEP-2011. O mesmo texto demonstra que para cada 10% investido temos uma redução de 7% da pobreza, o que levaria a uma mudança drástica do cenário africano, caso o compromisso assumido na *Declaração* tivesse sido cumprido ao longo destes nove anos.

Vários exemplos podem ser citados, e pouco vamos poder compreender, qual a intensidade do neocolonialismo e qual a participação do “inimigo interno”. No entanto, muitos discursos têm proliferado alegando a criminalidade estrangeira em face da frágil situação africana, uma leitura homogeneizante e perigosa. Por melhor intencionados que sejam, trazem dois problemas derivados e uma perspectiva que, ao alegar a longa história de exploração e negar ou diminuir a participação africana em sua própria história, promovem uma leitura muito parcial do passado e colocam os africanos numa situação de debilidade. O primeiro problema é a produção de uma história da Europa na África com a participação de alguns africanos que de forma valente, mas frágil, inocente e quase insana tentaram defender sua autonomia e liberdade. O segundo é o reforço à ideia de que a África não tem condições de caminhar sozinha, que dependeu e sempre vai depender da ajuda internacional. Os dois problemas nos encaminham para o velho discurso colonial de que o homem branco tem como dever moral educar e civilizar o continente negro.

Por fim, gostaria apenas de chamar a atenção para o fato de que como seres humanos os africanos são seres desejanter, com capacidade intelectual e livre arbítrio.

Portanto, acredito que não auxilia muito pensar a África de forma generalista ou reafirmar a perspectiva neocolonial de maneira dissociada das múltiplas realidades africanas, pois sua presença em África é fruto de uma omissão dos governos locais, o dos bem sucedidos agenciamentos coletivos que alimentam o Capitalismo Mundial Integrado.

Referências bibliográficas

5. CABRAL, Amílcar. The Weapon of theory. *Tricontinental Conference of the Peoples of Asia, Africa and Latin America held in Havana in January, 1966*. <www.eirigi.org> Acesso: 01.11.2011.
6. CHOMSKY, Noam. Piratas & imperadores, antigos e modernos. O terrorismo internacional no mundo real. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
7. DÖPCKE, W. A vida longa das linhas retas. Cinco mitos sobre as fronteiras África Negra. *Revista Brasileira de Política Internacional*. 42 (1): Brasília, 1999, 77-109.
8. FERREIRA, Oliveiros. Ordem pública e liberdades políticas na África negra. *Revista Brasileira de Estudos Sociais e Políticos*. n.20, Belo Horizonte, Faculdade de Direito da UFMG, 1961.
9. GUATARRI, F. ROLNIK, S. *Micropolítica*. Cartografias del deseo. Traficantes de Sueños, 2006
10. LOPES, Carlos. Cooperação e desenvolvimento humano. A agenda emergente para o novo milênio. São Paulo: Unesp, 2005.
11. NKRUMAH, K. *Neocolonialismo: ultimo estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
12. PNUD. *Relatório do Desenvolvimento Humano*. New York, 2011.
13. OLIVEIRA, Ricardo S. Business success, Angola-style : postcolonial politics and the rise and rise of Sonangol . *Journal of Modern African Studies*, 45, 4. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007, pp. 595–619.
14. UNEP. *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*, 2011. www.unep.org/greeneconomy Acesso: 02.12.2011.

Imprensa

1. CAMIÑAS, Ana M. Annobón, un paraíso para el vertido de tóxicos . *El País.com*. Madrid. 1988. http://www.elpais.com/articulo/internacional/OBIANG_NGUEMA/TEODORO/GUINEA_ECUATORIAL/BENIN/GUINEA_ECUATORIAL/AFRICA/NIGERIA/GUINEA-BISSAU/CONGO/UNION_AFRICANA/elpepiint/19880922elpepiint_4/Tes
2. RAFAEL, A. O neocolonialismo brasileiro em Moçambique. *O País*. 23.08.2011. <http://www.opais.co.mz/index.php/analise/92-adelson-rafael/16099-o-neocolonialismo-brasileiro-em-mocambique.html> Acesso: 02.12.2011.
3. FOLHA DE S. PAULO. *Moçambique oferece terra à soja brasileira*. 14.08.2008. www.folha.uol.com.br/ Acesso 02.12.2011.

Documentário

1. FALQUE, Juan (Produção e direção). ! Piratas! A verdade sobre os piratas da Somália. Saiba quem realmente são os piratas. Disponível em: <http://canhotagem.blogspot.com/2011/09/quem-sao-os-verdadeiros-piratas.html> Acesso 02.12.2011.

Dossiê – II Seminário Sankofa

“Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”

“Diáspora e Colonização”

Rodrigo F. Bonciani⁴

Abertura

Começo por três evocações que representam formas distintas de viver e pensar a diáspora:

- 1) *Por que me fez Deus um pária e um estrangeiro em minha própria casa?*⁵
- 2) (...) *somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra.*⁶
- 3) *Nós, crianças do futuro, como poderíamos nos sentir em casa nos dias de hoje?*⁷

Na primeira frase a ideia de diáspora como dupla consciência cindida – um Americano, um Negro:

sensação estranha (...) sensação de se estar sempre a olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a nossa alma pela bitola de um mundo que nos observa com desprezo trocista e piedade. (...) duas almas, dois pensamentos, dois anseios irreconciliáveis; dois ideais em contenda num corpo escuro que só não se desfaz devido à sua força tenaz.⁸

Sentimento expresso por William Du Bois, em *The Souls of Black Folk*, Estados Unidos da América, 1903. Depois projetado como utopia de libertação no *Atlântico Negro*, em 1993, por Paul Gilroy.

Na segunda frase, Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil* (1936), fala desde uma perspectiva de estranhamento europeu, que busca uma síntese própria, branca e modernista, entre a natureza americana e a cultura ibérica.

Por último, Friedrich Nietzsche estabelece o desterro como condição humana na modernidade, como devir, vir-a-ser.

⁴ Doutor em História Social pela FFLCH-USP, pós-doutorando USP/FAPESP.

⁵ DU BOIS, William E. B. “Do nosso labor espiritual”. In: Manuela R. Sanches (org.), *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 51.

⁶ HOLANDA, Sérgio B. de. *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 31.

⁷ NIETZSCHE, Friederich. Apud Paul Gilroy, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAA, 2001, p. 33.

⁸ DU BOIS, W. E. B., op. cit., p. 51.

Partimos de barco, singrando a Calunga Grande, para investigar alguns significados e experiências históricas relacionadas às palavras “diáspora” e “colonização”.

A diáspora judaica

Podemos dividir a história da colonização moderna em três grandes períodos: o colonialismo, do fim do século XV a meados do XVII; o imperialismo, de 1870 à Segunda Guerra Mundial; e o neocolonialismo, do final da Segunda Guerra aos dias atuais. Em cada um desses períodos existiu uma configuração específica das relações entre ideologia, dominação e racismo. O foco desta comunicação é o primeiro período colonial – as referências à Antiguidade, ao pensamento judaico-cristão e as experiências de colonização protestante e católica – e a historiografia contemporânea que analisa esse processo histórico.

A palavra grega “diáspora” significa dispersão, espalhamento. Deriva do termo grego *diasperien*. O prefixo “*dia-*” significa “através de”, “ao longo de”, “durante”, “por meio de”, “por causa de”. Reveste as acepções de separação, dissociação, dispersão, movimento e passagem. “*-sperien*” refere-se à “semente”, “germe”, “grão”, “sêmen” e as ações de “plantar” e “semeiar”.⁹ A “diáspora” estava associada às ideias de imigração e colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo durante a Antiguidade.

A primeira utilização da palavra como sinônimo de exílio aparece na versão grega da torá, chamada *Septuagint*, no livro do Deuteronômio (capítulo 28, versículo 25). Foi por meio da memória da escravidão e da perspectiva de conquista da Terra Prometida que se estabeleceu a aliança entre Deus e o povo judeu, e por meio desta constituiu-se sua identidade político-religiosa. A colonização da Palestina seria garantida por meio da sujeição e exploração dos povos autóctones. O Pentateuco legitimava a conquista e a subordinação dessas populações e foi apropriado com esse sentido durante a expansão atlântica e a construção do Estado de Israel – marcos fundamentais da construção das ideias de “modernidade” e de “Ocidente”.

Esse sentido da colonização pode ser lido na seguinte passagem do Êxodo (cap. 23, vv. 29-33):

Não os expulsarei da sua frente num ano só, para que a terra não fique deserta nem as feras se multipliquem. Eu os expulsarei pouco a pouco, até que você se multiplique e tome posse da terra. Eu marcarei as fronteiras do seu país, desde o mar Vermelho até o mar dos filisteus, e desde o deserto até o rio Eufrates. Entregarei em suas mãos os habitantes da terra, para que você os expulse de sua frente. Não faça aliança com eles, nem com seus deuses. Não os deixe habitar em

⁹ Cf. HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

sua terra, para que eles não façam você pecar contra mim, adorando os deuses deles, que serão uma cilada para você.¹⁰

Diáspora ou holocausto?

Os protestantes substituíram as imagens religiosas pelas palavras da bíblia e procuraram estabelecer uma interpretação estrita de seu livro sagrado. A versão protestante e anglo-saxã da conquista da América destacou a analogia com a conquista da Terra Prometida, em que os colonos não deviam se misturar (genética e culturalmente) com as populações indígenas ou africanas. A miscigenação e o sincretismo com essas populações eram a grande ameaça à autoridade de Deus. Foi a primeira referência para o *apartheid* anglo-saxão.

Para o catolicismo, a legitimidade da colonização e da sujeição de outros povos dependia da autorização papal. O tráfico europeu de escravos africanos foi autorizado pelo papa Nicolau V por meio da bula *Romanus Pontifex*, de 1455, nos seguintes termos:

muitos guinéus e outros negros, capturados pela força, e alguns pela troca de artigos não proibidos ou por outro contrato legítimo de compra, foram trazidos a estes reinos citados; dos quais, neles, um grande número se converteu à Fé católica, esperando-se que, com ajuda da divina clemência, se continue com estes progressos, de tal forma que estes povos se convertam à Fé ou, ao menos, que se salvem muitas almas em Cristo.¹¹ (tradução nossa).

A escravidão africana recebia a chancela papal uma vez que viabilizava a conversão à fé católica, justificando o transporte dos negros da África para os espaços de domínio cristão. A colonização ocorre desde uma perspectiva europeia, em que a ocupação e exploração da terra dependiam da sujeição dos indígenas e do tráfico de escravos africanos. Este mesmo argumento pode ser observado na seguinte passagem do sermão 14, da série Maria Rosa Mística, do padre Antônio Vieira, proferido aos escravos de um engenho da Bahia, em 1633:

deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na Fé, vivais como Cristãos, e vos salveis. (...) a Mãe de Deus antevendo esta vossa fé, esta vossa piedade, e esta vossa devoção, vos escolheu entre tantos outros de tantas e tão diferentes nações, e vos trouxe ao grêmio da Igreja, para que lá [na África] como vossos pais, vos não perdésseis, e cá [no Brasil] como filhos seus, vos salvásseis. Este é o maior e mais universal milagre de quantos faz cada dia, e tem feito por seus devotos a Senhora do Rosário. (...) porque o maior milagre e a mais extraordinária mercê que Deus pode fazer aos

¹⁰ BÍBLIA SAGRADA: edição pastoral. São Paulo, Edições Paulinas, 1990, p. 97.

¹¹ In: MORANCHEL POCATERRA, Mariana; LOSA CONTRERAS, Carmen. *Instituciones político-administrativas de la América Hispánica (1492-1810): Antología de Textos*, Madri: Universidad Complutense, 2000, p. 67.

filhos de pais rebeldes ao mesmo Deus, é que quando os pais se condenam, e vão ao inferno, eles não pereçam, e se salvem.¹²

Neste trecho, a superação da alienação ocorre pela conversão ao cristianismo e o africano, de povo livre maldito, torna-se, por um milagre, o povo escravo escolhido. As estimativas de Philip Curtin, em *The Atlantic slave trade – A census*, falam em mais de dez milhões de africanos desembarcados no Novo Mundo em 350 anos de tráfico europeu de escravos. Dos quais, quatro milhões vieram para o Brasil. As estimativas atuais destacam que um número semelhante de indivíduos morreu no longo caminho desde o apresamento nos sertões africanos até o desembarque na América. Vinte milhões? Diáspora ou holocausto? Por que o “Ocidente” não reconhece os holocaustos africanos e indígenas? Fundadores dos estados modernos, de matriz imperial, e do capitalismo selvagem.

Aquilo que [o cristão burguês do século XX] não perdoa a Hitler, não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, é o de se ter aplicado à Europa processos colonialistas que até então eram reservados aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos pretos da África.¹³ (tradução nossa).

Uma leitura historiográfica

A renovação do pensamento sobre a história colonial a partir da década de 1980 esteve relacionada, nos espaços acadêmicos, à intenção de superar o paradigma marxista, que subordinava os estudos da colonização a uma perspectiva econômica. Em um contexto político mais amplo, essa conjuntura histórica se definiu pela crise do otimismo europeu acerca de sua própria sociedade, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, e pelos processos de independência em regiões da Ásia e da África, que levaram ao questionamento do papel da história como ciência legitimadora dos projetos racistas, nacionalistas e imperiais euro-americanos. A consolidação das Nações Unidas, da Comunidade Europeia e da hegemonia norte-americana no mundo, a partir do fim da década de 1970, foi o ponto de chegada desse processo conjuntural, que definiu um processo de reconfiguração das relações de poder em âmbito internacional e o desenvolvimento de novos discursos político-científicos.¹⁴

¹² VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Tomo 1. São Paulo: Hedra, 2001, p. 646-648.

¹³ CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955, p. 10-11.

¹⁴ Cf. ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto Editorial; São Paulo: Editora UNESP, 1996 [1994].

Neste contexto, houve uma inversão do sentido histórico tradicionalmente construído para descrever o relacionamento entre a Europa, a África e a América. Enquanto a nova historiografia política europeia rejeitou as noções relacionadas ao moderno conceito de “Estado” para caracterizar o poder na Europa, esses termos foram adotados por grande parte da historiografia africanista.¹⁵ Os estados europeus passaram a ser descritos pela ausência de centro decisório, por meio de uma visão corporativa “polissinodal”, e mesmo “descerebrada”; incapazes, portanto, de racionalizar sua administração política e imperial.¹⁶ Essa construção historiográfica estava de acordo com a perspectiva de um projeto “federalista” europeu definido no processo de consolidação da Comunidade Europeia e de “descolonização” de regiões da Ásia e da África. A historiografia africanista, por sua vez, descreveu a emergência dos Estados, como o Congo e o Ndongo, por meio de uma centralização política influenciada pela presença europeia. Neste caso, a historiografia deu aos estados africanos contemporâneos uma legitimidade histórica anterior à partilha e divisão imperial europeia dos séculos XIX e XX. Em relação às sociedades americanas, essa nova perspectiva da história política levou à caracterização dessas sociedades como quase autônomas, com um direito próprio, que negociavam em pé de igualdade com o rei, constituindo uma versão tropical do “Antigo Regime”.¹⁷

As contribuições dessa nova historiografia política são inegáveis, particularmente pela possibilidade de um entendimento mais acurado dos mecanismos e da racionalidade política dos séculos XVI e XVII, do envolvimento de agentes americanos e africanos nesse processo, que permite a superação de um entendimento unívoco dos processos de dominação colonial. Sua consequência perigosa dessa historiografia é o esvaziamento dos

¹⁵ VANSINA, Jan. *How societies are born. Governance in West Central Africa before 1600*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2004. THORNTON, John K. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Nova York, Cambridge University Press, 1998. HEINTZE, Beatrix. “O Estado do Ndongo no século XVI” [1977]. In: *Angola nos séculos XVI e XVII : Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda, Kilombelombe, 2007, p. 169-242. Os trabalhos de Hilton, Birmingham, Miller, Silva e Santos são mais cautelosos ao utilizar a terminologia política europeia para descrever e analisar as estruturas políticas da África Centro-Occidental. HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985. BIRMINGHAM, David. *Trade and conflict in Angola. The Mbundu and their Neighbours under the influence of the Portuguese. 1483-1790*. Oxford: The Clarendon Press, 1966. E “Central Africa from the Cameroun to the Zambezi”. In: OLIVIER, Roland (org.). *The Cambridge History of Africa*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco : os antigos Estado Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995 [1976]. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. SANTOS, Catarina Madeira. *Um governo "polido" para Angola, reconfigurar dispositivos de domínio (1750-c. 1800)*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade Nova de Lisboa e École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, Lisboa/Paris, 2005.

¹⁶ HESPANHA, A. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. In: FRAGOSO, J.; BICALHO, M.; GOUVEA, M. (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 163-188.

¹⁷ Ver HESPANHA, A. “Direito comum e direito colonial”. *Panóptica*, Vitória, ano 1, n. 3, p. 95-116, nov. 2006. E *O direito luso-brasileiro no Antigo Regime*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

processos de dominação europeu na modernidade e no contexto de desenvolvimento do capitalismo, em que as “agências” americanas e africanas acabam por criar uma ilusão de que os sistemas modernos e contemporâneos de dominação foram o resultado de uma configuração econômica e política legitimada e construída pelas diferentes forças políticas, que agiram de forma consciente, levando em conta os contextos históricos e políticos internos, e em pé de igualdade.¹⁸

O lugar em que esse perigo se revela mais patente diz respeito aos processos de dominação sobre as populações africanas e indígenas na colonização. As sociedades e autoridades africanas deixam de ser vistas como “vítimas” do tráfico europeu de escravos – que significaria uma ruptura com o processo de desenvolvimento social e político do continente – e se transformam em “agentes” que aderem, voluntariamente, ao novo sistema econômico internacional que se desenvolvia nas margens do Atlântico e se tornam responsáveis pelo seu destino histórico.¹⁹ O holocausto indígena, por sua vez, é apresentado como o resultado de uma hecatombe biológica, como um processo de dominação controlado e organizado pelas próprias lideranças indígenas, ou por uma elite crioula que, em contradição com os anseios morais e humanitários²⁰ da Igreja e das Coroas ibéricas – que, segundo esta historiografia, esteve na origem dos direitos humanos e do direito internacional moderno –, agiam de forma autônoma motivados pela ambição e pelas necessidades da terra. É importante reconhecer a historicidade da historiografia política que se desenvolveu entre as décadas de 1980 e os anos 2000, e analisar o processo de reconfiguração das relações de poder e das formas de dominação, atualmente legitimadas pelas noções de democracia, liberdade e direitos humanos.

¹⁸ Esse esvaziamento dos processos de dominação fica particularmente evidente no artigo de RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Settlement, Colonization, and Integration in the Portuguese-Influenced World, 1415-1570”. *Portuguese Studies Review*, Ontário, 15 (1-2), p. 1-35, 2007.

¹⁹ Para a primeira perspectiva, desenvolvida entre as décadas de 1950 e 1970, ver KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Tomo I. Publicações Europa-América, s/d. Para a segunda, ver a introdução de THORNTON, J. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*, op. cit.

²⁰ Discutimos a premissa historiográfica que entende a moral cristã e o ideal humanitário como os elementos motivadores das leis e políticas em relação aos indígenas e africanos. Em contraposição a essa tese, demonstramos que foram as relações de poder internas aos agentes europeus que definiram, em maior medida, essas leis e políticas. Entre os autores cristãos destacamos BRUFAU PRATS, Jaime. *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989. COSTELLO, Frank B. (S.J.). *The Political Philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535-1600)*. Roma: Institutum Historicum SI, 1974. DIEGO CARRO, Dr. P. Venancio (O. P.). *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. 2 tomos. Madri: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944. LEITE, Serafim (S. I.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vols. Lisboa: Livraria Portugalá; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. Essa premissa também está presente nos trabalhos de autores laicos como HANKE, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madri: Colégio Universitario de Ediciones Istmo, 1988. E THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1981 [1968], p. 82.

Outro campo da história que se desenvolveu nos últimos anos foi o dos estudos culturais e literários. Autores como Paul Gilroy e Stuart Hall propuseram novas formas de pensar a diáspora. Para Hall,

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um 'Outro' e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através dos binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim.²¹

No caso brasileiro, a valorização da ideia de diáspora esteve relacionada a retomada da noção de mestiçagem, como em Antônio Risério.²² A valorização do sincretismo e da miscigenação ainda se sobrepõe a violência da história, como amnésia, anistia²³. Com uma postura marcadamente anti-acadêmica, Risério se insere em uma tradição literária modernista brasileira, uma espécie de intelectual tropicalista. Nos movimentos culturais, o tropicalismo, particularmente na música, mostrou-se uma potência criadora, mas suas versões intelectual e política são fracas, se aproximando da pura ideologia. Embora reconheça que o âmbito da luta política e histórica ainda é preto e branco – e isto parece estar evidente atualmente, da Síria aos Estados Unidos –, tenho dificuldades em ser envolvido pelos extremos desses discursos, os racialistas ou os mestiços diaspóricos, que acabam por criar um novo antagonismo, e remetem muito mais a uma disputa política intelectual, do que a vontade de pensar e transformar.

Outras perspectivas da colonização e da diáspora

Em diferentes contextos coloniais, os negros – “da terra”, africanos ou mestiços; escravos, libertos ou livres – se apropriaram da Bíblia e de diferentes aspectos da ideologia ou do pensamento dominante, transformando mecanismos e discursos de dominação em formas e textos de libertação. Albert Raboteau destaca, por exemplo, que “a apropriação da história do Êxodo foi para os escravos uma maneira de articular sua consciência de identidade histórica como povo...”.²⁴ Os negros subverteram radicalmente os significados construídos historicamente pelo domínio colonial. Podemos fazer um exercício semelhante em relação à palavra “colonização”.

²¹ HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 32-33.

²² RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

²³ Cf. o verbete “anistia” em BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário Português e Latino...* Coimbra, 1712-1728, p. 751. Disponível em: <URL: <http://www.ieb.usp.br/online/index.asp>>. Acesso em: 25 nov. 2011.

²⁴ Apud GILROY, P., op. cit., p. 386.

Como define Alfredo Bosi, a palavra “colonização” deriva do verbo latino *colo*, em que o particípio passado é *cultus* (culto) e o particípio futuro *culturus* (cultura). *Colo* significa “eu moro”, “eu ocupo a terra”, “eu trabalho”, “eu cultivo o campo”. E *cultus*, “eu cultuo os mortos”.²⁵ Nas palavras de Gordon Childe, “a terra na qual repousam os antepassados é considerada como o solo do qual brota cada ano, magicamente, o sustento alimentício da comunidade.”²⁶ *Culturus* projeta essas ações para o futuro – “o que se vai trabalhar”, “o que se quer cultivar”. Bosi define cultura como “conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social.” Está presente nessa definição o ideal pedagógico voltado para a formação do adulto na pólis e no mundo, no sentido da *paideia* grega.

A ideia de colonização fundamentada nas ideias de *colo* – ocupação e cultivo da terra –, de *cultus* – culto dos antepassados e da fertilidade –, e de *culturus* – projeto e construção de uma sociedade nova, por meio da educação –, permite uma subversão radical da história, em que os africanos, indígenas e seus descendentes se tornam os principais agentes de nosso ser e de nosso devir histórico.

Fechamento

Nesse sentido, encerro minha comunicação com as seguintes frases:

- 1) *A negritude é apenas o contributo de uma raça para o encontro onde todos lutarão pelo novo mundo da visão do poeta.*²⁷
- 2) *Aqui o passado e o futuro
São conquistados e reconciliados...*²⁸
- 3) *(...) e há lugar para todos no encontro da conquista.*²⁹

²⁵ Alfredo BOSI, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 11 e seq.

²⁶ Apud ibidem, p. 14.

²⁷ JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Touissant L’ouverture and the San Domingo Revolution*. Londres: Penguin, p. 301.

²⁸ ELIOT, T. S. “The Dry Salvages”. *Four Quartets*. Bergonzi Bernand, 1969.

²⁹ CÉSAIRE, Aimé, *Cabier d’un retour au pays natal*.

Dossiê – II Seminário Sankofa
“Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”

“Descolonização e Racismo: O Ponto de Vista Zapatista”

*Sebastião Vargas*³⁰

Primeiramente, gostaria de expressar minha gratidão pelo convite. Para a elaboração deste texto fui inspirado pelo nome deste auditório (Fernand Braudel) e pela proximidade da data que celebraria o Dia da Consciência Negra (20 de novembro). Queria refletir um pouco sobre a visão zapatista do tema da descolonização desde um ponto de vista da longa duração histórica. Utilizei como fio condutor, algumas manifestações (e a documentação emitida pelo EZLN) em torno de outra data muito significativa para os povos originários deste continente. Em 12 de outubro de 1992, foram celebrados os quinhentos anos da “descoberta” da América. Em San Cristóbal de Las Casas, no estado mexicano de Chiapas, mais de nove mil indígenas participaram de uma manifestação de repúdio ao processo de conquista dos povos nativos do Novo Mundo pelas Coroas Ibéricas. Entre os indígenas que marcharam nas ruas da cidade, a maioria já fazia parte da estrutura clandestina do Exército Zapatista de Libertação Nacional³¹. O protesto era oficialmente coordenado pela *Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas* (FOSCH) aglutinando as principais entidades *campesinas* da região, todas elas infiltradas pelos guerrilheiros. Os manifestantes, principalmente os identificados à *Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata* (ANCIEZ), eram particularmente disciplinados e notava-se uma grande quantidade de mulheres. Alguns levavam arcos e flechas, outros tinham os rostos pintados. A mobilização seguiu ordenadamente, embora houvesse tensão no ar. Dirigentes indígenas fizeram discursos muito duros. O então bispo de Chiapas, Dom Samuel Ruiz, discursou sobre o aumento da violência estrutural sobre as comunidades indígenas, (segundo o religioso, “violência de quinhentos anos”) que negava o legítimo direito de desenvolver todas as

³⁰ Professor de História da América – Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

³¹ O EZLN faria sua primeira “aparição” pública na madrugada do primeiro dia do ano de 1994, quando um exército de mais de três mil combatentes, na grande maioria indígenas, tomou sete cidades da região de Los Altos no estado de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, Chanal, Oxchuc e Huixtán. Misteriosamente vindos da noite espessa das montanhas - “noite de quinhentos anos” - os guerrilheiros do EZLN chegaram “*carregando suas mochilas, seus mortos e sua história*” e exigindo terra, emprego, casa, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz. A retirada das cidades ocupadas e o cessar fogo com o exército mexicano ocorreu muito rapidamente, mas o levante zapatista modificou o cenário político-social, não somente do pobre estado de Chiapas, mas também de todo o México.

potencialidades autênticas do ser humano³². A culminação do protesto se deu na *Plaza de Armas* ou *Plaza 31 de Marzo*, assim chamada por ser esta a data da fundação, no ano de 1528, da cidade de San Cristóbal. Ali, num ato de forte simbolismo os manifestantes, com paus e marretas, derrubaram uma imensa estátua de bronze do conquistador espanhol Diego de Mazariegos. Um grupo de policiais tentou conter os manifestantes, mas uma verdadeira chuva de pedras e a aproximação ameaçadora de homens mascarados os intimidaram³³. As faixas erguidas pelos campesinos, na maior parte sob a efígie de Zapata, eram eloqüentes: **“Hoje cumprem quinhentos anos de roubo, morte e destruição do povo indígena”**; **“12 de outubro, dia de desgraça”**. Três anos depois (1995), já imersos num contexto de feroz repressão por parte do exército federal mexicano, os zapatistas insurgentes reiteravam sua disposição de lutar e resistir no pungente *“Comunicado con motivo del 12 de octubre”* que terminava com as seguintes palavras:

Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que la palabra y el silencio del poderoso empezaron a morir.

Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que nuestra palabra y nuestro silencio empezaron a resistir, a luchar, a vivir.

Hoy, 503 años después de haber comenzado, seguimos aquí. Somos más y mejores. Tenemos ya muchos colores y muchas son las lenguas que hablan nuestra palabra.

Hoy no hay vergüenza en nuestro corazón por el color de piel o por el habla.

Hoy decimos que somos indios como si dijéramos que somos gigantes.

Hoy, 503 años después de que la muerte extranjera quiso mandarnos silencio, resistimos y hablamos.

Hoy, 503 años después, vivimos...

¡Vivan los indígenas mexicanos!

¡Democracia!

¡Libertad!

¡Justicia!

Desde las montañas del Sureste mexicano

CCRI-CG del EZLN³⁴

Ao analisarmos as origens e a natureza do EZLN - e de vários outros movimentos indígenas latino-americanos - observamos que seus objetivos e visões de luta podem e

³² Uma ótima introdução sobre o neozapatismo é a coletânea de textos e documentos realizada por: BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (org.). *CHIAPAS: construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

³³ DÍAZ, Carlo Tello. *La rebelión de las cañadas*. México: Cal y Arena, 1995, p. 151, afirma que os subcomandantes Marcos e Pedro estavam presentes filmando a mobilização que trataram como verdadeiro ensaio para o levante de 1994. Os elementos mascarados que amedrontaram as forças policiais seriam comandos guerrilheiros dispersos pela cidade que responderiam em caso de agressão.

³⁴ “Con motivo del 12 de octubre”. In: *EZLN: Documentos y comunicados*. (vol. 3). México: Ediciones Era, 1997, p.38-39.

devem ser inscritos dentro de perspectiva temporal de longa duração. Seguindo rapidamente o ponto de vista da longa duração histórica, difundido pelo historiador Fernand Braudel,³⁵ percebemos que os fenômenos sociais não podem ser suficientemente entendidos se nos encerrarmos, para sua consideração, nas temporalidades da curta ou da média duração e que, portanto, é necessário abrir sempre generosamente a lente temporal de nosso exame, incorporando às nossas explicações um maior alento temporal³⁶. Seguindo este pensamento podemos ampliar nossa compreensão sobre os atuais movimentos sociais encarando, por exemplo, o neozapatismo chiapaneco como uma das manifestações do último estágio da longa cadeia de movimentos de resistência indígena/camponesa presente no México e em toda uma zona importante da América Latina, que percorre a história dos últimos cinco séculos da evolução das sociedades latino-americanas, marcando-as com a presença recorrente destes movimentos de rebelião das populações índias, negras, mestiças e populares.

O português Boaventura dos Santos é um dos intelectuais que tentam elaborar uma “epistemologia do Sul” cuja exigência mais premente é a necessidade de se pensar a questão do colonialismo ou, mais exatamente, do *pós-colonialismo*. A concepção de que a modernidade ocidental é fundada sobre uma “violência matricial” – o sistema colonial – e que principalmente as sociedades latino-americanas, se aparentemente já se libertaram do colonialismo político, ainda padecem de um colonialismo social e cultural é essencial para a construção desta “epistemologia do Sul”, já que, segundo Boaventura ainda “*vivimos en sociedades donde no se puede entender la opresión o la dominación, la desigualdad, sin la idea de que seguimos siendo, en muchos aspectos, sociedades coloniales.*”³⁷ Quando Boaventura propõe uma “ecologia dos saberes”, ele considera que é essencial trabalhar o imaginário social e a *subjetividade rebelde* para construir uma base sólida sobre a qual as ações de qualquer movimento social devem repousar. Ao se desenvolver a subjetividade rebelde, segundo o português, devemos levar em conta a dimensão mítica presente em todos os saberes (emoção, fé, repugnância, amor, memória etc.)

³⁵ Especificamente sobre o conceito de longa duração histórica ver o capítulo “Historia y ciencias sociales: la larga duración”. In: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre historia*. México: FDC, 1991.

³⁶ “Desde una perspectiva histórica de ‘larga duración’, el conflicto de Chiapas, o mejor dicho la resistencia y la rebelión de los indios de Chiapas que se destapó a la luz pública en el noventa y cuatro nos da, sin duda, mucho que pensar. Sobre todo en el sentido siguiente: si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1492, o en 1523, según se lo quiera ubicar, es decir el proceso de la Conquista, es una empresa que todavía no ha terminado. Creo que lo importante sería partir de esta idea: que la Conquista de América aún está en marcha. Vistáis las cosas, el levantamiento de los indios de Chiapas es un hecho que muestra cuáles son las características actuales del *inacabamiento* de la Conquista”. ANDRADE, Bolívar Echeverría. “Chiapas y la conquista inconclusa”. In: ROJAS, Carlos Antonio Aguirre [et. al.]. *Chiapas en perspectiva histórica*. Espanha: El Viejo Topo, 2002, p. 105.

³⁷ SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, p. 50.

O processo de elaboração de um imaginário social é parte integrante da legitimação de qualquer agrupamento político. No caso dos indígenas zapatistas podemos acessar fragmentos desse complexo imaginário social por meio de seus símbolos³⁸ (o mais evidente, os gorros *passamontañas* que ocultam as identidades dos insurgentes e denunciam sua invisibilidade histórica), seus rituais, suas práticas sociais e seus discursos. Sem dúvida, um dos eixos centrais do discurso zapatista gira em torno da noção da legitimidade histórica de sua luta. A história está por toda parte no discurso zapatista e a memória é uma de suas palavras essenciais. Tão importante é a preocupação que, seguindo vários comunicados, os insurgentes definem o levantamento zapatista como uma “rebelião da história”: “*A guerra iniciada no primeiro de janeiro de 1994 foi e é uma guerra para fazer-nos escutar, uma guerra pela palavra, uma guerra contra o esquecimento, uma guerra pela memória. Uma rebelião da história*”. Frente à “desmemória” que contribui com sua opressão e marginalização, os rebeldes reivindicam a arma da memória e com ela buscam recuperar um espaço legítimo na consciência da nação. O levante de primeiro de janeiro de 1994 tinha um objetivo militar e outro simbólico: “*Na última noite do ano de 1993, saímos daqui, das montanhas tzotziles do sudeste mexicano, carregando nossas mochilas, nossos mortos e nossa dignidade, para tomar a cidade de San Cristóbal e tomar nosso lugar na história do México*”.³⁹ Para os zapatistas, a história é uma ponte entre passado e futuro, não repetição do passado, mas uma necessidade frente ao “presente perpétuo” imposto pelo neoliberalismo. A utilização da história e da memória coletiva nos seus vários níveis e intensidades e o zelo pela conservação da memória histórica ficam evidenciados em diversos documentos emitidos pelo EZLN como, por exemplo, na mensagem enviada aos participantes do *II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo*, realizado em Belém do Pará, no ano de 1999:

A memória histórica é desprezada pelos valores neoliberais não só porque não pode ser comprada ou vendida, mas também porque é subversiva e faz demasiadas perguntas que vão de encontro a um sistema injusto. Para os que empurram o rodar do mundo, a memória histórica é uma arma, força, escudo, espada, lança, flecha, capacete, bota e punho de guerra.⁴⁰

³⁸ Sobre o significado das máscaras para os insurgentes ver: DOSSIER SOBRE CHIAPAS. *Los hombres sin rostro: cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno al conflicto chiapaneco, de enero a abril de 1994*. México: SIPRO, 1994.

³⁹ “Mensaje de la Comandancia General del EZLN a los cinturones de paz en San Andrés, 12 de julio de 1996”. In: LA REVUELTA DE LA MEMORIA: del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia. México: Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1999, p. 178.

⁴⁰ MEMÓRIA: *II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo* – com as mensagens inéditas de abertura e encerramento do subcomandante insurgente Marcos. Belém: Coordenadoria de Relações Internacionais da Prefeitura Municipal de Belém, 2002, p. 327.

No dia 12 de outubro de 2011, no âmbito da campanha pelo “Fim à Guerra Contra a Mãe Terra e seu Povos”, o EZLN realizou a “*Marcha por la Madre Tierra y sus Pueblos, por el respeto a las Autonomías Zapatistas y por la libertad inmediata de nuestros pres@s politic@s*”. A convocatória para tal ato reiterava:

Nuestro compromiso de resistencia a la nueva colonización expansionista neoliberal que despoja, extrae los recursos de nuestros territorios, invade con megaproyectos transnacionales, rompe identidades culturales desafiándonos como pueblos, atenta contra la soberanía y seguridad alimentaria, contamina y asesina la biodiversidad, provoca el calentamiento global destruyendo en planeta y el futuro de la humanidad. Reprime, encarcela y hace de las guerras su negocio. Sin olvidar el genocidio, la expoliación secular, el racismo, la discriminación y el sometimiento de nuestros pueblos indígenas y afrodescendientes por la invasión española en 1492. Nos unimos a las acciones de la “TV Mínga (termo andino que significa compromiso ou trabalho comunitário) Mundial por la Madre Tierra”.

A convocatória geral foi assinada por várias organizações indígenas e *campesinas* que de maneira gradual, nos diferentes encontros do movimento dos povos originários, vem trabalhando para que o nome *América* seja substituído pelo termo *Abya Yala*, indicando assim, não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciativo de discurso até aqui calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários. Nas palavras do geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves: “*Abya Yala configura-se, portanto, como parte de um processo de construção político-identitário em que as práticas discursivas cumprem um papel relevante de descolonização do pensamento e que tem caracterizado o novo ciclo do movimento indígena, cada vez mais movimento dos povos originários*”.

Entre as organizações de Abya Yala que firmaram o documento da convocatória podemos citar: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), Consejo Indígena de Centro América (CICA), Consejo Indígena de Meso América (CIMA), CONACAMI, CONAMAQ, ECUARUNARI, ONIC, FOCO, FUNDAMAYA, COMKADES, CRIC, CONAFROIC, CRIDEC, CONAVIGUA, Mínga Informativa de los Movimientos Sociales, TONATIERRA, Peruanos en Acción, Movimiento Indígena Nacional (México), Grito de los Excluidos, Plataforma 12 de Octubre: ¡Nada qué celebrar!, GTEPIC-15M, SICSAL, ECOPORTAL, Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, etc.

Ao buscar as raízes históricas do atual conflito em Chiapas nas estruturas (econômicas, sociais e culturais) oriundas do sistema colonial, o discurso dos zapatistas insere deliberadamente sua luta num painel de resistência que, não seria exagerado afirmar, só pode ser compreendido plenamente numa perspectiva de longa duração. Sua utopia concreta e sua tentativa de “reencantamento” misturam, numa alquimia rebelde: passado,

presente e futuro; sonho e memória; espiritualidade e política; teoria e poesia; cotidiano e extraordinário.⁴¹ Num processo dinâmico, por vezes contraditório, e sempre acossado por inimigos poderosos, estes indígenas organizados se sentem honrados por cumprirem sua parte na imensa tarefa de resistir. Em tempos de globalização econômica capitalista, como dizem os zapatistas, na “Quarta Guerra Mundial”, o alvo seria o próprio planeta, não apenas sua população majoritária (os pobres), mas também seus territórios e recursos: toda a natureza. América Latina continuaria no centro desta “longa guerra de conquista” e os povos indígenas e *campesinos* teriam, como há 500 anos, um papel de protagonistas no processo de resistência e construção de projetos societários alternativos.

⁴¹ Sobre o sentido de “reencantamento” presente no discurso zapatista ver o excelente artigo de Michael Löwy: “Fontes e recursos do zapatismo”. In: LÖWY, Michael. *Marcxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, p. 199.

Dossiê – II Seminário Sankofa**“Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”****“Abdias do Nascimento: Aspectos Históricos de um Militante Negro”⁴²***Eduardo Januário⁴³***1. Introdução.**

O objetivo desta apresentação é recordar os aspectos históricos da militância de Abdias do Nascimento, abarcando o contexto nacional e internacional. As fontes utilizadas foram dois livros publicados por Abdias: *Genocídio do Negro Brasileiro* e *Quilombismo, documentos de uma militância Pan-africanista*. A ideia é identificar por meio dos relatos escritos por ele, as relações e os diálogos raciais da década de 1970 que, por sua vez, revelam o lugar histórico⁴⁴ que condicionou suas próprias reivindicações. Afinal, as questões por ele discutidas e levantadas ainda ecoam fortemente nas pautas de reivindicações do Movimento Negro Contemporâneo –sobretudo, as políticas de ações afirmativas.

2. Aspectos históricos.

As reivindicações contra o escravismo e a exploração do negro tiveram início, em escala institucional mais abrangente, no começo do século XX, com o Pan-Africanismo. Este movimento tinha como principal característica a denúncia do extermínio do povo africano e seus descendentes no mundo, propondo “a unificação do continente africano e a aliança concreta e progressiva com uma diáspora unida”⁴⁵; destacaram-se como militantes históricos, entre outros: Sylvester Williams, W.E.B. Du Bois e Marcus Garvey. No pós-2ª. Guerra Mundial, o processo de descolonização acirrou o posicionamento anti-colonialista de militantes intelectuais como: os senegaleses Cheik Anta Diop e Leopold Sedar Senghor,

⁴² Uma pequena parte desta comunicação foi publicada também no artigo denominado “Trajetória do Militante Negro” na edição *Militantes* da Revista Mouro – Dezembro /2012.

⁴³ Mestrando no Departamento de História da FFLCH-USP, Especialista em *História, Sociedade e Cultura* pela PUC-SP, membro do NEACP e da Revista SANKOFA.

⁴⁴ *Apud*: CERTAU (2000).

⁴⁵ NASCIMENTO (1981. p.73).

o guianense Leon Damas e os martinicanos Aimé Césaire⁴⁶ e Frantz Fanon. No Brasil, entre outros, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento.

Abdias do Nascimento inicia sua militância em relação às questões raciais já na década de 1940, por meio do TEN (Teatro Experimental do Negro) e do Jornal Quilombo. Ele foi inclusive um dos organizadores do 1º Congresso de Negros no Brasil, em 1955. Em 1968, Abdias vai para os EUA, a convite de uma Fundação de Pesquisa de Nova York, onde realiza algumas conferências; ao fim da visita de um mês decide ficar nos EUA, devido às contradições e incompatibilidade de ideias definidas por ele a respeito da questão do negro e o regime da ditadura militar no Brasil, instituído em 1964⁴⁷.

O cenário da década de 1970, remonta-nos a uma imensa crise financeira ligada à “crise do petróleo”. É também o momento de início da revolução tecnológica. Assim como o auge do extermínio de opositores do regime de tortura do governo militar no Brasil. Entretanto, também aí pode-se revelar uma outra característica, que é perceptível através dos relatos de Abdias – a de um Estado racista. Ao participar de vários Congressos Internacionais a respeito da causa negra, Abdias do Nascimento percebe a necessidade de apresentar um estudo do Brasil realizada por um negro, a exemplo dos que ele conhecia nos EUA como, entre outros, os estudos de T. Booker Washington. Neste período publica o livro *O Genocídio do Negro Brasileiro*, que se destaca por seu alcance internacional, devido a visibilidade conquistada por Abdias, com participação em vários Congressos Internacionais. Prefaciado por Florestan Fernandes, o texto reproduz um ensaio redigido para o Colóquio do Segundo Festival Mundial de Arte e Cultura Negras (FESTAC), realizado em Lagos na Nigéria, entre 15 de Janeiro e 12 de fevereiro de 1977. Nestes escritos, Abdias além de revelar ao mundo as características do racismo do Estado brasileiro, demonstra também os possíveis aspectos de luta, denominado por ele de Quilombismo. Caracterizando-o como uma militância negra brasileira unida com aspectos de luta dos quilombolas, uma práxis do negro brasileiro –, cujo livro com este mesmo título seria publicado em 1980⁴⁸. O conteúdo de *O Genocídio do Negro Brasileiro* revelava a realidade da discriminação racial no Brasil, que era mascarado pela ideia de democracia racial. Tal texto foi rejeitado pelo então Ministro da Educação da Nigéria, o Coronel

⁴⁶O movimento *negritude* será definido por Aimé Césaire a partir de três palavras: fidelidade, identidade e solidariedade à todos os negros do mundo uns aos outros. *Apud*: MUNANGA (1986) *Negritude, Usos e Sentido*.

⁴⁷ O intuito desta comunicação é desvelar os aspectos históricos de Abdias do Nascimento relacionado a escrita dos livros *Genocídio do Negro brasileiro* e *Quilombismo* publicados na década de 1970, assim a militância de Abdias anterior a tal período pode ser lida na tese de: MACEDO (2006)

⁴⁸ Sobre o Quilombismo ver: NASCIMENTO (1980).

Almadu Ali, sob a acusação de utilização do fórum da FESTAC para discussão e propagação de crenças ideológicas. Então, no lugar de Abdias do Nascimento, o governo brasileiro enviou como delegado o Professor Fernando A.A. Mourão. Este, segundo Abdias, defendia a existência da harmonia racial no Brasil⁴⁹. Ou seja, a Ditadura Militar, além de provocar atrocidades por meio de mortes e torturas, também calou a discussão a respeito da questão racial. Para Abdias, tais atitudes denunciavam a hipocrisia do modelo de democracia racial e demonstrava, mais uma vez, o caráter ativo do Estado no genocídio do negro brasileiro. Era a classe dominante brasileira, que negava qualquer tipo de discussão a respeito.⁵⁰

2.1. O racismo do tipo “brasileiro”.

No tocante a realidade brasileira, Abdias relata um racismo de tipo muito especial, de exclusiva criação luso-brasileira: sutil, difuso, evasivo, camuflado, assimétrico, mascarado. Todavia, era um racismo implacável e persistente. Ele tinha o poder de liquidar, por meio de mecanismos sócio-econômicos, os homens e mulheres de raça negra. Tal racismo, segundo Abdias, encontra respaldo na estrutura do Estado brasileiro, embutido na ideologia da democracia racial, cuja técnica e estratégia teria conseguido, em parte, entorpecer e interiorizar o negro confundindo-o e enganando-o. Algo que teria causando um resultado, para este povo, de extrema “frustração, pois lhe barra qualquer possibilidade de auto-afirmação com integridade, identidade e orgulho”.

O extermínio do outro, levando em conta o caráter hegemônico da classe dominante branca, foi uma das práticas efetuada pelo governo brasileiro no contexto a qual trata Abdias. No esforço de apagar a horripilante etapa histórica brasileira do escravagismo, esta classe dominante prosseguia na tentativa de aliviar a culpa dos seus descendentes escravocratas pela subalternização do negro. Por meio de seus porta-vozes, técnicos e cientistas de academias colaboravam, juntamente com a mídia, para a formação da má consciência e desmemória do povo brasileiro. Segundo Abdias, não havia projeto educacional que resgatasse a memória do tráfico e da escravidão, ou de qualquer cultura africana. Tal estratégia fazia parte de uma política de extermínio da memória do povo negro, para que ele se distanciasse cada vez da África. Como conseqüência, perderia a lembrança de seu ponto de partida: quem não tem passado não tem presente e nem teria futuro. Abdias revela uma estratégia de política pública, por meio da educação. Isto porque, um Estado que renega a história de uma parte de seu povo determinaria qual

⁴⁹ *Apud*: NASCIMENTO (1978).

⁵⁰ *Idem*. p. 78-79.

história irá prevalecer. E, desta maneira, provoca um modelo estabelecido de cultura, ignorando totalmente a relação com o outro. É importante salientar que as discussões a respeito dos problemas educacionais do povo negro mostram-se uma constante em seus escritos.

Abdias descreve também as condições da estrutura econômica, sócio-cultural, política e militar no Brasil. Tal estrutura usurpava a maioria da população em benefício exclusivo de uma elite branca, alijando os negros em favelas e guetos⁵¹. A concentração da renda e de poder encontrava-se exclusivamente sob o domínio de brancos, justificados pela classe dominante e elite cultural como frutos de uma conquista de qualificação meritocrática. Neste sentido, a intenção era demonstrar que a inferiorização, a pobreza e a desgraça do povo negro estavam vinculadas a deficiências biológicas, de empenho individual e de má qualificação. Para Abdias a subalternização do povo negro possuía um histórico, que ele próprio testemunhou em sua própria infância: “a invasão do país por levadas e levadas de trabalhadores brancos vindos da Europa, com o apoio de seus governos de origem e ajuda financeira e outras facilidades dispensadas pelo governo do Brasil”.

2.2. O contexto internacional.

A descolonização da África sob o domínio de Portugal aparece nos relatos de Abdias no capítulo quatro do livro *Quilombismo*, com o subtítulo de Etnia-afrobrasileira e política internacional. Neste capítulo, Abdias busca relacionar as intervenções brasileiras a cerca do racismo, a nível internacional. Tais relatos demonstram as características do racismo brasileiro nas relações internacionais. Abdias utiliza por base um volume de documentos sobre a população brasileira publicados em inglês pelo Ministério do Exterior, presidido na época por Juracy Magalhães. Neste volume, que teria a intencionalidade de promover o Brasil a nível internacional, havia um capítulo intitulado “característica da população”. Em tal capítulo, segundo Abdias, se dizia que a maioria da população brasileira era constituída por brancos, sendo diminuta a porcentagem de sangue misto. Em outro capítulo do mesmo volume, – “crescimento da população e seus fatores” –, o esmagamento das massas africanas era explicada pela consequência dos baixos padrões de higiene dos grupos negros e mulatos, justificando assim suas taxas de mortos,

⁵¹ Abdias cita o livro de Carolina de Jesus, *Quarto de Despejo*, para relatar a situação das favelas brasileiras. 1960.

maiores que as da população branca. Ignorava, portanto, todo o processo histórico do racismo e as condições sociais em que vivia o povo negro.

Um outro aspecto histórico da conjuntura internacional relatado no livro *Quilombismo* é o apoio e os compromissos do Brasil ao regime de Apartheid da África do Sul e do Salazarismo, em Angola, Moçambique, etc. Abdias demonstra que o Brasil cumpriu seu contrato de amizade com Portugal, emitindo voto a favor da opressão portuguesa no continente africano, durante as discussões da ONU a respeito da descolonização da África. Em 1972 e 1973, o Estado brasileiro absteve-se de votações importantíssimas para a independência de Angola, Guiné e Moçambique. Sobre o resumo das participações do Brasil na Assembleia Geral das Nações Unidas Abdias nos relata que:

“De onze resoluções apoiando a independência dos Territórios africanos sob domínio português, houve três votos contrários do Brasil, seis abstenções e dois a favor, sendo que um destes foi dado em 1974, às vésperas da independência conquistada por aqueles países africanos, e quando não havia mais possibilidades de tentar sabotar ou impedir um fato histórico consumado.”⁵²

Assim, para Abdias do Nascimento o Brasil se comportou como aliado de Portugal no processo de descolonização dos territórios sob domínio português, demonstrando traição ao povo angolano e a seus descendentes brasileiros.

A indignação de Abdias em relação às intervenções do governo brasileiro por meio do Itamarati, em relação à questão do negro, tanto no Brasil quanto na conjuntura internacional, de certa forma, confirmam suas teses em relação ao caráter ativo do Estado brasileiro no extermínio do povo negro.

3. Quilombismo – a práxis do negro brasileiro.

Um dos princípios fundamentais que caracteriza o Quilombismo, segundo Abdias do Nascimento, corresponde ao resgate da memória e da história do povo negro. Daí o resgate feito por ele dos estudos históricos a respeito da África realizados por Cheikh Anta Diop. Para Abdias do Nascimento, o negro estava longe de ser um arrivista ou um corpo estranho dos elementos da formação brasileira. Para ele, o negro era e é o próprio corpo e alma deste país. No entanto, o fato da classe dominante branca, no Brasil, ser exclusivamente provinda de recente imigração européia recente, era para ele motivo de escândalo. Afinal, tais imigrantes não demoraram em reconhecer, assumir e assimilar o racismo, sobretudo quando passaram a pleitear as vagas do mercado de trabalho que eram

⁵² NACIMENTO (1980, p.148)

negadas aos ex-escravos. Provocará assim a segregação espacial e financeira do povo negro, aqui encontrado.

Por tais motivos, segundo Abdias, surge a necessidade de defesa do negro em prol de sua própria sobrevivência. O resgate histórico da luta do Quilombo dos Palmares, –resultado da luta dos africanos escravizados, para garantir sua sobrevivência e existência através da fuga do cativo para uma organização livre e societária – era, portanto, uma inspiração e conscientização, para a luta do negro na realidade brasileira.

Além do despertar da consciência, através da formação política do povo negro Abdias pondera a importância da releitura dos conceitos históricos como científicos. Para ele, a idéia de ciência histórica oficial estava ultrapassada para o povo negro. Era necessário, contudo, a construção de um pensamento científico que ajude a formular teoricamente as experiências de quase quinhentos anos de opressão sofrida pelo negro no Brasil. Tais questões seriam a eminente resposta às depredações cometidas pelo cientificismo eurocêntrico, que impôs uma submissão psicossocial e cultural ao negro.

Objetivamente o quilombismo seria a formação de redes de ajuda mutua dentro da comunidade negra, que visaria à sustentação da coletividade, da irmandade e da afirmação étnica dos negros brasileiros. Algo que dar-se-ia por meio do resgate da memória e da história do povo negro, ou seja, uma versão brasileira da negritude. Contudo, a diferenciação do Quilombismo está nos princípios e propósitos políticos definidos por Abdias. Ele propõe, em suma, a implantação de um Estado Nacional *Quilombista*, inspirado, sobretudo no modelo da República de Palmares, no século XVI. As bases deste Estado Nacional constituir-se-ia uma sociedade livre, justa, igualitária e soberana, com base na propriedade nacional de uso coletivo e numa economia comunitário-cooperativista no setor de produção.

4. Considerações Finais.

Abdias do Nascimento representa, pois, um referencial de luta do povo negro no Brasil e para o mundo. Além de sua militância como poeta, escritor, ator e artista plástico, Abdias também se manteve alinhado às reivindicações do Movimento Negro durante sua passagem no legislativo federal. Antes de tecer as considerações finais, vale destacar a seguinte observação de Abdias como deputado federal no plenário da Câmara do Congresso Nacional:

Sr. Presidente, Srs. Deputados, como representantes de todos os segmentos étnicos formadores do nosso povo, da nossa história e da nossa cultura, precisamos manter-nos alertas contra todas as formas de destituição, de exclusão, de humilhação, de marginalização e inferiorização, motivadas pelo racismo e pela discriminação racial. Não bastam declarações de princípios. O que a comunidade exige são leis e práticas que garantam efetivamente a igualdade de oportunidades a todos os brasileiros, sem que as diferenças se transformem em desigualdades, conforme ocorre na sociedade brasileira de hoje. Desigualdades econômicas, transformando o negro trabalhador em negro desempregado; transformando a mulher negra em prostituta; transformando a criança negra em menor abandonado e delinqüente. Desigualdades culturais que definem a cultura de origem africana como folclore e matéria-prima da indústria do esoterismo turístico. Desigualdades sociais, marcando as áreas onde gente negra tem o seu lugar: as favelas, a fome e a mendicância, o carnaval, o futebol, as palafitas, os presídios, os hospitais psiquiátricos. Desigualdades educacionais, onde um sistema escolar elitista não oferece, em qualquer dos seus graus, igualdade de oportunidade aos brancos e aos negros. Isso sem contar os séculos de privilégios raciais, quando somente os brancos mantiveram, com exclusividade, o monopólio das vagas nas escolas primárias, secundárias e superiores.⁵³

Embora os textos de Abdias “falem por si”, cabe aos cientistas de humanidades, sobretudo ao historiador, analisar tais fenômenos sociais, verificando suas permanências e mudanças ao longo do tempo. A questão educacional, por exemplo, ainda é um problema nacional sério. Embora nos dias atuais esteja latente ou encoberta a baixa qualificação exigida ao trabalhador na maioria das profissões, a ideologia propagada nos meios de comunicação repete que “qualificação” da mão-de-obra é um pré-requisito para a ascensão social. Tal pensamento difuso não pode ser ignorado. As informações que chegam às camadas pobres, oriundas das favelas e do interior, que estudam na escola pública, é que a correlação entre estudo e ascensão social sejam verdades absolutas e automáticas.

É possível perceber que a maioria da população pobre brasileira, que é negra, foi expropriada historicamente do direito de estudar e de participar da concorrência capitalista, na dinâmica relacionada ao capital e trabalho. E, ainda quando o negro ingressa no mercado de trabalho, mantêm-se ali as diferenças de renda desta população negra em relação à população branca.

É evidente, portanto, que o modelo de capitalismo brasileiro não é simplesmente baseado na relação de classes. Desta forma, as permanências históricas de exclusão e racismo, por meio de falácias que remontam aos moldes da “democracia racial”, continuam evidentes no cenário social para o negro, demonstrando assim a atualidade da militância de Abdias do Nascimento e as legítimas reivindicações do Movimento Negro contemporâneo.

⁵³ CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Combate ao Racismo*. Discursos e projetos de lei apresentados pelo Deputado Abdias do Nascimento. Brasília: Coordenação de Publicações, 4º volume, 1985. p.21.

Salve, portanto, Abdias do Nascimento!⁵⁴ Salve a Revolução Quilombista!

5. Referencias Bibliográficas

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Cultura Negra e Dominação*. São Leopoldo RS: Editora UNISINOS, 2002.

------. *A discriminação do Negro como Fato Estruturador do Poder*. São Paulo: Revista Sankofa, Junho de 2009.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relação Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. Editora Anhembi, São Paulo. Unesco-Anhembi, 1955.

DOMINGUES, Petrônio José. *Uma história não contada: negro racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Editora SENAC SP, 2004.

FERNANDES, Florestan. *A integração do Negro nas Sociedades de Classes*. 2 vols., 3ª edição. São Paulo, Ática, 1978.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51 ed. Editora Global, 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sergio A., *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo, Editora 34, 1999.

------. *Classe Raça e Democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo, Editora 34, 2002.

MACEDO, Marcio José. *Abdias do Nascimento – A trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia – FFLCH_USP, Fevereiro de 2006.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: uso e sentido*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

------. *Estratégias e Política de Combate a Discriminação Racial*. São Paulo: Edusp - Estação Ciências, 1996.

NASCIMENTO. Abdias. *O Genocídio do negro brasileiro – processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

------. *O Quilombismo – Documentos de uma militância pan-africanista*. Editora Petrópolis: Petrópolis, Rio de Janeiro: 1980.

------. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento; apresentação de Abdias do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento; introdução de Antonio Sergio Alfredo Guimarães. São Paulo: FAUSP, Editora 34, 2003.

⁵⁴ Abdias faleceu em 24 de maio de 2011.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-africanismo na América do Sul – emergência de uma rebelião negra*. Editora Vozes: Petrópolis, Rio de Janeiro: 1981

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em Branco e Negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

------. *O espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 -1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

Dossiê – II Seminário Sankofa
“Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”
“Racismo e dominação Psíquica em Frantz Fanon”

Thiago C. Sapede⁵⁵

Este trabalho pretende explorar as ideias do psiquiatra Frantz Fanon sobre o colonialismo, focando-se na esfera psicológica da dominação colonial. Este autor enxerga o racismo como elemento central, operador psíquico da dualidade entre colono e colonizador, branco e negro, no colonialismo. Esse sistema profundo e complexo será observado como alicerce fundamental para a empreitada colonial e a manutenção da dominação europeia sobre “outros” povos. Esta discussão será importante para compreensão do racismo como elemento fundante do processo histórico de construção do ocidente.

Frantz Fanon nasceu em 1925, na ilha da Martinica, colônia francesa desde o século XVII. Era uma ilha povoada majoritariamente por descendentes de africanos escravizados. Aos dezoito anos, Fanon alistou-se no exército francês durante a segunda guerra mundial, lutando no norte da África. Após o fim da guerra, partiu para a França, buscando estudar medicina em Lyon. Fanon recebeu diversas influências intelectuais em sua temporada na França. Dialogou intensamente com o movimento da Negritude, sobretudo com seu conterrâneo Aimé Césaire e o senegalês S. Senghor. Sua interlocução com Jean-Paul Sartre foi também relevante. Recebeu influência decisiva teórica da psicanálise, muito em voga na França no período, com os seminários de Jacques Lacan. Logo após formar-se em psiquiatria foi trabalhar na Argélia, onde se tornou importante ativista na luta de libertação argelina.

Seus trabalhos fundamentais foram “Pele Negra, Máscaras Brancas”, de 1952 - que escreveu inicialmente como tese para habilitar-se em psiquiatria, mas foi recusado -, e “Os condenados da Terra” de 1961⁵⁶. Abordarei aqui uma das facetas do trabalho de Fanon sobre o colonialismo: a esfera psicológica, dando ênfase à questão do racismo. “Pele Negra, Máscaras Brancas” será nossa principal fonte, pois dialoga mais intensamente com os objetivos desta pesquisa.

⁵⁵Mestrando em História Social pela FFLCH-USP, pesquisa intitulada “Catolicismo e Poder Político no Reino do Congo. Século XVIII” orientando da Profa. Dra. Marina de Mello e Souza. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Membro do Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política (NEACP-DH-USP).

⁵⁶Fanon, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, Edufba, 2008. E Fanon, Frantz. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora. Editora Ufjf. 2010.

Tratarei inicialmente da conceituação de Fanon do termo racismo, feita através do debate com outro psiquiatra estudioso das relações coloniais, Octave Manonni.

Manonni abordou o racismo colonial como uma atitude de indivíduos ou classes específicas. Estudando o caso da África do sul, afirmou que o proletariado branco (que competia por trabalho com africanos diariamente) assumia uma postura muito mais racista do que a elite colonial. Defendeu assim a possibilidade de existirem diversos “graus” de racismo, dependendo do tipo de exploração e da cultura local. Em Manonni, o “racismo” aparece numa concepção mais elástica e superficial, vinculado às atitudes discriminatórias que nascem da “cultura” de uma classe social ou de um povo. O tipo de exploração colonial, para ele, portanto, difere dos outros tipos de exploração. Assim como o racismo colonial não se equivale a outras formas de racismo⁵⁷.

A partir das críticas às ideias deste autor, Fanon coloca-se num pólo oposto. Para ele, o proletariado branco da África do Sul é racista não por uma especificidade cotidiana ou cultural, mas pelo fato do racismo existir como elemento estrutural na sociedade sul-africana. Tratar-se-ia de uma estrutura muito profunda, que envolve as esferas econômica, social e psicológica. Dentro dessa concepção, uma sociedade que é racista é racista por inteiro, não dependendo dos setores sociais ou culturais nos quais a discriminação emergirá com mais evidência. As atitudes de discriminação diretas são apenas sintomas de um sistema muito mais profundo.

Para Fanon, portanto, aqueles que assumem uma atitude discriminatória não são necessariamente mais racistas do que àqueles que assumem o papel de cúmplices passivos dessas ações. A discriminação direta seria apenas a “ponta do iceberg”.

Essas idéias apresentada por Fanon como contraponto a Manonni, não foram inéditas quando apresentadas. Ele recebeu influência significativa das discussões sobre o racismo feitas por Sartre, que tratou profundamente do antissemitismo europeu em *Reflexões sobre o racismo*. Afinal, Sartre já trazia, ali, a noção de racismo como fato estrutural da sociedade. Veremos que a novidade em Fanon será levar esta tese sartriana para o campo psicológico e para a sociedade colonial.

O autor, após desmontar as ideias de Manonni, apresenta seu ponto de partida, bastante incisivo: *“Dizíamos a pouco que a África do Sul tem uma estrutura racista. Agora vamos mais longe, dizendo que a Europa tem uma estrutura racista”*⁵⁸.

⁵⁷Fanon, Frantz. *Op. Cit*, 2008, p 85.

⁵⁸ Fanon, Frantz. *Op. Cit*, 2008, p 89.

Apoia esta afirmação no fato do europeu ter no inconsciente da coletividade que chama de “complexo de autoridade”. Ou seja, a ideia de si mesmo como um tipo superior de homem.

Fanon diz:

“Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a nenhum branco.”⁵⁹

Através do complexo de autoridade, justifica-se a sujeição de outros grupos humanos, nascendo também a necessidade de classificação e hierarquização dos mesmos em “raças” ou etnias. A partir desta demanda, segundo Fanon, é criada a ideia do “negro”, pela dicotomia com o branco. Afirma que: “Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado”.⁶⁰

Apesar de Fanon não tratar dessa invenção do negro na temporalidade histórica, ele parece abordá-la no contexto da colonização da era industrial. Sabemos, porém, que desde finais do século XV, nos primeiros contatos de portugueses com populações africanas na costa atlântica, os europeus já se referiam aos africanos como pretos ou negros. A questão central é que esta “marca” não ocupava a posição central, que ganhou a partir do século XIX.

A expansão europeia do início da época moderna tinha na raiz de seu discurso de legitimidade a salvação das almas e a expansão da fé. Nesta argumentação era Deus o legítimo senhor de todas as terras do mundo e responsável por todas as almas. A Igreja e o papa eram os legítimos representantes de Deus. Por isso, a eles cabia decidir o futuro dos gentios e hereges do Novo Mundo. A tutela dessas almas foi oferecida às monarquias ibéricas, que, explorando seus corpos, lhes ofereceriam a vida eterna.

Após uma época de intensas mudanças históricas e culturais, o homem europeu supôs-se racional. Os estados tornaram-se laicos, e a civilização passou a ocupar o valor máximo em lugar da salvação. A hierarquia entre as sociedades, que tinha como critério o plano divino, passou ao próprio corpo e à cultura. Nesse movimento, o europeu se desvinculou de Deus e se tornou ele próprio um semideus entre os homens.

Voltando à Fanon, notamos que a partir da relação de sujeição dos colonizados aos colonos europeus estabeleceu-se o que o autor chama de um duplo narcisismo. Neste, o “branco está preso em sua branquitude e o negro está preso em sua negritude”⁶¹. A

⁵⁹ Fanon, Frantz. *Op. Cit*, 2008, p 90.

⁶⁰ Fanon, Frantz. *Op. Cit*, 2008, p 90.

⁶¹ Fanon, Frantz. *Op. Cit*, 2008, p 27-30.

representação de si dentro dessas categorias se constrói na relação de oposição ao outro. Ou seja, para Fanon, dentro desse sistema, resta apenas uma alternativa ao colonizado que deseja se valorizar: ocupar o lugar do outro, pois só o outro pode ser completo. O negro deve tentar sob todo custo tornar-se branco⁶².

Essa negação de si coloca o colonizado numa posição neurótica, num confronto psíquico contra si próprio e como consequência nasce nele um “complexo de inferioridade”. É justamente deste complexo que o colonialismo europeu se apropria e deste se alimenta.

O “complexo de inferioridade” do colonizado começa, para Fanon, na infância, uma vez que há uma divergência profunda entre o universo infantil das referências familiares e o universo público, marcado pela dominação e tutela europeia.

Para uma criança européia, que sai do ambiente doméstico para o público, há uma coerência entre as figuras do universo familiar (alicerces da psiquê) e os símbolos coletivos e nacionais. As referências coletivas, para o branco, falam sobre sua família, seus pais e sobre ele próprio. O mesmo não ocorre com o colonizado, como nos diz Fanon: “Uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco.”⁶³

Há três elementos essenciais para o sistema de referências do inconsciente da coletividade⁶⁴ que criam essa cisão. O primeiro deles é a Nação, que se manifesta através de um conjunto de símbolos: heróis nacionais, a história nacional, o exército, o líder político, entre outras. Estes são, segundo Fanon, figuras associadas à paternidade. Para a criança negra martinicana, impõem-se referências européias, incoerentes com as de seu inconsciente. Além disso, os colonos são aqueles que têm prestígio social, poder e riqueza, reproduzindo cotidianamente a superioridade do branco.

Por último, Fanon aborda outro elemento decisivo no universo de referências infantis e juvenis, que em sua época eram as Revistas ilustradas. Este material ocupava o papel que hoje ocupam os programas de TV, animações e os videogames. Sobre as quais afirma:

“Em toda a sociedade, em toda coletividade, existe e deve existir um canal, uma porta de saída pela qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas. (...) É isso que tendem os jogos para crianças (...) e de modo

⁶² Fanon. *Op. Cit*, 2008, p 94.

⁶³ Fanon. *Op. Cit*, 2008, p 94.

⁶⁴ Fanon parece utilizar o termo “inconsciente da coletividade” como alternativa à “inconsciente coletivo” conceituado por Jung. Pois há divergências entre a abordagem lacaniana de inconsciente individual utilizada por ele e a junguiana de “inconsciente coletivo” inexplorada pelo autor. Compreendermos que Fanon privilegia os aspectos culturais “mentais” da coletividade, em detrimento dos arquétipos que ocupam centralidade na teoria de Jung.

mais geral as revistas ilustradas para os jovens, -cada tipo de sociedade exigindo, naturalmente, uma forma de catarse determinada.

As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafogo da agressividade coletiva. São jornais escritos pelos brancos e destinados às crianças brancas. Ora, o drama está justamente aí. Nas Antilhas-e outras colônias- os mesmo periódicos ilustrados são consumidos pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do mal, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um preto ou um índio. E como sempre há identificação com o vencedor, o menino negro torna-se (em suas fantasias) o explorador, aventureiro, missionário 'que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados tanto como o menino branco.'⁶⁵

Vemos, portanto, que o universo de referências de uma criança negra, num ambiente colonial não o enxerga. E, quando o faz, sua imagem é inferiorizada ou negativa. As consequências psíquicas dessa ruptura são significativas, como nos mostra Fanon:

“Qual é nossa proposição? Simplesmente esta: quando os negros abordam o mundo branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego. O negro cessa de se comportar como indivíduo acional. O sentido de sua ação estará no Outro(sob forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo”⁶⁶.

Voltemos à interlocução que Fanon estabelece com Sartre num aspecto importante da operação do sistema racista: a construção dos estereótipos.

Sobre a inferiorização do judeu, Sartre afirmou:

“O judeu é um homem que os outros consideram judeu: eis a verdade simples de onde deve se partir: é o anti-semite que faz o judeu”⁶⁷.

Após expor a interessante construção sobre a questão judaica na mentalidade europeia, feita através do trabalho de Sartre, Fanon busca compreender a construção dos estereótipos sobre o negro, afirmando:

“Tem-se medo do judeu por causa do seu potencial apropriador. ‘Eles estão por toda a parte, infestam os bancos, bolsas, o governo. Reinam sobre tudo. Em pouco tempo o país lhes pertencerá. (...)’ Quanto aos negros..... eles têm a potência sexual. Pensem bem, com a liberdade que tem em plena selva! Parece que se deitam em qualquer lugar e qualquer momento. Eles são genitais.”⁶⁸

Nesta formulação apresentada de modo provocativo, por Fanon, ambos judeus e negros ameaçam a sociedade europeia branca; o judeu representa o perigo intelectual e o negro o perigo biológico. Basta observar-se os paralelos estabelecidos pela mentalidade racista europeia, associando Judeus e Negros a diferentes espécies animais: estratégia muito eficaz de rebaixamento de seu *status* de humanidade. O judeu foi chamado de Rato: animal sorrateiro, esperto, que se escondem nos porões para roubar; um mal quase invisível. O

⁶⁵ Fanon., *Op. Cit*, 2008, p 130-131.

⁶⁶ Fanon., *Op. Cit*, 2008, p 136.

⁶⁷ Fanon., *Op. Cit*, 2008, p 130-131.

⁶⁸ Fanon., *Op. Cit*, 2008, p 130-131.

negro por sua vez foi associado ao macaco, animal fisicamente forte e ágil, podendo ser potente, violento e brutal, como suposto no caso dos gorilas.

A conceituação pela mentalidade européia da inferiorização do negro terá como critério fundante, como vimos, a vinculação direta entre o negro e a potência sexual, corpórea e biológica. Constrói-se desta forma uma categoria de ser humano menos “civilizados” na medida em que, ao contrário dos europeus, são reféns dos impulsos: impulsos de agressividade, impulsos musculares e sobretudo impulsos sexuais.

O autor observa mais profundamente as atitudes discriminatórias do europeu ao negro por essa perspectiva. Fanon chama esta discriminação de “negrofobia”. Devemos lembrar que o termo “racismo”, comumente é usado como sinônimo de discriminação, aqui é muito mais amplo, significando: sistema que opera em toda a sociedade.

Para Fanon, a atitude discriminatória da mulher branca em relação ao negro (sobretudo o homem negro) seria provocada por uma inquietação sexual, uma relação dupla de fobia e desejo. Por serem as negrófobas, em geral, mulheres sexualmente frustradas, atribuem ao homem negro poderes sexuais capazes de superar suas mazelas. A simples presença do negro, para estas mulheres, produz um sentimento fóbico, e a atitude violenta é uma resposta repressora ao seu desejo⁶⁹.

Para homens negrófobos, por sua vez, Fanon apresenta duas possibilidades interessantes. Na primeira, o negro representaria um terrível concorrente para o branco, por acreditarem ele ser dono de uma potência que nunca poderiam atingir. Daí causando um sentimento de inferioridade. O inseguro ou impotente sente-se ameaçado diante da potência e virilidade que atribui ao outro. Há uma segunda possibilidade, na qual o branco discrimina o negro, pois diante dele evidencia-se seu recalque sexual. Ou seja, age com violência contra um objeto de desejo como negação da própria homossexualidade não-aceita. Baseado nessas hipóteses, Fanon cunha o termo “vingança sexual” que, para ele, gera a perseguição aos negros:

“O linchamento do negro não seria uma vingança sexual? Sabemos tudo o que as sevícias, as torturas, os muros, comportam de sexual. Basta ler Marquês de Sade para nos convenceremos. ...A superioridade do negro é real? Todo mundo sabe que não. Mas o importante não é isso. O pensamento pré-lógico do fóbico decidiu que é assim”⁷⁰

A vinculação estereotípica do negro ao corpo deriva do “complexo de autoridade” europeu, pelo qual afirma a racionalidade como valor maior humano. O colonizador se auto-constrói como ser racionalmente superior aos outros. Desta forma depositam no

⁶⁹Fanon. *Op. Cit.*, 2008, p 132-140.

⁷⁰Fanon. *Op. Cit.*, 2008, p 139.

Outros atributos corporais regidas pelo instinto: como a agilidade, a força, potência e sensualidade, numa dupla estratégia de desumanização do outro e super-humanização de si.

Em “Os condenados da terra” Fanon tratou de maneira mais concreta das relações de dominação no seio da colonização, apresentando a montagem das estruturas de dominação sociedade colonial para além da esfera psíquica. No ambiente colonial o nativo encontra-se confinado e restrito. O espaço físico a ser ocupado pelo colonizado é restrito e determinado, e deve se dar por moldes metropolitanos, regido pelas elites coloniais.

Na cidade colonial, o lugar do colonizado são os guetos e periferias, bairros sujos e mal estruturados. Enquanto isto, o colono tem acesso à cidade central e moderna, na qual circula sem restrição. A polícia e o exército metropolitano, detendo o monopólio da força, são essenciais para assegurar a demarcação desses espaços⁷¹.

Fanon vê como consequência dessa restrição forçada uma repressão de energias musculares. O colonizado, constantemente vigiado, torna-se na relação com o colono muscularmente restrito, seus movimentos são atentamente observados. A energia muscular, porém, terá vazão por outras vias, como aponta Fanon:

“Esse é o mundo colonial. O indígena é um ser confinado(...)a primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar ,a não passar dos limites. É por isso que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Durante a colonização, o colonizado não para de libertar-se entre as nove horas da noite e a seis da manhã.”⁷²

Além dos sonhos, objeto essencial ao acesso do inconsciente pelos psicanalistas, Fanon aponta para explosões musculares desproporcionais como forma de vazão dessa energia reprimida. A dança, a sexualidade e a possessão, os esportes, entre outros, tornam-se veículos fundamentais de liberação energética. A violência, porém, torna-se para Fanon a via por excelência de descarga energética. Essas explosões de violência se darão sobre tudo longe da vigilância dos colonos, ou seja, entre os próprios colonizados. Esse fenômeno é chamado pelo autor de “autodestruição” do colonizado, que causará violência endêmica nos bairros periféricos.

Desta maneira, o colonizado acaba inevitavelmente reafirmando os estereótipos raciais cunhados pelos colonos. Ele se torna corporal, violento e explosivo, alimentando assim o sistema racista que o desumaniza.

Observamos na obra de Fanon, principalmente em “Pela Negra, Máscaras brancas” um tom muito direto e as vezes quase individual se dirigindo ao colonizado. Em diversas sentenças “o negro” aparece como o sujeito gramatical, agente em relação aos termos de

⁷¹ Idem, *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora Ufjf. 2010, p. 50-65.

⁷² Idem, *Op. Cit.* 2010, p. 69.

sua exclusão. Fanon, como bom Lacaniano, não utiliza a linguagem de maneira arbitrária. Esta atitude é coerente com a ideia do autor de que o negro deve ser responsabilizado pelas consequências mentais da exclusão colonial.

Não se trata, obviamente, de culpá-lo pelas consequências psicológicas de sua exclusão, mas trata-se de mostrar ao excluído que os “termos” produzidos por esse sistema lhe pertencem.

Não por acaso, para Lacan, os sujeitos psíquicos devem ser sempre responsáveis. Os fatores sócio-políticos e culturais que produzem consequências psíquicas podem ser externos aos sujeitos, mas nunca externos ao indivíduo. Em outras palavras, na medida em que um sistema de injustiças é internalizado por sua “vítima”, ele se torna parte dela e só pode ser terapêuticamente tratado se vinculado pela ação do sujeito⁷³.

O indivíduo, portanto, para a psicanálise, só pode superar uma questão (patológica, por exemplo) que está em si, na medida em que se responsabiliza por ela. Um paciente, ao ser tratado como “não sujeito” passa a ser tutelado e alienado, tornando-se sempre dependente, sem possibilidades de emancipação.

Em outras palavras, para a retórica fanoniana, o indivíduo negro não deve assumir a posição de vítima diante daquilo que o vitimiza, e sim de sujeito.

Vejamos mais claramente essa ideia nas palavras do autor:

“(…) fazendo apelo à humanidade, ao sentimento de dignidade, ao amor, à caridade, seria fácil provar ou forçar a admissão de que o negro é igual ao branco. Mas nosso objetivo é outro. O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial.”⁷⁴

As obras de Fanon não têm, evidentemente, apenas pretensões terapêuticas. Seus livros não são direcionados somente a psicanalistas que trabalharam com a saúde mental do negro; tampouco são obras de auto-ajuda. Fanon pretende, ao contrário, que através da tomada de consciência do complexo de inferioridade, nasça um potencial pela reivindicação e pela superação do sistema colonial e racista.

O método psicanalítico, em Fanon, é ferramenta para a libertação. Através dele se recusa uma descolonização pela tutela européia ou pela burguesia nacional europeizada. Aqui, a “responsabilização” e lutados próprios colonizados são a única via para uma verdadeira emancipação.

Como vimos, Frantz Fanon, através de sua obra seminal, apresenta o racismo como sistema complexo que cumpriu duplamente os papéis de motor e combustível da expansão europeia e do colonialismo. Sua obra escancara a profundidade das raízes racistas

⁷³ Lacan, J. – La Science et la vérité, in *Écrits*, Paris, Edition du Seuil, 1966, p. 858.

⁷⁴ Fanon, *Op. Cit.*, 2008.

na construção da sociedade ocidental e nos mostra que não há alternativas efetivas para solução dessa questão que não sejam em si também profundas e radicais.

Dossiê – II Seminário Sankofa
“Descolonização e Racismo: atualidade e crítica”

“Gênero e Colonialidade”

Maria Rosa Dória Ribeiro⁷⁵

1. Introdução:

Para fazer jus ao título desta comunicação convém começar por algumas considerações sobre os usos da palavra Gênero na atualidade, e sobre a construção do significado de Gênero como categoria de análise histórica. A partir daí será possível estabelecer a importância desta categoria para os estudos sobre Racismo e Colonialidade.

2. Polêmica sobre Gênero:

Em um curioso artigo com o título “Diga-me, o que significa gênero?” Marie-Victoire Louis⁷⁶; socióloga francesa, fez um detalhado levantamento de como a palavra gênero vem sendo empregada de diversas maneiras em diferentes campos: na pesquisa acadêmica, nas instituições e na política. Com ironia ela conclui que a vulgarização da palavra acabou por desvirtuá-la de seu significado original e esvaziá-la de sentido. A socióloga expressa assim, o sentimento de perda do significado “original” que tanta utilidade havia tido às lutas das mulheres. Tributário do feminismo o conceito de gênero serviu aos propósitos subversivos (no melhor dos sentidos desta palavra) daquele movimento social. A autora termina o artigo afirmando que a opressão de sexo, o patriarcalismo e as desigualdades continuavam afetando as mulheres, e que os descaminhos do conceito de gênero havia diluído suas lutas.

Embora tenham se tornado frequentes as referências à Gênero, na condição de nova categoria histórica, vulgarmente tem sido usado como sinônimo de mulher. Isso se explica em função de tal categoria ter sido empregada amplamente pelos estudiosos de mulheres, inicialmente. E também pelo fato de ter sido elaborado e desenvolvido pelo Movimento Feminista, a partir de sua prática reflexiva, e do diálogo que estabeleceu com a parcela da academia sensível e permeável àquele movimento social. Posteriormente, a categoria ganha força e se afirma, enriquecida pela experiência de outros movimentos sociais, de gays, lésbicas, travestis, transexuais, bissexuais. Estes movimentos deram maior consistência ao conceito de gênero em suas trajetórias de lutas por igualdade, respeito, direitos civis e direitos humanos enfim. Ultimamente, tem sido usado nos estudos sobre a

⁷⁵ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do NEACP-USP e membro do corpo editorial da Revista Sankofa.

⁷⁶ LOUIS, Marie-Victoire. “Diga-me: o que significa gênero?”. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 21, n.3, p. 711-724, set/dez 2006.

masculinidade. A partir daqui há duas considerações a serem feitas. A primeira é sobre o significado de gênero que interessa à História e por que. E a segunda é a respeito de como se chegou a tal significado.

I. Qual o significado de gênero interessa à história e por que:

De fato, dentre tantos usos que se pode fazer da expressão gênero é importante definir aquele que interessa ao ofício do historiador. Há que se considerar primeiramente que ele foi gestado com base nas experiências e nas idéias extraídas das relações entre homens e mulheres, com ênfase no caráter político de tais relações. É inegável a contribuição do feminismo, do movimento de mulheres, de gays e lésbicas para que as reflexões de gênero sejam implementadas de forma interdisciplinar. Entretanto, é bom lembrar que a formulação de tal conceito foi feita pela historiadora norte-americana Joan Scott, em 1988.

Curiosamente, ainda são poucos os historiadores que refletem e consideram Gênero como categoria de análise, tal como consideram, por exemplo, raça/etnia e classe. Alega-se tratar-se de uma história militante, e por isso pouco “científica” como se a pretensão à neutralidade já não tivesse sido superada há tempos. Como lembra Joana Maria Pedro⁷⁷, cabe ainda a pergunta: os conceitos de classe, raça/etnia, geração e outros também não são provenientes de movimentos sociais?

Quanto ao caráter militante da História, cabe perguntar, qual História não se escreve com caráter militante? O historiador escreve para si mesmo, ou gosta de acreditar que seus escritos de alguma forma repercutirão sobre o pensamento vigente? Ontem, o Prof. Wilson falou sobre como fazer alguém desacreditar de si mesmo, para assumir a cultura alheia, no âmbito coletivo, que é a ação subreptícia do neo-colonialismo. Então a militância só se caracteriza como tal quando se levantam bandeiras?

Gênero é um saber que estabelece significados para as diferenças corporais. É também um modo de dar significado às relações de poder e um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos. Como afirma Maria Izilda Matos, se

“a categoria reivindica para si um território específico, em face da insuficiência dos corpos teóricos existentes para explicar a persistência da desigualdade entre mulheres e homens... Não se deve esquecer, ainda que as relações de gênero são um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças hierárquicas

⁷⁷ PEDRO, Joana Maria, WOLFF, Cristina Scheibe, VEIGA, Ana Maria (orgs). *Resistências, gênero e feminismos contra as ditaduras no Cone Sul*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

que distinguem os sexos, e são portanto, uma forma primária de relações significantes de poder.⁷⁸

Devido à sua característica relacional, Gênero como categoria de análise possibilita “evitar as oposições binárias fixas e naturalizadas” evidenciando que

“a construção dos perfis de comportamento feminino e masculino define-se em função do outro, uma vez que constituíram social, cultural e historicamente num tempo, espaço e cultura determinados.... Os estudos de Gênero permitem assim mostrar que as referências culturais são sexualmente produzidas, através de símbolos, jogos de significação, cruzamentos de conceitos e relações de poder, conceitos normativos, relações de parentesco, econômicas, e políticas.”⁷⁹

Também de acordo com Maria Izilda Matos.

II. Como se chegou a este significado:

Nos limites desta apresentação, cabe considerar brevemente dois caminhos para se chegar ao conceito de gênero como uma posição política construída de muitas tradições feministas. O caminho do Movimento Feminista, e o da História das Mulheres e do Gênero.

(1) No caminho da evolução do Movimento Feminista, empenhado na luta pela emancipação das mulheres, podem-se observar algumas fases. De maneira um pouco caricaturada, pode-se apresentá-las como a fase da conscientização da subalternidade, da denúncia das formas de opressão de sexo, e em sua forma mais radical, a da luta contra os homens, considerados os responsáveis pelo sistema patriarcal. Nesta fase genérica da luta, se assim podemos dizer, acreditava-se que o fator de unidade seria tão somente o sexo biológico, e que este seria a base para estabelecer uma irmandade feminina. Em um segundo momento, pela expansão e intensificação do Movimento, constatou-se a diversidade dentro da diferença. À medida que mais e mais mulheres aderiam ao Movimento, mais se evidenciavam as contradições. Embora houvesse real opressão de sexo e subalternidade da mulher nas mais diferentes sociedades e culturas, tal opressão sofria enormes variações de acordo com o lugar, o tempo, a classe, a raça/etnia, as opções sexuais, a escolaridade, as idades, as gerações, e tantas outras variáveis. Não era possível desconsiderar que havia também opressão dentro da opressão quando mulheres se subordinavam, em diferentes contextos, à outras mulheres. Nas palavras de Suely Gomes Costa,

“Em toda a parte, a segunda onda [do feminismo] juntou mulheres muito diferentes entre si em torno de uma energia que alavancou movimentos de denúncia em pautas de luta contra a dominação masculina, alimentando a perspectiva de vitimização das mulheres; isso se fez com um notável processo de

⁷⁸ MATOS, Maria Izilda. *História das Mulheres e Gênero: usos e perspectivas*. In: MELO, Hildete Pereira et alli (orgs.). **Olhares Feministas**. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2009. P. 283.

⁷⁹ Idem. p.284.

tomada de consciência das mulheres sobre si e sobre seus lugares de sofrimentos, promovendo deslocamentos políticos, revigorados em lutas e conquistas. Mas as mulheres, ao se juntarem, também exibiram seus poderes, suas hierarquias por posição de classes, por cor de pele e graus de instrução, por geração, forjadas em tradições políticas,... Desigualdades e mal-estares, numa ambígua convivência de mulheres diferentes entre si, revelam-se em seguidas diásporas dos seus vários movimentos.⁸⁰

O Movimento vive então um momento de desconcerto. Sua sobrevivência e fortalecimento passam pela necessidade de se atingir outro patamar de questionamentos e de entendimento para estabelecer novas estratégias. Era preciso antes de qualquer coisa, reconhecer que não era possível “vitimizar” as mulheres nas lutas contra a sua opressão. Era preciso também considerar que, se a luta era contra a opressão, não se podiam furtar a encarar a opressão dentro do seu próprio “quintal”. E também, que não era possível travar a luta desde um ponto comum, mas que era necessário multiplicar as plataformas de luta tantas vezes quantas formas peculiares de opressão se configurassem. Isto é, o feminismo dava lugar aos feminismos, assim como a “mulher” dava lugar às “mulheres”.

(2) No caminho da História das mulheres temos que as mudanças pelas quais passa a historiografia ao longo do século passado, seguindo as transformações sociais, econômicas e políticas, possibilitam considerar novos objetos de estudo. Segmentos sociais antes desconsiderados adquirem visibilidade. As lutas feministas e suas conquistas impulsionam e propiciam novos olhares à História das Mulheres. Registra-se então uma intensificação da produção historiográfica tendo como objeto as mulheres, que rapidamente conforma um campo de conhecimento que “*se estrutura, apoiado em associações, redes, coleções temáticas de diferentes iniciativas universitárias e publicações várias – destacando, aí, vínculos acadêmicos transuniversitários.*”⁸¹

Entretanto, também através da intensificação da produção nesse campo chega-se à necessidade de se atingir um novo patamar. Não se tratava tão somente de incluir as mulheres na narrativa pronta. Ainda que se mostrasse que as mulheres atuaram tanto na história como os homens, e mesmo destacando as diferenças de uma “cultura feminina”, ainda assim se perdia a multiplicidade do ser feminino. E permanecia o risco de se cair na armadilha da perspectiva essencialista. Aponta-se assim, para a possibilidade/necessidade de se reconstruir as narrativas sobre as experiências coletivas de homens e mulheres no passado, contemplando toda a sua complexidade. Faltava ainda o aprimoramento

⁸⁰ COSTA, Suely Gomes. “Diga-me: o que significa gênero?” Mesa redonda: *Estudos de gênero em cena: história, historiografia e pesquisa*. **XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA ANPUH: 50 anos São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011**, Universidade de São Paulo (USP).

⁸¹ Idem.

metodológico que possibilitasse analisar e interpretar os mecanismos das relações sociais entre os sexos e os papéis de ambos para o curso do processo histórico.

Foi, portanto na intersecção dos obstáculos para o desenvolvimento do Movimento Feminista e da História das Mulheres que se abriu a possibilidade da formulação do conceito de Gênero como categoria de análise histórica.

É a historiadora Suely Gomes Costa, que nos ajuda a pensar sobre a trajetória dos Estudos de Gênero.

“Sob clássicas divisões dessa história – política, cultural, social, econômica e internacional, estão em cena novos domínios de conhecimento: mulheres, sexualidade, corpo, juventude, infância, imigração, colonização...”⁸²

Ao contrário do que apontam os críticos desta história que a acusam de ser composta de migalhas, a historiadora francesa Christine Bard chama a atenção para a tendência à totalização. Afirma esta que ao mesmo tempo que tal história se afasta de antigos paradigmas carregados de falsas universalidades, e de abordagens esparsas e fragmentadas, promove a aproximação de referências e de fontes variáveis, que por serem, ao mesmo tempo, culturais, sociais, econômicas, políticas... conformam a totalidade.

4. Porque o conceito de gênero pode ser utilizado para se analisar outras situações de opressão, como as que se configuram em diversas colonialidades.

Em um instigante texto com o título “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” Ochy Curiel⁸³ levanta a lebre: com tantos novos estudos que pretendem questionar o rasgo elitista da produção acadêmica, quais deles realmente descentralizam o sujeito? Dar voz aos silenciados através dos estudos subalternos, tornar referência seus pensamentos, reverenciá-los como *diferentes* não será mais uma estratégia intelectual de legitimação? A autora faz tais questionamentos por constatar que a maioria dos intelectuais responsáveis por tais estudos não se despojaram de suas posturas androcêntricas nem colonialistas. Dentre os autênticos pensadores do colonialismo cita Aimé Cesaire e Frantz Fanon. Considera que ambos deixaram reflexões importantes que possibilitam pensar a colonialidade na América Latina. Mas faz a ressalva, nem eles, nem os pensadores latino-americanos contemporâneos como Quijano, Mignolo e Dussel, abordaram categorias como sexo e sexualidade. Mesmo considerando a raça como critério de classificação de populações que determinam posições na divisão sexual do trabalho mal

⁸² Idem.

⁸³ Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas (Col)*, num. Sin mes, pp. 92-101. Universidad Central Bogotá, Colômbia.

considera a relação de raça com sexo e sexualidade. E reclama: tampouco reconhecem as contribuições feministas para tais reflexões.

Cita os movimentos norte-americanos de mulheres negras, de lésbicas, de chicanas e suas contribuições específicas a teoria feminista com formulações de conceitos que têm sido menosprezados pelos estudiosos do colonialismo. Afirma ela que o *black feminism*, por exemplo, aperfeiçoou tanto a teoria feminista como a teoria do racismo. E chama a atenção para o fato de que tais conceitos teriam muito a acrescentar na análise histórica. Cita como exemplo, Lélia Gonzales, feminista brasileira que, introduz a expressão amefricanidade como alternativa a latinidade de viés eurocentrista. Lélia atribui ao conceito o sentido de resistência, reinterpretação e criação de novas formas culturais que tem referências em modelos africanos, mas que resgata e incorpora outras tradições históricas e culturais.

Recuperando diversificadas experiências feministas no continente americano, Ochy Curiel conclui que o movimento feminista latino americano faz ver como Gênero como categoria de análise não significa uma chave instrumental que resolve todas as situações. Mas considerando que se trata de um saber que estabelece significados para as diferenças corporais, a autora alerta para a riqueza de possibilidades que tal categoria de análise oferece para a interpretação de outras situações de opressão. Desde que sejam respeitadas as particularidades de tempo, lugar e contexto.

A QUESTÃO NEGRA NO MUNDO MODERNO⁸⁴

THE BLACK QUESTION IN THE MODERN WORLD

Nkolo Foé⁸⁵

RESUMO: O objetivo deste artigo é uma análise da Questão Negra na história moderna. A compreensão radical desta questão exige uma apreensão clara das mudanças do capitalismo moderno. O modo de produção capitalista prioriza os homens e as raças de acordo com seus talentos e suas contribuições intelectuais ou técnicas à economia. Para legitimar a escravidão, o capitalismo usa o argumento da “inferioridade congênita” do Negro. Este argumento reaparece cada vez que o capitalismo tenta de acelerar o processo de acumulação ou de superar uma crise sistêmica. É o que aconteceu durante os últimos anos, apesar do fato de que as lutas nacionais de libertação e as independências africanas conseguiram afirmar a humanidade dos Negros e a historicidade das sociedades africanas. Os movimentos de reforma ou de revolução social na África apareceram como portadores de um ideal de transformação qualitativa da Condição Negra em nome da retomada da iniciativa histórica. Isso implicou a exigência de ruptura e de saída do Império. Mas os movimentos conservadores como a Negritude e o Pós-colonialismo encararam o destino do Negro no seio do Império. Este artigo tenta esclarecer os termos do confronto que envolve os níveis gnosiológicos (ex.: a questão da razão ou da intuição relacionada à mente negra); metodológicos (ex.: a questão da hermenêutica e da inteligibilidade do real); epistemológicos (ex.: a questão da história, da geografia e da etnologia); ontológicos (ex.: a questão da flexibilidade ou não do ser); culturais (ex.: a questão da mestiçagem); políticos (ex.: a questão do ajustamento ou de resistência à ordem do mundo).

Palavras-chave: Negritude; Pós-colonialismo; Emancipação, Iniciativa histórica.

SUMMARY: The objective of this article is an analysis of the Black Question in modern history. The radical understanding of this question demands a clear apprehension of the changes of the modern capitalism. The way of capitalist production prioritizes the men and the races in accordance with its intellectual talents and its contributions or techniques to the economy. To legitimize the slavery, the capitalism uses the argument of the “congenital inferiority” of the Black. This argument reappears each time that the capitalism tries to speed up the accumulation process or to surpass a systemic crisis. It is what you happen during the last few years, although the fact of that the national fights of release and African independences had obtained to affirm the humanity of the Blacks and the historicity of the African societies. The movements of reform or social revolution in Africa had appeared as carrying of an ideal of qualitative transformation of the Black Condition on behalf of the retaken one of the historical initiative. This implied the requirement of rupture and exit of the Empire. But the movement’s conservatives as the Negritude and After-colonialism had faced the destination of the Black in the Empire. This article tries to clarify the terms of the confrontation that involves the gnosiological levels (former.: the question of the reason or the intuition related to the black mind); methodological (former.: the question of the hermeneutics of the Real); epistemological (former.: the question of history, geography and the ethnologic); ontological (former.: the question of the flexibility or not of the being); cultural (former.: the question of the mestization); politicians (former.: the question of the adjustment or resistance to the order of the world).

Word-key: Negritude; After-colonialism; Emancipation, historical Initiative.

Introdução: A Universalidade da Questão Negra

Pela duração (5 séculos), a intensidade e a crueldade dos métodos utilizados pelos opressores, **a servidão dos Negros foi** o crime o mais hediondo dos tempos modernos.

⁸⁴ Este artigo revisito retoma as idéias essenciais desenvolvidas na palestra proferida pelo Dr. Prof. Nkolo Foé na abertura do IV Colóquio Internacional Saberes e Práticas na Universidade Federal do Estado da Bahia (UFBA) realizado entre 25 e 28 de outubro de 2010.

⁸⁵ Professor da *Ecole Normale Supérieure, Université de Yaoundé 1* – Camarões.

Mas, apesar do horror, este crime nunca foi punido. Pelo contrário, a Europa está pedindo à África que reconheça os benefícios da colonização. Ao mesmo tempo, o artigo 4 da lei de 23 fevereiro 2005 da Assembléia Nacional Francesa determina que se dê ênfase ao papel positivo da colonização nos currículos. Atitudes deste tipo iluminam bem a condição do Negro no mundo moderno, desde o século dezoito, pelo menos.

A Questão Negra: uma Criação do Universalismo Moderno

A questão surge das primeiras consequências da própria modernidade. Esta questão se colocou porque o pertencimento do Negro à espécie humana não era uma evidência. É a mesma coisa com a posse da razão, da capacidade de criar a cultura e da civilização. Estas considerações foram feitas no cerne do Iluminismo como evidenciado por filósofos desta época, David Hume e Immanuel Kant por exemplo, que afirmaram a inferioridade congênita do Negro.

A leitura do **Tratado sobre os caracteres nacionais** é interessante. Neste livro, Hume diz que a raça negra é inferior a raça branca. Segundo Hume, não existe nenhuma nação desta raça que seja civilizada e nenhum indivíduo ilustre por suas ações ou suas capacidades intelectuais ou morais. Por ele os negros ignoram tudo o que tem a ver com inteligência: a manufatura, a arte, a ciência. O autor vai mais longe: não existe nenhuma comparação entre a barbárie do negro mais evoluído e a barbárie do branco mais vulgar. É que o branco revela um potencial do progresso indefinido enquanto o negro se caracteriza pela estagnação. Isso significa que ao longo do tempo e do espaço, a diferença entre essas raças é permanente e invariável. Hume continua dizendo que é a própria natureza que explica tais diferenças. É que o objetivo da natureza era diferenciar as raças humanas e estabelecer uma hierarquia rigorosa entre elas. Preventivamente, Hume recusa o argumento histórico-social que tenta explicar a imbecilidade do negro pela servidão. Ele fornece um exemplo: os negros livres não mostram nenhum indício de inteligência superior em comparação ao indício dos negros escravizados. Sobre um negro da Jamaica que teria talento, Hume afirma a mediocridade das obras daquela pessoa, semelhante a um papagaio que apenas balbucia algumas palavras aprendidas (HUME, 1999, p. 207, nota 12).

Sobre essas questões, Kant concorda com Hume e parece severo. Kant diz que “Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo” (KANT, 1993, p. 75). Chamando a autoridade de Hume, ele afirma que

Dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros (KANT, 1993, p. 76)

A filosofia de Kant era cheia de preconceitos. E nas relações com os negros ele recomenda o uso do chicote: “Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.” (KANT, 1993, pp. 75-76).

Sobre esta questão, devemos notar a especificidade do caso de Voltaire na medida em que seu ponto de vista parece contraditório. Inicialmente, Voltaire aceita a fraternidade e a igualdade entre as raças negra e branca, quando ele afirma a identidade de todas as raças do mundo. Em nome deste princípio fundamental, Voltaire condena veementemente a escravidão e a opressão que sofrem os negros. Mas de maneira surpreendente o mesmo Voltaire tenta justificar a escravidão do negro quando ele diz que a Europa compra “os escravos domésticos nos países dos negros” porque este povo trafica seus próprios filhos. Voltaire não compreende a razão porque a Europa é censurada quando ela pratica este negócio. Porque, segundo Voltaire, “um povo que trafica seus filhos é mais condenável que o comprador”. De qualquer maneira, este negócio demonstra a superioridade absoluta da Europa. E Voltaire conclui que “aquele que se entrega a um mestre nasceu para ter um”. (VOLTAIRE, 1963, p. 807).

Esta conclusão merece uma observação. Tentar convencer o povo vencido da África que ele é responsável pela sua própria servidão parece um fenômeno único na história. Por exemplo, é possível aplicar aquele princípio à França vencida dos anos 1940? Nós devemos nos lembrar que a França destes anos é a nação deitada e humilhada que convidou o ocupante alemão a estabelecer um *leadership* europeu e mundial. É esta França indigna que entregou os seus próprios filhos aos crematórios e às fábricas de guerra do carrasco nazista. Para julgar a França, não podemos ignorar a resistência e o heroísmo das pessoas como Charles De Gaulle. Por causa do heroísmo da resistência, não podemos aplicar à França de joelhos, a máxima de Voltaire: “Aquele que se entrega a um mestre nasceu para ter um”. Então com as resistências africanas, porque aplicar esta máxima à

África? O pós-colonialismo (Cf. ETOUNGA MANGUELE, 1993, p. 20) está errado quando ele acredita nestes tipos de preconceitos herdados da escravidão e do colonialismo.

O Iluminismo decretou a inferioridade dos negros para legitimar a servidão. As diferenças dos caracteres com os brancos são permanentes e imutáveis porque os negros são condenados a se tornarem escravos dos Europeus. Voltaire tenta explicar a inferioridade dos negros. Primeiro, ele enfatiza a inferioridade física. Voltaire descreve o negro com um nariz chato, os olhos redondos, os lábios sempre espessos, os cabelos em forma de lã. Segundo, Voltaire enfatiza a inferioridade intelectual. Ele afirma que a medida da inteligência mostra enormes diferenças entre o povo branco e o povo negro. Assim, como exemplos, Voltaire diz que os africanos não são capazes de concentrar a atenção; eles são incapazes de calcular. Enfim, esta raça não parece criada para suportar nem os benefícios nem os abusos da filosofia da Europa. O retrato do negro feito aqui mostra uma ligação forte entre as características físicas e as qualidades morais e intelectuais. O preconceito comum era que a beleza física condiciona a boa qualidade da mente, como o explica **Do Espírito das Leis**. Montesquieu que relata os preconceitos da época dele escreve que “é tão natural considerar que é a cor que constitui a essência da humanidade, que os povos da Ásia, que fazem eunucos, privam sempre os negros da relação que eles têm conosco de uma maneira mais acentuada. Pode-se julgar da cor da pele pela dos cabelos, que, entre os Egípcios, os melhores filósofos do mundo, eram de tão grande importância, que mandavam matar todos os homens ruivos que lhes caíam nas mãos”. De um ponto de vista moral, os homens da época de Montesquieu estavam convencidos que Deus, que é um ser muito sábio, não podia introduzir uma alma boa num corpo completamente negro. De um ponto de vista intelectual, Montesquieu aponta a estupidez dos negros que, segundo ele, não são capazes de tirar proveito dos metais preciosos dos seus países: “Uma prova de que os negros não têm senso comum é que dão mais importância a um colar de vidro do que ao ouro, fato que, entre as nações policiadas, é de tão grande consequência”. Durante a época de Montesquieu, a cor preta justificava plenamente a escravidão dos povos da África. Então, porque lamentar estes seres que, além de ser preto, têm um nariz achatado. A verdade é que nesta época não se teve certeza da humanidade dos negros. Mas é interessante ver como o capitalismo recusa a humanidade a um grupo humano ou a uma raça para justificar a escravidão. É que a economia da Europa precisava de novos animais de carga para substituir os Índios da América exterminados. É porque Montesquieu diz que: “Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de escravizar os negros, eis o que diria: “Tendo os povos da Europa exterminados os da

América, tiveram que escravizar os da África, a fim de utilizá-los no desbravamento de tantas terras. O açúcar seria muito caro se não se cultivasse a planta que o produz por intermédio de escravos”. (MONTESQUIEU, 1979, livro X V, cap. 1).

Assim, desde o Iluminismo até a época de Hegel e de Gobineau, o ser negro foi excluído do gênero humano comum e mesmo da História. O discurso do Presidente da Republica Francesa Nicolas Sarkozy na Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar (Senegal) em 2007, é a prova que os preconceitos da época do Iluminismo não desapareceram com Hume, Kant, Voltaire, etc. Segundo o Sr. Nicolas Sarkozy: “O drama da África é que o homem africano ainda não entrou o bastante na história”. O retrato que Sr. Sarkozy fez do camponês africano é curioso. Por ele, desde há milênios, o camponês da África vive com as estações, sendo seu único ideal ficar em harmonia com a natureza. O Sr. Sarkozy continua dizendo que o africano só conhece o eterno recomeço do tempo. O que caracteriza este tempo é a repetição sem fim dos mesmos gestos e das mesmas palavras. Neste imaginário, todas as coisas recomeçam sempre e não existe nenhum lugar ou nenhuma oportunidade para a aventura humana ou para o progresso. Porque a natureza rege tudo, o homem da África foge da angústia da história que pressiona o homem moderno. Assim, ele só fica imóvel dentro de uma ordem imutável onde tudo parece já escrito desde sempre. Nunca o homem busca sair da repetição para inventar um destino próprio. O Sr. Sarkozy conclui seu discurso dizendo que o maior desafio da África é entrar mais na História mundial. (In COURTS NOUVEAU, 2008, pp. 75-89).

Na África, a reação da elite intelectual ao discurso do Presidente francês foi vigorosa. Foi uma oportunidade excelente para discutir várias questões em relação, por exemplo, com o lugar do negro e da África na história universal. (Cf. COURTS NOUVEAU, 2008).

Mas, inclusive na minha própria reação (NKOLO FOE, 2008, pp. 70-75), a questão decisiva não foi apontada seriamente. Esta questão está relacionada com a maneira como o capitalismo imobiliza a história dos povos vencidos ou a maneira como este regime obriga as nações exploradas a executar as tarefas repetitivas. A exploração dos vencidos não é possível sem a imobilização da cultura indígena e sem a saída do vencido de sua historia anterior. É o sentido do que Aimé Césaire chamou de a perda da iniciativa histórica.

A Perspectiva da Negritude e da Etnofilosofia: A Ratificação Ideológica da Exclusão do Negro na História

Numa situação de dominação, o capitalismo se caracteriza pela especialização das tarefas. É assim que este regime expulsa os povos vencidos da *história universal* e os relega na particularidade. A Negritude e a Etnofilosofia não foram capazes de apreender este aspecto do capitalismo. É a razão porque essas ideologias ratificaram a visão do mundo que resultava da estruturação étnica e racial do universo pelo capitalismo. A Negritude e a Etnofilosofia refletem de um ponto de vista cultural, a particularidade característica de um universo dominado, explorado e excluído da história universal. É o sentido da rejeição da razão e do universalismo, o elogio da intuição, da emoção, do instinto. Todo isso justifica o culto da diferença e a reivindicação da essência negra.

De maneira profunda, podemos dizer que a Negritude e a Etnofilosofia são o sintoma de uma crise cultural profunda ou um índice de que o povo africano já perdeu a iniciativa histórica. A particularidade significa que a cultura do povo vencido fala doravante dos abismos obscuros da história. Desta posição, o vencido se revela incapaz de *dialectizar*, isso significa de transcender o imediato para encontrar Outro. A derrota histórica leva o vencido a conversar miseravelmente na estreiteza e na obscuridade de seu ser amorfo, com ele mesmo, segundo o modo da repetição e da tautologia.

Deste ponto de vista, o que dizia Buffon, que cito, é muito interessante. Porque o retrato que ele fez dos negros da África mostra como o capitalismo usa as diferenças psicológicas, étnicas e culturais para dominar os povos. Segundo Buffon, de todos os negros, os senegaleses são os melhores por causa de um caráter formado pela submissão e pela docilidade. Buffon diz que esses Negros são os mais fáceis de disciplinar e também os mais adequados para os serviços domésticos. Além de serem altos, os Bambaras, do Mali, são conhecidos por terem uma mentalidade de ladrões. Já o povo dos Aradas é perito no trabalho dos campos, enquanto os Congos são vistos como hábeis pescadores, apesar de serem rápidos para fugir.

É desta maneira que o capitalismo distribui os papéis e os lugares conformes à constituição psicológica e cultural de cada *súdito*; ao mesmo tempo, o capitalismo atribui a cada grupo étnico ou racial uma tarefa definida e específica, de acordo com a habilidade de cada um.

A Negritude é uma doutrina da servidão (Towa, 1971a). Por exemplo, Senghor rejeita o ideal de resistência e aceita o cargo e as funções definidos pelo capitalismo para o negro. Na doutrina de Senghor a civilização do universo aparece como uma orquestra pan-humana dotada de uma seção para o mestre, a Europa, o branco, e uma seção rítmica para o negro.

A teoria da **força vital** de TEMPELS e a **caracterologia étnica** (Cf. GRIEGER, 1961) refletem esta visão do mundo. A força vital é um legado do século dezenove enraizado nas categorias relacionadas com o sistema de “epistemologias paracientíficas” (Piaget). Devemos considerar que o vitalismo nasceu como alternativa à biologia e à psicologia científica no final do século dezenove. Por exemplo, encontramos este conceito fundamental no cerne do bergsonismo. Assim Henri Bergson apreende a ciência e o conceito como os fenômenos incapazes de expressar a realidade em mudança da vida e do psiquismo. Segundo Bergson, a ciência é especializada para fazer as leis adequadas para apreender conceitualmente o universo das coisas sólidas e o tempo geométrico. Enquanto, o universo das coisas fluidas e movediças deve ser apreendido além do conceito, das leis científicas e da razão abstrata. Então, Bergson diz que nós precisamos da intuição que é a faculdade a mais adequada para esta tarefa específica.

Há aqui uma oposição radical entre esta última faculdade e o conhecimento racional. Segundo Piaget, essa oposição pode ser explicada porque a metafísica do século dezenove concebia a matéria como uma sedimentação do **impulso vital**. Ao mesmo tempo, a inteligência racional e a ciência parecem ser as formas de solidificação resultada da ação sobre os sólidos. Para dizer a mesma coisa, a ciência parece ser uma decomposição da consciência intuitiva, explicada pelas necessidades utilitárias. (PIAGET, 1967, p. 29-30).

Já na Alemanha, a doutrina do impulso vital se misturou com o romantismo para dar um conteúdo irracional ao nacionalismo. O nacionalismo alemão precisava deste ingrediente para radicalizar a oposição ao intelectualismo francês e inglês. O problema fundamental aqui era o de uma definição estética e mística da nação.

Misturada com a religiosidade luterana, o romantismo místico alemão entende que o espírito divino se manifesta na história pelas criações únicas, originais, irreduzíveis em forma das individualidades coletivas chamadas nações. As nações são vistas como uma encarnação da **Volkgeist** (Espírito ou Alma do povo) (VERMEIL, 1952, p. 131). Essa entidade mística explica as teorias da **sociedade orgânica** e do **gênio nacional**

específico. Aqui nós temos uma visão cósmica, religiosa e estética da comunidade política e nacional. Essa visão implica que a sociedade, a história, a cultura e as instituições políticas e econômicas dos povos não são produtos dos homens históricos, mas a obra misteriosa de uma entidade por cima da história e da razão humana.

A partir desta visão mística da história e da evolução dos povos, Frobenius opõe o espírito dos povos do Ocidente (França e Inglaterra) ao espírito alemão (*Deutschheit*) (FROBENIUS, 1940, 1952). A oposição aqui significa uma contradição fundamental, irreversível entre dois etno-tipos diferentes: é por um lado um etno-tipo enraizado no intelectualismo, no realismo e no materialismo; por outro lado, é um etno-tipo enraizado na mística do leste, no êxtase, na nostalgia, na fé, no maravilhoso, na emoção, na intuição mística, no pensamento vegetativo, no sentimento vital. (FROBENIUS, 1940, p. 87; 1952, p. 25).

A Negritude e a Etnofilosofia aceitaram essa visão do mundo sem interrogar seriamente o conteúdo econômico e social dela. Porque o problema fundamental da Alemanha era o de todos os povos atrasados no desenvolvimento moderno: a confrontação com a dominação das forças políticas e culturais colossais do capitalismo.

As razões do sentimento vital podem ser buscadas no caráter polarizado de um mundo partilhado entre um centro moderno e hegemônico e uma periferia tradicional ou semi-tradicional oprimida. O que caracteriza a sociedade capitalista moderna é a velocidade das mudanças; ao mesmo tempo, as estruturas econômicas, sociais, culturais e ideológicas do capitalismo reduzem cada dia mais o espaço da tradição no mundo inteiro. O sentimento vital resulta das dificuldades de adaptação às mudanças repentinas deste sistema econômico em rápida expansão.

Podemos concluir que o sentimento vital descrito pela etnologia e filosofia expressa a angústia existencial dos povos atrasados, incompletamente integrados ao sistema, mas empurrados pelas forças econômicas, políticas, militares e culturais do capitalismo moderno. Na verdade, os teóricos da **alma africana** e da **alma alemã** tentaram expressar em termos obscuros e místicos essa distorção ou assimetria fundamental que resultava de uma integração imperfeita a um sistema econômico, político e cultural destabilizador. O Romantismo - e mais tarde a caracterologia étnica - é a expressão cultural de uma economia dualista. Devemos insistir sobre o feito em que a etno-tipologia divide o mundo entre os perpetuosos e extrovertidos por um lado e os introvertidos e flutuantes por outro

lado (SENGHOR, 1977, pp. 122-127). Tudo isso aparece como o reflexo ideológico de uma polaridade que opõe dois mundos antagonistas em conflito brutal: o mundo industrializado e opressor do norte e o mundo agrário e oprimido do sul. Segundo a descrição feita por Senghor, os povos agrários e flutuantes remetem aos bantos, latinos americanos, mediterrâneos e eslavos. Esses povos têm também outra característica comum: todos eles foram dominados pelo Ocidente burguês e branco.

Já, a escravatura colocou de maneira brutal o problema de acesso de todos os povos à ciência e à técnica. A resposta do Código negro espanhol era clara, porque este código diz que:

Uma das culpas maiores da Constituição da Ilha espanhola é permitir que os negros livres e os escravos pratiquem todas as técnicas e todas as profissões; eles não devem roubar este recurso que pertence à população branca. Se esse recurso aumenta para o povo negro, ele favorecerá o crescimento e o desenvolvimento deles e, ao mesmo tempo, o decréscimo progressivo dos mestres deles. Assim o trabalho e a atividade serão o legado dos negros, a ociosidade, a indolência e vaidade, o legado dos brancos (In SALA-MOLINS, 1992, p. 115)

Durante a época do imperialismo ao início de século XX, Oswald Spengler aponta “a traição contra a técnica” como o fator maior do declínio do Ocidente (SPENGLER, 1958, p. 177). Este pensador explica a superioridade do Ocidente desde o século dezenove nos planos militares, econômicos e políticos pelo monopólio da indústria. Assim, o destino do resto do mundo era absorver os produtos da indústria da Europa e da América do norte. Spengler mostra que a política colonial foi para abrir os novos mercados e para procurar as matérias primas. Assim, havia carvão em outros lugares, mas só os engenheiros brancos sabiam como explorá-lo. Os brancos eram os únicos e exclusivos possuidores não só das matérias primas, mas também dos métodos e dos cérebros qualificados e preparados espiritualmente, intelectualmente e tecnicamente para valorizá-las. (SPENGLER, 1958, pp. 172-173).

O problema com Spengler é que ele considera a educação científica e técnica como uma questão étnica e racial. Os essencialistas da época de Spengler parecem convencidos de que para os indígenas da África, da Ásia e da América Latina a ciência e a técnica não podem constituir uma necessidade interior, porque só o branco “pensa, sente e vive dessa forma” (SPENGLER, 1958, p. 177). Spengler afirma também que só para os povos europeus, a cultura científica e técnica é uma necessidade espiritual. Por isso, os povos brancos não devem compartilhar esse privilégio da raça superior com os povos da Ásia, da

África e da América Latina. Compartilhar o segredo da potência com os povos não brancos é, de acordo com ele, uma traição trágica contra o próprio espírito do Ocidente.

Quando os ideólogos da Negritude aceitaram os princípios da caracterologia étnica, eles esqueceram esses desafios políticos e econômicos. O Negro que eles consideraram nos relembra o escravo de Aristóteles. É um homem instintivo, privado do intelecto e da razão. Referindo-se a mente do preto, a Negritude falava da “razão sensível”, no cerne da doutrina da força vital desde a perspectiva de Leo V. Frobenius e Placide Tempels.

Esta visão do mundo foi aceita porque a Negritude e a Etnofilosofia recusavam a idéia fundamental do **sujeito da história**, racional e portador de um projeto global de emancipação. Devemos nos lembrar que a Negritude rejeitou o princípio sábio e heróico de independência nacional na África, a partir do momento que ela considerou o nacionalismo como uma velha espingarda. O senghorismo percebia as independências nacionais como um mito perigoso só capaz de alimentar um nacionalismo anárquico. O Império aparecia como o único horizonte para Senghor que declarou que falar de independência é como raciocinar com a cabeça em baixo e os pés em cima; isto não é raciocinar, é colocar um falso problema, visto que o lugar natural para o negro era um vasto Império regido pelo Ocidente.

A mestiçagem e o hibridismo resultam diretamente dessa visão imperial do mundo. Existe hoje uma convergência marcante entre as doutrinas da Negritude e do pós-modernismo. Da mesma maneira que o Império de Senghor, o Império pós-moderno aparece como o lugar por excelência da mestiçagem e do hibridismo dos seres, segundo as conclusões da antropologia da globalização. (NEGRI, 2000; APPADURAI, 2001). Assim, no contexto do pós-modernismo e do pós-colonialismo, a Condição Negra tem uma forma particular, adaptada às exigências do mercado e do consumismo.

A Perspectiva Pós-Colonial

Como já visto, a abordagem pós-colonial estende, em vários aspectos, a doutrina da Negritude, mesmo se ela resulta de maneira direta do pós-modernismo. Em relação à questão negra e à sua condição no mundo, a perspectiva pós-colonial implica alguns problemas importantes que merecem uma análise cuidadosa de um ponto de vista metodológico, epistemológico e político.

A ruptura do vínculo entre o poder de explicação e o poder de transformação do mundo

A questão de ruptura do laço entre o poder de explicação do mundo e a capacidade de transformar este mundo me parece crucial.

Do pós-modernismo, o pós-colonialismo herdou a idéia de que o mundo não é para conhecer ou para explicar, mas só para interpretar. Michel Maffesoli propõe o conceito importante de **socialidade pós-moderna** como alternativa ao **social moderno**. Ele considera a socialidade pós-moderna como uma categoria polissêmica, uma realidade plural que integra o caos dos símbolos, dos valores, dos afetos, das emoções (MAFFESOLI 2002a, p. 194).

Maffesoli (2002a, pp. 194-195) concorda com Jean-François Lyotard (1974, pp. 129, 274, 277) e Gilles Deleuze (1980, pp. 46-47) na recusa da idéia de lei social ou histórica. O mundo de símbolos parece além da toda tentativa de explicação e de inteligibilidade.

Segundo Maffesoli, a compreensão dos fenômenos sociais de nossa época implica a mudança radical de perspectiva que significa: não explicar ou criticar, mas compreender e admitir (MAFFESOLI 2002a, p. 22). Maffesoli, afirma que além das representações filosóficas ou políticas, é preciso apresentar fenomenologicamente o que é. Desta maneira, o pós-modernismo e o pós-colonialismo coincidem com os princípios fundamentais do positivismo conservador. Boaventura de Sousa Santos exprime esse positivismo quando ele diz que “o senso comum” pós-moderno “aceita o que existe tal como existe; privilegia a ação que não produza rupturas significativas no real. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade” (SANTOS, 2010a, p. 90).

Podemos colocar estes pontos de vista em relação com a mestiçagem e o hibridismo. A doutrina da mestiçagem não pretende contestar a ordem assimétrica do mundo regido pelo capitalismo, o colonialismo e o imperialismo. As mudanças de identidades que ela implica, constituem uma forma de capitulação, de submissão e de adaptação às forças invencíveis do Império. Então, ao invés de tentar compreender o mundo e dominar as leis que o constituem, devemos simplesmente interpretar a realidade, mesmo se esta realidade parece intolerável e se nossa condição presente seja indigna. O universo da mestiçagem é miserável porque ele proíbe a saída do Império e da escravidão. No contexto do Império, a mestiçagem e o hibridismo podem ser considerados como uma

prisão doce onde a liberdade se confunde com a liberdade de negociar e de consumir, mas num estatuto de inferioridade e de impotência radicais.

Existe um vínculo forte entre estas questões e outras questões metodológicas, epistemológicas e políticas colocadas pela hermenêutica.

A Hermenêutica, a semiologização da realidade social, a Etnologia e recusa do projeto de emancipação

A hermenêutica tem como proposta fundamental a idéia de que o essencial no estudo de uma cultura é a apreensão das figuras simbólicas que são os mitos e mistérios. Esta abordagem corresponde à uma recusa de toda forma de inteligibilidade dos sistemas de pensamento racional, das leis sociais, dos princípios econômicos, das regras que regem as instituições políticas.

A primeira observação que podemos fazer aqui é que a hermenêutica se compreende bem num contexto geral de semiologização da realidade social. Carlos Nelson Coutinho diz que

O privilegio (quase monopólio) concedido às dimensões simbólicas na vida social acaba por reduzi-la, no limite, ou à pura discursividade (“tudo é discurso”) ou ao domínio do signo e/ou à instauração abusiva de hiper-realidade (COUTINHO, 2010, p. 262).

Que explica o imperialismo da semiologização? A idéia fundamental aqui é que cada grupo humano deve ser encarado como uma “cultura”. Isto explica que toda atividade pode ser apreendida culturalmente (JACOBY, 2001, p. 60). No entanto, Jacoby afirma que, “o conceito mais elástico de cultura serviu para combater o preconceito e o etnocentrismo” (p. 61). É aqui a base do multiculturalismo. Mas o problema é que o próprio multiculturalismo “repousa numa confusão intelectual, na recusa ou na incapacidade de entender o que forma uma cultura” (p. 61). É possível reconhecer a relevância da diversidade que resulta do processo de subjetivização da cultura, mas, devemos também admitir que “o jargão da diversidade cultural obscurece as realidades sociais e econômicas, que se tornam irrelevantes ou desinteressantes” (p. 61).

Outro problema relacionado com o tema discutido acima é que a hermenêutica compartilha uma preocupação fundamental com o estruturalismo que concede um lugar determinante ao inconsciente. O signo é importante para a hermenêutica, porque ele fornece uma dica interessante para compreender as sociedades antigas e tradicionais. A

sociedade ou a história encarada pela hermenêutica é um mundo cheio de signos. Sem nenhuma lei racional, objetiva, ele pode ser interpretado. Isto é uma crítica indireta da filosofia do Iluminismo e de Hegel e Marx. Todos ensinam que o mundo (a natureza, a sociedade, a história) é racional e inteligível pela razão humana, ao mesmo tempo, a apreensão intelectual deste mundo implica a possibilidade de sua transformação radical.

A filosofia da libertação na África e na América Latina é herdeira desta abordagem. Ela enfatiza a necessidade de compreender, com os instrumentos da razão, o real antigo ou tradicional com a intenção transformá-lo. Ora, aquele real aparece sob várias formas: ignorância, subdesenvolvimento científico e técnico (apesar da retórica ingênua e demagógica sobre a “epistemologia do sul”, o “conhecimento indígena”, etc. (SANTOS, 2006; 2010), além de escravidão, violência colonial, exploração imperialista. É porque Frantz Fanon (2002), Kwame Nkrumah (1976), Aimé Césaire (1955/2004), Cheikh Anta Diop (1954;1959/1982; 1981), Marcien Towa (1971a; 1971b; 1983), Charles Romain Mbele (2010) enfatizam a necessidade absoluta de transformar o real em uma ação revolucionária.

Mas, a hermenêutica e a estética (que consideram o mundo como um conjunto de símbolos ou como um texto bom para ser interpretado) proíbem absolutamente essa abordagem. A hermenêutica e a estética não querem aprender como transgredir a ordem atual do mundo; elas não nos mostram como sair da escravidão, da servidão, da inferioridade racial, econômica e política. O essencial para elas é só a sobrevivência no meio dos mitos, dos símbolos, das tradições mortas e ultrapassadas, das culturas emasculadas e das identidades imobilizadas ou bastardas que cercam o indivíduo.

A hermenêutica e a estética não pretendem constituir um ato de rebelião; elas não querem tampouco propor um projeto global de emancipação. O essencial é a edificação, como diz Richard Rorty (1990, pp. 349-431).

Esta função ideológica da hermenêutica não é nova ou inédita. Durante a época do nazismo, e mais tarde, da Guerra fria, a hermenêutica pertenceu ao setor ideológico do **esforço da guerra das ciências da mente**. Na história da filosofia africana, a hermenêutica prosperou nos países onde o Ocidente abateu de maneira violenta os poderes resultantes das lutas nacionais de libertação. Foi o caso do Congo da época do ditador Mobutu, depois do assassinato do líder nacionalista Patrice Lumumba, com a ajuda das forças belgas e americanas. Favorecendo o desenvolvimento da hermenêutica nas universidades do país, o objetivo era de **desintoxicar ideologicamente as elites atraídas**

pelas idéias revolucionárias em vigor ainda nos países em luta contra o colonialismo e o imperialismo: Gana, Guiné, Argélia, Egito, África do Sul, Zimbábue, Namíbia, Moçambique, Guiné Bissau e Ilhas do Cabo Verde.

Outro ponto importante: a hermenêutica coincide com a visão etnológica do mundo. A etnologia está no cerne do projeto pós-moderno em si mesmo. Aqui, ela ocupa uma posição de destaque. O significado é que a etnologia contesta de maneira radical o projeto de uma filosofia ou de uma sociologia da libertação. Michel Foucault apreende bem essa questão quando ele opõe os princípios etnológicos da **norma**, da **regra** e do **sistema** aos princípios sociológicos da **função**, do **conflito** e da **significação** (FOUCAULT, 1966, p. 371-372). A norma, a regra e o sistema remetem ao universo etnológico repetitivo das tradições, dos costumes, dos hábitos, dos usos e do conformismo social, ético e cultural. Foucault recusa os princípios sociológicos de função, de conflito e de significação que expressam as idéias de inteligibilidade do real, da liberdade e da emancipação. A função implica a ação de um sujeito da história. Dotado da razão e do sentimento, aquele sujeito desenvolve uma personalidade que o permite enfrentar as contradições do mundo e superá-las. No conflito, ele mostra a potência de sua personalidade e de seu talento, ele pode agir no mundo porque este mundo é inteligível. A etnologia aparece a Henri Lefebvre como uma filosofia da sujeição, das limitações e das restrições (LEFEBVRE, 1971/1975, p. 88).

O elogio das tribos e a recusa da idéia de uma potência africana como consequências da negação da história

A nostalgia etnológica é a obsessão comum para os pensadores pós-coloniais. Em relação com os princípios fundamentais da etnologia colonial, uma abordagem pós-colonial coerente implica a recusa da diacronia e da história. A sincronia tem relações estreitas com a etnologia. Esta relação significa que o estado atual da sociedade reflete o estado passado. A sociedade é o que sempre foi. A etnologia não se preocupa nem com as leis do progresso histórico nem com as formas de contradições que afetam a ordem social. Compreendemos aqui porque a questão das origens e da utopia é muito sensível na era pós-moderna e pós-colonial. A nostalgia etnológica está no cerne desta era.

Os pensadores africanos de tendência pós-colonial enfatizam fortemente a questão de anarquia e de topologia para recusar a autoridade absoluta da história e o imperialismo da questão das origens (EBOUSSI, 2005, pp. 9-17), a partir de uma abordagem aberta por

Gilles Deleuze (1980). O conceito de anarquia implica um universo sem princípios, sem regras, sem fundação e sem fundamento. O pós-colonialismo herdou esta visão do pragmatismo que elogia o anti-fundacionalismo. Este último significa, de um ponto de vista cultural ou histórico ou da identidade, a ausência das raízes. Por exemplo, a perspectiva pós-colonial de Eboussi implica um mundo privado de substância e estranho à idéia de ontologia. Isso implica também a fragmentação, a flexibilidade do ser, das formas culturais e das identidades. O vazio do ser e das origens impõe a exigência de tornar relativa a questão fundamental das origens da filosofia e da própria civilização africana. Assim, o Egito que foi a grande preocupação de Cheikh Anta Diop (1954; 1981) cessa de constituir uma referência absoluta; um lugar sagrado da verdade ou da redenção histórica do negro.

Eboussi opõe à perspectiva histórica e aos princípios da fundação e das raízes o relativismo e a contingência absoluta do ser negro. Assim se explica a importância do conceito de topologia que remete ao um espaço sem limite, sem início e sem fim.

A questão da **topologia** decorre das doutrinas estruturais e pós-estruturais. Mas ela está presente principalmente na filosofia de Gilles Deleuze (1980). Na recusa da diacronia, o estruturalismo e o pós-estruturalismo opõem a sincronia à diacronia. A sincronia remete às características do espaço e das relações entre os objetos ou entre os indivíduos no espaço. Os elementos e os objetos em relação no espaço podem mudar, mas o movimento aqui só implica a mudança de lugar enquanto a estrutura ela mesma fica estável. O estruturalismo supõe um movimento sem mudança qualitativa, sem evolução, sem tendência ascendente e sem progresso.

Isso explica a hostilidade dos pós-coloniais contra a **história**, a **diacronia** e a **gênese**. A gênese implica a existência de um eixo principal genético. Ao contrário, a topologia constitui uma anti-genealogia que contesta todas as referências à uma *arché* ou ao um princípio. Isso implica também a contestação radical de todas as éticas que propõe como horizonte final a celebração da **Ancestralidade**.

A importância na topologia não é o sentido ou a significação, mas a apreensão das linhas, ou dos estados dos objetos num espaço estrutural. A topologia implica a desterritorialização que significa uma mudança permanente dos estados e dos estatutos dos objetos e das pessoas neste espaço que se confunde com o próprio espaço da globalização. Este processo de câmbio leva ao fim dos códigos, das diferenças e das identidades.

No contexto da filosofia africana, a topologia significa que a questão da identidade não pode ser resolvida com os argumentos da **história**, mas da **geografia** que implica a ausência de lugar privilegiado ou sagrado como, por exemplo, o Egito antigo. Os fetiches de uma grande história africana, de uma origem sagrada e do Egito como referência absoluta, ficam assim em ruínas. Surge aqui uma vez mais, a questão decisiva de Ancestralidade. A questão é cultural e política. A **Ancestralidade remete ao universo dos antepassados eminentes, criadores de instituições políticas, de normas culturais, de princípios éticos, de leis científicas ou de receitas técnicas. São os heróis da cultura, da ciência, da técnica e da política que permitiram os progressos da sociedade, da cultura e da civilização.** É porque eles são celebrados.

O problema é que Achille Mbembe (2000), Mamadou Diouf (1999), Jean-Godefroy Bidima (1993; 1995) e Souleymane Bachir Diagne (2007) recusam o culto dos heróis negros que lutaram para a emancipação da África sob o pretexto do “fim da história”; eles rejeitam a referência aos lugares sagrados da África (o Egito, por exemplo) sob o pretexto da reversibilidade absoluta do espaço estrutural e da banalidade do cotidiano. O problema é que estes pensadores continuam a celebrar os heróis greco-latinos (filósofos, heróis militares, santos da Igreja) e a elogiar os lugares sagrados do mesmo Ocidente (Atenas, Roma, etc.).

Segundo uma mesma perspectiva pós-moderna já encontrada em Eboussi (2005), o pós-colonialismo celebra o **tempo presente**, o **instante**, o **instantâneo** ou também, a falta do tempo longo, da profundidade da história e das raízes. Ao mesmo tempo, ele elogia os tempos plurais e anárquicos das etnias contra o tempo longo e universal das nações ou das histórias nacionais. Essa celebração corresponde ao elogio dos fragmentos das nações, segundo uma perspectiva emprestada dos Estudos culturais e dos Estudos pós-coloniais que recusam o projeto global de uma história econômica, política e social (Cf. DIOUF, 1999, p. 286). Temos aqui a explicação última do conceito de **tribalismo pós-moderno**, encarado por Maffesoli (1992). A perspectiva pós-moderna e pós-colonial indica que o **Negro é condenado a permanecer o homem tribal**. Tal é o seu destino no mundo da globalização. O mundo pós-moderno e pós-colonial não conhece as classes sociais, as nações ou os estados; ele só conhece as tribos, as comunidades lingüísticas, culturais, religiosas.

Considerações Finais

Neste estudo, vimos algumas contradições maiores que caracterizam as doutrinas que estudam a Condição Negra desde o século dezoito até a Negritude e o Pós-colonialismo. Ressaltei a idéia de que a Condição atual do negro no mundo parece inseparável do destino que o capitalismo confere a cada grupo ou a cada raça. Isto explica porque o estruturalismo, a etnologia e uma tendência significativa da Negritude (senghorismo) e do pós-colonialismo censuram o “pecado historiográfico” para desenvolver uma perspectiva que torna relativa a grande história africana autônoma. O estruturalismo pode ser definido como uma **ideologia do poder** (LEFEBVRE, 1971/1975, p. 7). Ele reflete os objetivos operacionais do capitalismo e da superestrutura ideológica deste regime econômico e político. A **etnologia é uma resposta “cultural” do capitalismo da época estrutural à questão sensível de demandas políticas das nações exploradas e oprimidas**. O objetivo das filosofias da emancipação era de liberar os “primitivos” do aperto do Império em nome do progresso histórico de todos os povos. Como resposta, o estruturalismo, como ideologia do poder, propõe manter o “primitivo” na estrutura para salvar o equilíbrio do sistema. O sistema funciona bem só com seu dualismo: um **norte rico e opressor** por um lado, uma **periferia pobre e oprimida** por outro lado.

Como outra resposta às reivindicações políticas do Terceiro mundo vinculadas às questões da igualdade social, da liberdade política, da independência nacional e do progresso econômico, o estruturalismo propõe a volta à **cultura primitiva** e a **regressão ao etnológico** (LEFEBVRE, 1971/1975, p. 61). O elogio da igualdade e da diversidade das culturas implica como resultado o **encontro do atual no arcaico**. É assim que o estruturalismo e a etnologia propõem uma alternativa cultural ou étnica e racial à questão política de emancipação e de progresso histórico dos povos negros. A etnologia pode ser vista como uma **ideologia da fragmentação social e política**. Uma **luta eficaz contra a opressão política, econômica e cultural necessita a aproximação das pessoas e o ajuntamento dos povos nos vastos conjuntos sociais de tipo moderno: classes sociais, partidos políticos, sindicatos**, etc. Pela fragmentação social, racial, étnica, cultural e religiosa dos povos, a etnologia impede a realização de tais objetivos. Na África e no Terceiro mundo, um dos objetivos políticos verdadeiros dos saberes indígenas, do multiculturalismo e da teoria do tribalismo pós-moderno é de tornar impossível a formação de uma poderosa força de oposição universal e a edificação de um grande conjunto pan-

africano vinculado aos outros povos do mundo (inclusive os da Europa e da América do Norte), também vítimas da opressão. O relativismo cultural e a fragmentação cultural, racial e religiosa do mundo enfraquecem a luta política contra a opressão e a exploração; ao mesmo tempo, eles impedem a saída do Império e a constituição de uma força alternativa ao capitalismo opressor.

A Negritude e o Pós-colonialismo consideram o vasto Império mundial, capitalista e pós-moderno como o lugar privilegiado para o desenvolvimento do negro. Definido como mão de obra barata, mas também como consumidor dos resíduos sujos da indústria do norte, o negro é convidado a se mover dentro das estruturas sociais anãs, sob a forma das tribos isoladas, das comunidades culturais ou religiosas fechadas. O Império aparece como uma realidade contraditória. Ele favorece ao mesmo tempo o culto da particularidade e a abertura ao mundo. É necessário esclarecer que a transição do fechamento à abertura não acontece aqui de maneira dialética, porque a dialética implica uma solução radical da contradição que caracteriza a “unidade negativa” de nosso mundo atual. A dialética tem como objetivo a saída definitiva do regime do Império e a emancipação total do negro. O paradoxo é que o Império pós-moderno aparece como o lugar de coexistência incomum entre o fechamento das identidades e o hibridismo dos seres. Só mesmo as leis do mercado podem explicar este tipo de coexistência entre realidades antagonistas. As comunidades fracas e franzinas da época da globalização têm uma característica comum: são os grupos humanos e culturais onde os indivíduos estão ligados por únicos laços de consumo. Abandonado a si mesmo, o mercado é incapaz de promover o surgimento de uma autêntica cultura. O que substitui a cultura é, portanto, 1. Uma **forma degradada de conhecimento celebrada na teoria de saber local ou indígena**; 2. Uma **forma degenerada, bastarda de religiosidade que resume bem a “espiritualidade pós-moderna”**. É nessa perspectiva que aparece a exigência pós-moderna de **reencantamento do mundo**. Com a astrologia, este último pertence à ordem da “ecologia de saberes” (SANTOS, 2006, p. 790) ou “ecologia do espírito” (MAFFESOLI, 2003, p. 70). Segundo Santos, a “ecologia de saberes permite não só superar a monocultura do saber científico, como a idéia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico”. Então Santos conclui que:

A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte e da poesia” (SANTOS, 2010a, p. 83).

Na África e na América Latina como na Ásia, o surgimento no domínio acadêmico da teoria de saberes indígenas permite por a tônica na questão da magia e da bruxaria em detrimento de estudo dos clássicos na literatura, na filosofia, na matemática, na ética que são as criações dos sábios do Egito antigo e da África tradicional (Cf. HEBGA, 1998).

A tarefa essencial da filosofia e da antropologia da libertação hoje é captar a energia espiritual e intelectual nessas fontes inesgotáveis da ciência e da cultura para enfrentar eficazmente os desafios de nossa época. O negro vai entrar na história como sujeito ativo pela retomada da iniciativa histórica e o trabalho da razão no mundo. A meu ver, as soluções pós-modernas baseadas na mestiçagem ou no reencantamento do mundo são um impasse absoluto; elas constituem uma armadilha viciosa para manter o negro na servidão.

A questão fundamental e urgente que a “filosofia da ancestralidade” deve resolver é a seguinte: como conciliar a desterritorialização do corpo negro, o reconhecimento da contingência e da flexibilidade de seu ser e de sua identidade, com a exigência de afirmação da Personalidade africana, condição **sine qua non** para sua emancipação verdadeira?

A perspectiva pós-moderna inspirada por Gilles Deleuze e Antonio Negri apresenta como pré-requisito o **êxodo antropológico** que implica a mudança dos corpos, o objetivo sendo a criação de novos **corpos pós-humanos, capazes de resistir à dominação, à tirania da raça, da história, da vida familiar, do regime sexual normal, do trabalho** (NEGRI, 2000, p. 269).

Não tenho dúvidas de que o conceito essencial do “corpo desterritorializado” e as “Formas flutuantes” estudados por Eduardo Oliveira (2007, pp. 103-125) podem ser uma resposta possível à questão trágica do corpo negro escravizado, violado, abusado, desprezado. Na verdade, a perspectiva pós-moderna concebe o corpo como um “signo flutuante” ou como uma oportunidade para o processo de “mediação de uma passagem a outra” (EDUARDO, p. 114; p. 116). Como Deleuze antes, Negri percebe a **desterritorialização e o êxodo antropológico como um fator de emancipação**. O êxodo antropológico implica também a possibilidade de simbiose com outros homens, outras raças, outras culturas (NEGRI, 2000, p. 269).

Essas respostas podem ser relevantes na perspectiva do universalismo pós-moderno. O desafio aqui é a emancipação individual e não coletiva, a questão maior sendo

o do ajustamento e da adaptação das classes hedonistas pós-modernas às leis do consumismo.

Mas o problema do **Negro como bloco histórico oprimido ou como humanidade explorada** fica. Precisamos é de uma solução diferente com perspectiva da **retomada da iniciativa histórica** perdida na época de conquista. Isso significa a construção na África de uma grande **potência política, econômica, científica, tecnológica, cultural e militar**.

A mestiçagem significa que o Negro é condenado a parasitar o mundo; que ele não é um sujeito ativo de sua história. Jean-Godefroy Bidima percebe o negro como um **clandestino na História**, só capaz de usar de astúcia para dar os golpes baixos ao Império e de aproveitar furtivamente (como um borlista) dos espaços livres e das oportunidades ofertadas pela globalização.

Os pensadores eminentes negros das Américas (W. Dubois, Marcus Garvey, Aimé Césaire, Franz Fanon, etc.) e da África (Kwamé Nkrumah, Cheikh Anta Diop, Marcien Towa, etc.), recusaram esta solução de mediocridade. A astúcia, o ajustamento e a política miserável de golpes, que os pós-colonialistas celebram, refletem a mentalidade dos sujeitos históricos derrotados, que desistem da luta. A perspectiva da filosofia da libertação é a **ascensão da África à potência mundial, ao lado e ao mesmo nível de desenvolvimento, de poder e de responsabilidade que os outros povos do mundo: Europa, América do Norte, Ásia, América Latina**; ela afirma que **o negro não é um parasita ou um borlista no trem da História**. A ambição da África não é permanecer no estatuto de parasita do mundo, mas de **compartilhar a gestão colectiva dos assuntos do mundo moderno igualmente com outros**. O pós-colonialismo confunde co-operação, intercâmbio, co-responsabilidade com gestão dos assuntos comuns à mestiçagem.

Falando desta última solução possível para o problema racial no Brasil, Cheikh Anta Diop afirma:

Eu creio que a mestiçagem biológica, a mestiçagem cultural, elevada ao nível de uma doutrina política aplicada a uma nação, é um erro que pode mesmo conduzir a resultados lamentáveis. Eu creio que todas nações devem cooperar no plano cultural, mas neste momento as expressões que empregarão são os de intercâmbio cultural, não se deve ir além e criar uma doutrina de mestiçagem cultural ou biológica. Isto pode levar, a longo prazo, a uma crise de identidade dos indivíduos e crise de identidade nacional, como parece ter ocorrido no Egito na baixa era. Chega um momento em que a nação mesma se interroga sobre sua própria identidade e se pode prosseguir mais além neste caminho para chegar aos fins que procura. Eu

acredito que se devam *deixar as relações prosseguir naturalmente e não pressionar uma mestiçagem qualquer*, o que é um erro político e que nada tem a ver com uma abertura e o desenvolvimento de uma civilização multirracial (DIOP in MOORE, 2007, p. 323).

O verdadeiro problema com a mestiçagem é que a Negritude e o Pós-colonialismo não podem imaginar outra forma de presença do Negro no mundo. A mestiçagem é uma maneira de ajustamento e de submissão à ordem atual do mundo. Daí a necessidade de relançar o debate crucial aberto nos Estados Unidos pela questão da **Acomodação de Atlanta** (DUBOIS, 1999, pp. 93-115). A controvérsia entre Booker T. Washington e W. E. Dubois foi sobre duas visões concorrentes da Condição Negra. A visão de Washington aceita a impotência política e a inferioridade cívica do Negro em nome dos benefícios econômicos. Para Washington, a questão da igualdade social e da emancipação política é um absurdo, porque, para ele, “o negro só pode sobreviver pela submissão” (DUBOIS, p. 107). Mas a pergunta de Dubois é a seguinte:

Será possível que [...] milhões de homens possam efetivar um progresso real em termos econômicos, estando privados de direitos políticos, reduzidos a uma casta servil? (DUBOIS, p. 108).

Os pensadores pós-colonialistas deveriam responder a esta pergunta crucial, a partir do momento que eles rejeitam a questão política e cultural da luta, da emancipação, do heroísmo, da **edificação de uma Potência política, industrial e militar africana moderna** (Cf. MBEMBE, 2000, p. XV; BIDIMA, 1995, p. 83). A ocupação militar da Costa do Marfim pela França e a intervenção militar atual da OTAN na Líbia, mostram a urgência vital desta questão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. APPADURAI, Arjun. **Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la Globalisation**. Paris: Payot, 2001.
2. BIDIMA, Jean-Godefroy. **Théorie critique et modernité africaine. De l'École de Francfort à la Docta spes africana**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1993.
3. BIDIMA, Jean-Godefroy. **La philosophie africaine**. Paris: PUF, 1995
4. BURKE, Peter. **O que é historia cultural ?** Tradução Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
5. CESAIRE, Aimé. **Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude**. Paris: Présence Africaine, 1955/2004.
6. COURTS NOUVEAU. REVUE TRIMESTRIELLE DE STRATEGIE ET DE PROSPECTIVE. **Sarkozy, la controverse de Dakar. Contexte, enjeux et non-dits**. Nº 1-2, mai-octobre 2008, Dakar.
7. COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

8. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux**. Paris: Editions de Minuit, 1980.
9. DIAGNE, Souleymane Bachir. (2007). **Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie**. Paris: Riveneuve, 2007.
10. DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture**. Paris: Présence Africaine, 1954.
11. DIOP, Cheikh Anta. **L'unité culturelle de l'Afrique noire**. Paris: Présence Africaine, 1959/1982.
12. DIOP, Cheikh Anta. **Civilisation ou barbarie**. Paris: Présence Africaine, 1981.
13. DIOP, Cheikh Anta, *Entrevista*, In MOORE, Carlos, **Racismo e sociedade. Novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições LTDA, 2007.
14. DIOUF, Mamadou, **L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales**. Paris : Karthala/Amsterdam: Saphis, 1999.
15. DUBOIS, W. E. B. **As Almas da Gente Negra**, Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.
16. EBOUSSI BOULAGA, Fabien. « Anarchie et Topologie », in **Relecture critique des origines de la philosophie et ses enjeux pour l'Afrique** : Menaibuc: Paris, 2005.
17. ETOUNGA MANGUELE. **L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?**. Ivry: Editions du Sud, 1993.
18. FRANTZ, FANON. **Les damnés de la terre**. Paris: La Découverte, 2002.
19. FOUCAULT, Michel. **Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966.
20. FROBENIUS, Leo. **Le Destin des civilisations**. Paris: Gallimard, 1940.
21. FROBENIUS, Leo. **Histoire de la civilisation africaine**. Paris: Gallimard, 1952.
22. GOBINEAU, Arthur de, 1967. **Essai sur l'inégalité des races humaines**. Paris: Belfond, 1967.
23. GRIEGER, Paul. **La Caractérologie ethnique**. Paris: PUF, 1961.
24. HEBGA, Meinrad. **Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux**. Paris: L'Harmattan, 1998.
25. HAYEK, Friedrich August Von. **La Route de la servitude**. Paris: Quadrige/PUF, 1985.
26. HEGEL, G.W.F. **Leçons sur la philosophie de l'histoire**. Paris: J. Vrin, 1970.
27. HUME, David. **Essais moraux, politiques & littéraires**. Paris: Editions Alive, 1999.
28. HUNTINGTON, Samuel. **Le Choc des civilisations**. Paris: Odile Jacob, 1997.
29. JACOBY, Russel. **O fim da utopia. Política e cultura na era apatia**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record, 2001.
30. KANT, Emmanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**: São Paulo: Papirus, 1993

31. LEFEBVRE, Henri. **L'Idéologie structuraliste**, Paris: Anthropos, 1971/1975.
32. LYOTARD, Jean-François. **L'économie libidinale**. Paris: Editions de Minuit, 1974.
33. MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político**. Porto Alegre: Sulina, 1997.
34. MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998.
35. MAFFESOLI, Michel. **La part du diable. Précis de subversion postmoderne**. Paris : Flammarion, 2002a.
36. MAFFESOLI, Michel. **La Transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne**. Paris: La Table Ronde, 2002b.
37. MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Editora Zouk, 2003.
38. MBELE, Charles Romain. **Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité**. Paris : Karthala/Amsterdam, 2010.
39. MBEMBE, Achille. **De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique Contemporaine**. Paris: Karthala, 2000.
40. MONTESQUIEU. **Do Espírito das Leis, Livro XV, cap.1 (Os Pensadores)**. Tradução Fernando Henrique Cardoso. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
41. NEGRI, Antonio/HARDT Michael. **Empire**. Paris: Exils Editeur, 2000.
42. NKOLO FOE. **Entre negritude e pós-colonial: a sátira de Dakar ou a revanche ideológica do Ocidente**, in Codesria-Boletim, números 1&2, 2008, pp. 70-75.
43. OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade. Corpo e mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.
44. PIAGET, Jean. **Logique et connaissance**. Paris: La Pléiade, Ed. Gallimard, 1967.
45. NKRUMAH, Kwamé. **Le Consciencisme**. Paris: Présence Africaine, 1976.
46. SALA-MOLINS, Louis Sala-Molins. **L'Afrique aux Amériques : Le Code Noir espagnol**. Paris : PUF, 1992.
47. SENGHOR, Léopold Sédar. **Liberté I. Négritude et humanisme**. Paris: Seuil, 1964.
48. SENGHOR, Léopold Sédar,. **Liberté 3. Négritude et civilisation de l'Universel**, Paris: Seuil, 1977.
49. SPENGLER, Oswald. **L'homme et la technique**. Paris: Gallimard, 1958.
50. RORTY Richard. **L'Homme spéculaire**, trad. Thierry Marchaise. Paris: Seuil, 1990.
51. SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**. São Paulo : Cortez Editora, 2006.
52. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**, 7ª edição. São Paulo: Editora Cortez, 2010a.
53. SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010b.

54. SENGHOR, Léopold Sédar. **Liberté I. Négritude et humanisme.** Paris: Seuil, 1964.
55. SENGHOR, Léopold Sédar, Liberté 3. Négritude et civilisation de l'Universel. Paris, Seuil, 1977.
56. TEMPELS, Placide. **La Philosophie bantoue.** Paris: Présence Africaine, 1948.
57. TOWA, Marcien. **Léopold Sédar Senghor: Négritude ou Servitude ?** Yaoundé : CLE, 1971a
58. TOWA, Marcien, **Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle.** Yaoundé, Editions CLE, 1971b.
59. TOWA, Marcien. **Poésie de la Négritude. Approche structurale.** Sherbrook: Naaman, 1983.
60. VERMEIL, Edmond. **L'Allemagne contemporaine.** Paris: Aubier-Montaigne, 1952, T. 1, 1952.
61. VOLTAIRE. **Essai sur les moeurs et l'esprit des nations.** Paris: Garnier, 1963.

Artigo recebido em: 15/08/2011

Aprovado em: 20/09/2011

PENSAR DEUS EM ÁFRICA: UM PROBLEMA DE CONCEITOS E MUDANÇAS

TO THINK GOD IN AFRICA: A PROBLEM OF CONCEPTS AND CHANGES

João Ferreira Dias⁸⁶

Resumo

O presente artigo propõe-se analisar o problema de 'Deus' nas religiões africanas, procurando inscrever o debate no longo discurso acerca do *ser-supremo* como realidade incontornável e como conceito operatório de análise do religioso. O debate em torno da originalidade do conceito fez escola e, mesmo reconhecendo-se a presença de 'Deus' na contemporaneidade africana, não se poderá negar o processo histórico adjacente à sua afirmação.

Palavras-chave: Deus, Ser-Supremo, Imaginário Religioso, Modelos Africanos

Abstract

This article stresses the idea of 'God' among African religions, aiming to insert the debate around it in the long speech concerning the *supreme-being* as unavoidable reality and as operative concept in the analyze of the religious. The long debate concerning the originality of the concept of 'God' among the African peoples is scholarly recognized and even knowing that 'God' is largely present across the continent is not possible to denied the historical process that took place in the statement of 'Him'.

Keywords: God, Supreme-Being, Religious Thought, African Models

“Deus criou o homem à sua imagem.

Isso provavelmente significa:

o homem criou Deus à sua própria imagem”.

- Georg Lichtenberg

1. O levantar de um problema

A tradição judaico-cristã fundadora da civilização ocidental, com as suas categorias de base gregas e com o seu modelo de pensamento sobre o sagrado de formulação católica, esteve naturalmente associada à fundação das ciências sociais no século XIX. Max Weber ou Émile Durkheim não estavam livres do seu *background* cultural europeu. O mesmo é passível de ser dito acerca dos observadores, comerciantes e missionários que visitavam África e sobre os ritos e crenças religiosas produziam fontes para a análise histórica. Se nesses textos não se refletia uma preocupação acerca dos problemas das traduções dos conceitos ou das interpretações teológicas feitas acerca das estruturas nativas, rapidamente

⁸⁶ Mestrando em História e Cultura das Religiões na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Autor do livro “Candomblé em Português”. Vice-Presidente da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá.

os trabalhos antropológicos e históricos inauguraram o debate em torno da ideia de ‘Deus’ entre os africanos, um problema cuja centralidade não se esgota.

O problema dos conceitos operatórios é por demais importante, espelhando tanto a realidade observada como a identidade cultural do observador. Bernardi alertou para o problema da aplicabilidade dos conceitos, com clareza:

“...pôr-nos em guarda quanto ao uso não adequando de termos e vocábulos, como sobrenatural, religião, deus, etc., cujo valor na nossa cultura ocidental, devido ao peso histórico que encerram, se tornou bastante complexo e equívoco (no sentido de não unívoco) para os tornar dificilmente aplicáveis, sem qualificação e explicação, à realidade etnêmica das culturas não ocidentais.”⁸⁷

Naturalmente que despirmo-nos dos conceitos operatórios que trazemos origina um trastorno fundamental: como que conceitos operar? Perante isto, resta-nos operar com eles tendo sempre presente que os mesmos podem não traduzir a realidade observada na sua plenitude. Os problemas da tradução continuam vigentes.

Na abordagem à ideia de ‘Deus’ o problema dos conceitos, da tradução e do olhar do observador, revela-se particularmente importante. Ernest Benz explicitou o problema do uso do conceito de ‘Deus’ (amplamente diferente do conceito de *ser-supremo*) para as religiões não-cristãs, sabendo que na matriz judaico-cristã lidamos com ‘Deus’ em “tu”, i.e., com uma imagem personalística e paternal do *ser-supremo*, referindo: “Our Western Christian thinking is qualified in its deepest philosophical and methodological ideias by a personalistic idea of God”⁸⁸. Isto é particularmente importante porquanto reflete que as categorias ocidentais permanecem na observação do objeto. Ao passo que o conceito de *ser-supremo* compreende uma imagem que permite uma maior leitura de substância e de semântica, a ideia de ‘Deus’ comporta a narrativa de pessoa, i.e., de ser em “tu”. ‘Deus’ é pessoa, é homem, é velho, é sábio.

Na dialética entre *ser-supremo* e ‘Deus’, Pettazzoni coloca em confronto as culturas tradicionais (“primitivas” no dizer da época) e a ideia de ‘Deus’ na tradição judaica de *Yahweh*. Claro que o trabalho de Pettazzoni é um clássico dos estudos das religiões, e os conceitos operatórios à época refletiam muito da sua cosmovisão e, acima de tudo, refletiam um «eurocentrismo metodológico». Pettazzoni foi um grande operador do conceito de *deus otiosus*, identidade que tende a atribuir aos *seres-supremos* das culturas

⁸⁷ BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988, p. 386.

⁸⁸ BENZ, Ernest. On Understanding Non-Christian Religious. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959, p. 120.

tradicionais em contraste com a onnipresença e permanente atividade de *Yahweh*. Mas a mais-valia da obra de Pettazzoni não está na dialética entre *Yahweh* e os *seres-supremos* tradicionais, nem tão-pouco na afirmação de *Yahweh* como modelo paradigmático de criador, mantenedor e punidor, i.e., de ‘Deus’ em permanente relação com os homens, está pois, na consciência mais ou menos evidente de que o conceito de *ser-supremo* não é uma realidade estática nem tão-pouco unívoca: “Not all Supreme Beings are Celestial Beings”⁸⁹, apontando para a dicotomia entre Pai-Céu e Mãe-Terra.

2. Deus na África Ocidental

A afirmação inequívoca de que os povos africanos têm um *ser-supremo* é dramática e complexa. A própria tradição escolar não é unânime quanto à centralidade do conceito entre as práticas rituais africanas, nem quanto à natividade do conceito. Apesar das muitas dúvidas, não é parca a tradição da fixação de ‘Deus’ entre os povos, por exemplo, da África Ocidental: “Most West African religions have a high god”⁹⁰. Claro que esta afirmação é particularmente controversa e passível de múltiplas leituras. Observando com atenção, a ideia de *high god* compreende a) que existem inúmeros deuses e que de entre eles um está hierarquicamente acima, b) que a sua natureza não se distingue dos demais a não ser pela supremacia. Por outras palavras, isto diz muito mais do que aquilo que *a priori* parecia dizer. Pelo menos é aceitável afirmar que ao nível da essência esse ‘Deus’ não se diferencia dos deuses tradicionais a não ser pela semântica trazida por um novo imaginário, i.e., ele é ‘Deus’ porque é mais deus que os deuses.

Mas o problema fulcral não são os seus atributos mas antes a sua centralidade na prática religiosa africana e no pensamento tradicional. Até mesmo o próprio O’Connell é perentório em afirmar: “But in spite of these attributes the high god is not usually directly worshipped; he has no priests and no shrines are dedicated to him”⁹¹. Claro que o autor observa o fenómeno da perspectiva de *deus otiosus*, em voga à época, e não como uma expressão da construção teológica de um ‘Deus’ “forasteiro” a partir de ferramentas nativas. Ademais, a própria expressão deste *ser-supremo* como “ele” evidencia a construção personalística do sujeito ‘Deus’.

⁸⁹ PETTAZZONI, Raffaele. The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959, p. 64.

⁹⁰ O’CONNELL, James. “The Withdrawal of the High God in West African Religion: an essay in interpretation”. *Man*, Vol.62, pp.67-69.

⁹¹ O’CONNELL, James. “The Withdrawal of the High God in West African Religion: an essay in interpretation”. *Man*, Vol.62, pp.67-69.

O problema da análise de ‘Deus’ em África parece começar pela própria tradição da afirmação interna da sua longa existência, como um conceito intrínseco aos africanos ainda antes da chegada do Islão e dos missionários cristãos. Contudo, esta situação reflete melhor o contexto histórico da sua afirmação do que a realidade da dimensão religiosa africana. A roupagem teológica helénica vestida aos deuses africanos que reconfigurou o tratamento dos *ancient gods*, serviu melhor a defesa das tradições perante a opressão missionária do que permitiu observar a natureza do pensamento africano sobre o sagrado⁹². Na realidade, sabemos que o pensamento africano tradicional não se definia em termos de categorias de tradição grega, sendo portanto trabalho inglório e de erros de tradução procurar enquadrar um pensamento estruturalista à experiência mística selvagem africana. Ademais, o pensamento africano ocidental (que para aqui é o que importa observar) está marcado pelas “coisas boas da vida”, pela experiência satisfatória da existência no plano terreno. Trata-se pois de um pensamento voltado para o imediato, para as trocas simbólicas para a obtenção de sucesso e prosperidade. São, na verdade, sociedades marcadas pelo materialismo, não entendido da perspectiva cristã como apego às coisas mundanas, mas antes como resultado da bondade dos deuses e ancestrais – uma vida plena e próspera é uma vida abençoada.

No que se refere à centralidade de ‘Deus’, que importa observar a fim de se compreender o alcance da sua ressonância ritual e teológica, Greene coloca uma questão importante: “Why is it that in some instances the Supreme God was defined as a remote deity uninvolved directly with the daily affairs of the world, and in others, this God was worshipped according to the forms used to interact with lesser gods?”⁹³. A resposta não parece difícil de encontrar, todavia. As duas formas de ver ‘Deus’ em África: retirado após a criação ou cultuado por intermediários; compreende duas teorias distintas, a de *deus otiosus* e a *mediúnica*. À primeira vimos, corresponde a ideia de que após a criação ‘Deus’ se terá retirado para o seu lugar de repouso (tendencialmente visto como o firmamento), não interferindo nos afazeres do mundo, deixado tal ao encargo de deuses menores. Relativamente à teoria mediúnica, esta pressupõe que o culto aos deuses, ancestrais e espíritos é, em última análise, um culto a ‘Deus’, expresso nos intermediários devido à distância existente entre o plano terreno dos humanos e o *ser-supremo*. Como explica Justin Ukpong:

The propounders of the mediumistic theory hold that even though Africans do not offer sacrifice directly to God or do so only occasionally, all the sacrifices offered to the lesser gods, the spirits and the ancestors are offered ultimately to

⁹² GREENE, Sandra. “Religion, History and the Supreme Gods of Africa: A Contribution to the Debate”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.26, Fasc.2 (May, 1996), pp.122-138.

⁹³ GREENE, Sandra. “Religion, History and the Supreme Gods of Africa: A Contribution to the Debate”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.26, Fasc.2 (May, 1996), pp.122-138.

God. These beings are therefore intermediaries between God and man – through them man sacrifices to God.⁹⁴

Um olhar minimamente treinado compreenderá que tanto a teoria de *deus otiosus* quanto a teoria *mediúnica* contêm conceitos de tradição bíblica. Há algo do ‘Deus’ do Antigo Testamento na imagem de criador retirado e de imaginário cristão em ‘Deus’ aproximado por intermediários: arcanjos, anjos, santos, etc. O pensamento filosófico-teológico necessário para conceber uma imagem de ‘Deus’ que se retira conscientemente da relação com os homens e de um ‘Deus’ que na sua plenitude é tão distante que o homem necessita de intermediários para lhe chegar, não se coaduna com o pensamento africano, onde a *praxis* supera a formulação concetual. A própria ideia de distância face a ‘Deus’ comporta pressupostos escatológicos, i.e., compreende todo um imaginário religioso assente no “além”, na “vida para além da morte” como realidade última e ideal, que também ele não encontra concordância com o pensamento da África ocidental. Mais uma vez lidamos com o problema dos conceitos operatórios do pensamento ocidental aplicados a um modelo civilizacional distinto. A linguagem religiosa permite conceber estruturas do divino, narrativas (mitos) e interdependências do homem face ao sagrado. Mas a linguagem simbólica não é universal e aí não é operatória na observação da totalidade do fenómeno religioso, mesmo sendo possível reconhecer a existência de «universais religiosos»:

Embora diverso, o significado simbólico não é arbitrário; corresponde coerentemente à estrutura dinâmica duma cultura e ao sistema de pensamento que a distingue; para o pigmeu, a floresta tem um valor simbólico de plenitude, de vida e de ordem; para um italiano, exprime o sentido de desordem, de perigo, de extravio.⁹⁵

Este é um excelente exemplo de que os *símbolos* religiosos refletem a identidade do sujeito cultural e não a universalidade do humano, ou seja, os símbolos são somente operatórios na medida em que são capazes de traduzir o objeto. Nesse sentido, a observação do conceito de ‘Deus’ em diferentes culturas correspondeu, na História das Religiões, à colagem de um modelo concetual de tradição judaica-descendente a universos culturais assimétricos. Não se trata apenas da conceção personalística de ‘Deus’, observadas as demais divindades – como os *Òrìṣàs* dos *yorùbás* – compreendemos que também elas são concebidas como arquétipos humanos, trata-se sim, e aí reside o ponto fulcral, do

⁹⁴ UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.

⁹⁵ BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988, p. 388.

reposicionamento de um modelo cultural (monoteísmo) no interior de sociedades cujo discurso religioso poderá não conter essa ideia tão claramente.

O problema dos conceitos operatórios ocidentais, de matriz grega, aplicados ao pensamento africano prende-se, precisamente, com a sua *aplicabilidade*, i.e., com a dificuldade de operar com imagens abstratas sobre um pensamento prático.

Apesar da importância para o debate do artigo de Ukpong, nele também se espelha o problema dos conceitos e sua *operatividade*. Quando o autor afirma “Africans generally believe in the presence of God’s creative power in all beings including trees and even stones”⁹⁶, talvez importe notar que está patente uma tendência monoteísta no seu trabalho. Num artigo que trata o problema de ‘Deus’ Ukpong não deveria ter assumido a universalidade do conceito, reconhecendo que a inequívoca existência de ‘Deus’ resultará mais do devir histórico do que das condições naturais e nativas de formulação teológica. Dessa forma, melhor seria afirmar que o sagrado (e não ‘Deus’) se expressa na plenitude da existência. A opção pelo conceito de ‘sagrado’ permite-nos articular melhor a multiplicidade traduzida nas semânticas locais das divindades e no posterior ‘politeísmo em articulação’, i.e., politeísmo que se manifesta não num panteão (como longamente foi concebido) mas num “enredo” de divindades em permanente negociação, articulação e dialética.

2.1. Caráter mutável da religião

As religiões são mutáveis. Nenhuma religião subsiste sem operar mudanças em resposta a estímulos que são muitas vezes exteriores. Os encontros religiosos entre povos locais e os encontros das tradições autóctones com o Islão e o Cristianismo imprimiram mudanças significativas nas concepções religiosas da África ocidental. Essa mudança está refletida não apenas na ideia de *ser-supremo* mas também nas relações deste com as divindades do velho universo religioso. Enquanto Ukpong defende que os ancestrais e os deuses substituíram o *ser-supremo*: “Being thus in the sky (a symbol of passivity and transcendence) the Supreme Being is in cult substituted for by other religious forms – the divinities and ancestors who are more dynamic, active and easily accessible”⁹⁷, propomos uma leitura diferente do fenómeno. A proposta de Ukpong pressupõe a existência autóctone do conceito de *ser-supremo*, nem levando em conta que as religiões africanas se formam em mudança. No caso das religiões da África Ocidental e em particular do Golfo

⁹⁶ UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.

⁹⁷ UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.

do Benim, as dinâmicas de transformação religiosa acompanham as mutações históricas e políticas. A expansão de *Ọ̀yọ́* promoveu o encontro entre povos proto-*yorùbás*, tecendo o início das teias de relações entre divindades. A expansão do Islão e as missões cristãs, que foram acompanhadas pela afirmação do sistema religioso de *Ifá*, imprimiram as derradeiras mudanças, através da afirmação de *Olódùmarè/ Ọ̀lòòrín* como *ser-supremo* entre os *yorùbás*. Nesse sentido, propomos a ideia de que o processo se deu inversamente ao apresentado por Ukpong, defendendo que os cultos aos ancestrais e às divindades tradicionais, no caso *yorùbá* os *Òrìṣà*s, representam o velho sistema religioso, no qual cada divindade era o destino último do culto, o *ser-supremo* para o seu povo e que foram os encontros religiosos que imprimiram a mudança até à afirmação do modelo religioso assente na figura de *Olódùmarè*, ‘Deus’ entre os *yorùbás*, tradição que teve em Idowu⁹⁸ um grande propulsor na década de 1960.

A questão das transformações religiosas típicas ocorridas na África Ocidental, está bem expresso no artigo de Ilésanmí, no qual o autor nos oferece a perspetiva do culto aos *Òrìṣà*s como um culto de *ser-supremo* numa perspetiva tradicional, ao passo que a figura de *Olódùmarè*, o *ser-supremo*, deriva das reformulações geradas pela “age of confusion”⁹⁹, de que o sistema de *Ifá* parece ter brotado. Cite-se o autor:

The local practitioners of Yorùbá religion have always treated their òrìṣàs as independent deified heroes and heroines or, in some cases, as nature gods (reification), who are approached as the final point of worship with no reference to a supreme deity. Ọ̀ṣun worshippers in Olúpònnà, Ọ̀ṣogbo and Ìpòndá, see their deity as the only point of reference, and not as an intermediary or mediatrix between them and another superior being. (...)Olódùmarè is probably the Supreme Deity of the Yorùbá only in the context of Ifá system which creates the idea and propagates it among advocates of several other òrìṣà who do not have the philosophical mind of the Ifá system. That the Yorùbá in general worship Òrìṣà and not Olódùmarè (...) There is no objection to Ifá marrying all òrìṣà systems but, in doing this, it has created a myth of origin and a cosmology that can incorporate the other systems.¹⁰⁰

Vale a pena referir o caso de Mawu. Gaba, recorrendo aos trabalhos de Parrinder, encontra paralelismos entre os *anjɔ*, os *fons* do Dahomé e os *yorùbás* da Nigéria, o que não deve ser tomado como estranho porquanto o império *Yorùbá*, no seu apogeu, expandia-se da Nigéria ao Togo, Benim e Gana. Sobre a expressão “Mawu Segbo Lisa”, Gaba escreve o seguinte:

⁹⁸ IDOWU, Bọlaji. *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*. London, Longmans, 1962.

⁹⁹ PEEL, JDY. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2000.

¹⁰⁰ ILÉSANMÍ, Thomas Mákánjúólá. “The Traditional Theologians and the Praticice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland”, *Journal of Religion in Africa*, Vol.21, Fasc.3 (Aug.,1991), pp.216-226.

In all probability Segbo and Lisa are not original Añlɔ words, but acquired during the westward journey of the Añlɔ people to their present home. In the Fon language Se is soul and gbo great or big. Segbo in Fon means the big or great Soul and the Añlɔ people use it essentially to connote the idea of Great Destiny or Great Determiner of destiny. (...) Doubtless Sogbo is Fon but may originally refer to the thunder god So. Probably careless pronunciation of Segbo over years away from its original home and the practice of the more organized cult of So in Añlɔland.¹⁰¹

Felizmente Gaba notou a não natividade teológica e linguística contida na imagem do *ser-supremo* dos añlɔ, ligando aos *fons* do Dahomé a origem dos termos hoje usados pelos añlɔ do Gana. Ora, se *Segbo* tenderá a vir de *Sogbo* por corruptela linguística, *Sogbo* advém, sem a menor dúvida, de *Şòngó* (ou *Şàngó*), o ancestral divinizado *yorùbá* associado ao trovão e à realeza de *Ọ̀yó*, cujo papel de legitimador do Império *Ọ̀yó-Yorùbá* proporcionou que o seu culto fosse sendo progressivamente exportado para diferentes pontos do território à medida que o império ia vendo as suas fronteiras alargadas. Ao mesmo tempo, *Mawu*, divindade feminina dos *fons*, aparece como pai criador dos añlɔ, o que mais uma vez revela o caráter transformador da religiosidade africana na África Ocidental. *Mawu*, que aliás, parece advir do *yorùbá Yemowo*, divindade feminina da terra que forma casal com *Òrìṣànlá* na conceção teológica de *Ilé-Iṣẹ̀*¹⁰². Segundo, o termo contém outro percurso histórico dentro de si mesmo que, tal como acontece com a palavra *Sogbo*, atravessa três identidades culturais, desde os *yorùbás* aos añlɔ. Parece não haver dúvida, pelo menos assim é afirmado consensualmente, que o termo *Lisa* advém de *Olisa* que advirá de *Òrìṣà*, porquanto a passagem do *yorùbá* para o *fon* o r se transforma em l, como bem nota Gaba. Ademais, sabemos que o termo *Òrìṣà* designava na sua origem apenas a divindade dos *ìgbós* nativos de *Ilé-Iṣẹ̀ – Ọ̀bà-Ìgbó* ou *Òrìṣà-Ìgbó*, ou seja, *Òrìṣànlá-Ọ̀batálá*. Portanto, seguindo o raciocínio, em *Mawu* dos añlɔ temos reunida a formulação teológica não apenas de uma mas de três divindades oriundas do território *yorùbá*: *Şòngó-Sogbo*, *Yemowo-Mawu* e *Lisa-Òrìṣànlá*.

Tudo isto é por demais importante quando pretendemos aferir a dimensão religiosa do *ser-supremo* entre os povos africanos. Tomar consciência das dinâmicas de alteração do sagrado ao sabor dos ritmos civilizacionais confere ao estudo uma postura de ‘dúvida metódica’. Compreende-se da experiência e das leituras possíveis que o pensamento sobre o divino é menos filosófico do que prático. Isto confere ao divino um caráter de ‘utilidade’, i.e., o divino está em estrita ligação com o humano, havendo entre ambos uma troca simbólica de favores, porquanto os oferecem dádivas vendendo-as e os humanos suplicam-

¹⁰¹ GABA, C.R., “The Idea of a Supreme Being among the Añlɔ People of Ghana”. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 2, Fasc. 1 (1969), pp. 64-79.

¹⁰² VERGER, Pierre. *Orixás*. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

nas comprando-as. Nesta economia em que as dádivas são um produto, as oferendas são a moeda de troca.

2.1.1. O Fator Islâmico

O Islão jogou também um papel definitivo na construção do conceito de *ser-supremo* entre os povos da África Ocidental, particularmente entre os yorúbás. Como refere Parrinder:

The coastal kingdom of the Yoruba was broken in 1830, and when finally the British established their rule over both Yoruba and Fulani from 1890 they recognized the status quo, so that the northern Yoruba regions are still counted as part of Northern Nigeria and their rulers are Muslim. This helps partly to explain the strong influence of Islam among the Yoruba.¹⁰³

Naturalmente que este encontro religioso entre Islão e *Èsìn Ìbílẹ̀*, religião tradicional, não se processa de forma unidirecional. Diferentes contextos geográficos conferem diferentes graus de penetração do islamismo. Como refere Parrinder: “Polytheistic systems are particularly strong in Nigeria and Dahomey, and in the latter country the cults have been so tightly organized that neither Islam nor Christianity has made much progress against them”¹⁰⁴. Em contrapartida, “When Muslim preaching intervenes, the belief in a supreme God will be strengthened; this can be seen among the Nupe and Yoruba. The cults of the gods often have their own priests, who will be displaced by Islam, and with whom therefore there is conflict”¹⁰⁵.

Todavia, há que fazer uma distinção entre o papel do Islão e o papel do Cristianismo. Não restam dúvidas de que o primeiro exerce um papel mais determinante entre os *yorúbás* do que o Cristianismo, papel reconhecido tanto entre os variados estudiosos da religião e da sociedade dos *yorúbás*, quanto pelos próprios agentes culturais. No seu incontornável artigo “Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá”, Lorand Matory cita um provérbio *yorùbá* para explicitar a anterioridade da convivência do islamismo com as crenças tradicionais:

Ayé la bá’Fá

Ayé la bá’Màle

Òsán gangan ni ‘Gbàgbó wọlé dé.

¹⁰³ PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp.130-141.

¹⁰⁴ PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp.130-141.

¹⁰⁵ PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp.130-141.

Ifá (the ranking divination priesthood) is as old as life

Islam is as old as life

*It was at noon day that Christianity came in.*¹⁰⁶

De acordo com Matory clérigos islâmicos de ascendência não-yorùbá – possivelmente *Hausa* ou *Nupe* – estariam presentes em *Ìgbòho*, a antiga capital de *Òyó*, desde pelo menos a última década do século XVI, embora o autor refira que a conversão ao islamismo terá tido lugar nunca antes de 1775. Mas conversão e convivência são fronteiras difíceis de definir no que trata à África Ocidental. Mesmo que os primeiros islâmicos tenham sido clérigos em missão, a marcha da história *yorùbá* fez questão de misturar as fronteiras que haviam sido antagonistas. Não é por acaso que Matory considera que o Islão “has helped to constitute modern *è̀s̀ǹ ibílè̀*”¹⁰⁷.

2.1.2. O fator cristão na experiência Ogboni

No contexto da cristianização interna do território Yorùbá, vale a pena referenciar o caso da *Egbé Ògbóni* (Sociedade *Ogboni*) e a sua reestruturação em “Fraternidade *Ogboni* Reformada”. A Sociedade *Ogboni* é tradicionalmente considerada uma sociedade secreta dedicado ao culto da Terra(-Mãe), *Onîlè*. Tida como uma das mais importantes organizações, senão mesmo a mais importante, *yorùbás*, a *Egbé Ògbóni* concentra a sua atuação no zelo da justiça, do alto valor da ética societal e da verdade. Funcionava, também, como poder judicial e conselho do rei, sendo chamada em determinados lugares de *Ò̀s̀ù̀gbó*, como em *Ìjèbú* e *Abéòkúta*. De Almeida escreve “Antigamente era a sociedade *Osugbo* que dirigia a cidade de *Abéokuta*. Dela se originou a sociedade *Ogboni*”¹⁰⁸. A cristianização dos *yorùbás* colocou-os perante um dilema fundamental: a nova ordem religiosa e os velhos costumes que conferiam o sentido de *communitas* de que a Sociedade *Ogboni* era paradigma. Perante esta situação e porque a evangelização pressupunha uma reconfiguração do imaginário a partir de dentro, o Reverendo *yorùbá* T. A. J. Ogunbiyi (que pelo nome se entende originário de uma família ligada ao culto do *Òrìṣà Ògún*) criou em 1914 a “Sociedade *Ogboni* Cristã”. Sobre ela diz Parrinder:

The Bible was to be used in the society, as one of the chief emblems, and the name of Christ substituted for that of the pagan ‘owner of the house’. Objectionable practices were to be removed. Although it could not hope to

¹⁰⁶ MATORY, J. Lorand. “Islam and the Religions of Spirit Possession among the *Òyó*-Yorùbá”, *American Ethnologist*, Vol.21, No.3 (Aug.,1994), pp.495-515.

¹⁰⁷ MATORY, J. Lorand. “Islam and the Religions of Spirit Possession among the *Òyó*-Yorùbá”, *American Ethnologist*, Vol.21, No.3 (Aug.,1994), pp.495-515.

¹⁰⁸ ALMEIDA, Maria Inez Couto de. *Cultura Iorubá (...)*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2002.

replace the council of the elders, yet it was hoped that the Christian society would give social status to Christian leaders, in a way in keeping with the traditions of the country.¹⁰⁹

Parrinder revela-nos um processo engenhoso por parte do Rev. Ogunbiyi que conhecendo as tradições locais opera no seio destas de forma a motivar as transformações sociais e cosmogónicas. Ao introduzir a Bíblia e sincretizar Jesus com *Onîlé*, Ogunbiyi pôs em marcha a tecelagem de imaginários, operando uma bricolagem de ideias ao mesmo tempo que permitia que os *yorùbás* cristianizados se sentissem ainda parte da Sociedade *Ogboni*, enquanto ela própria ia sendo empurrada para fora das fronteiras da Religião Tradicional para se posicionar como fraternidade cristã. Devido a pressões dos poderes cristãos, a *Christian Ogboni Society* tornou-se na *Reformed Ogboni Fraternity*, perdendo a sua identidade exclusivista cristã e, a partir de 1943, quase trinta anos depois da sua fundação, passou a congregar muçulmanos e outros crentes monoteístas.

2.2. *Os deuses vendem quando dão: a questão do sacrifício*

Observamos na teoria mediúnica que é proposta uma relação entre o humano e ‘Deus’ através de veículos de mensagens que seriam as divindades e os ancestrais. Compreendemos, contudo, que essa teoria comporta mais problemas conceituais do que resolve a posição de ‘Deus’ no pensamento tradicional africano. Sabendo que o modelo religioso tradicional se alicerça na prática sacrificial como valor simbólico de troca, ao mesmo tempo que expressa a interdependência entre o homem e a divindade. Nesse sentido, se ‘Deus’ não é alvo de oferendas e sacrifícios diretamente é passível de assumir que no pensamento tradicional africano ‘Deus’ (enquanto imagem de supremo, onnipresente, celestial, pai, etc., de tradição judaico-cristã-islâmica) é um conceito desconhecido, surgido dos encontros religiosos com o Cristianismo e Islão¹¹⁰.

Os inúmeros registos e trabalhos clássicos dão-nos uma visão dupla do fenómeno: ao mesmo tempo que inscrevem a realidade observada nos conceitos operatórios dos observadores, permitem contudo assumir que a ideia de sacrifício intermediado ganhava algum terreno entre os africanos. Todavia, o problema coloca-se: de que africanos estamos a falar? Tradicionalistas ou convertidos às religiões universais? Talvez mesmo nem a leitura atenta das fontes históricas nos permita dar uma resposta final coerente.

Os estudos clássicos de Evans-Pritchard sobre os *nuer* contribuíram decisivamente para a divulgação da teoria mediúnica do sacrifício. Segundo este, sempre que os *nuer*

¹⁰⁹ PARRINDER, Geoffrey. *Religion in an African city*, London: Oxford University Press, 1953, 178 *apud* COMSTOCK, Gary Lynn. “The Yoruba and Religious Change”, *Journal of Religion in Africa*, Vol.10, Fasc.1 (1979), pp.1-12.

¹¹⁰ PEEL, JDY. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2000 e HALLGREN, Roland. *The Good Things of Life*. Lund: Plus Ultra, 1991.

procedem a sacrifícios ou rezas, aos espíritos eles estão a rezar ou sacrificar a 'Deus', os espíritos ou deuses-menores são meros fragmentos, representações de 'Deus' ou até mesmo hipóstases. Mas sejam quais forem os autores e os povos observados, os problemas dos conceitos mantêm-se. Até que ponto é possível estruturar de forma clara as fronteiras do *ser-supremo*, das divindades, dos ancestrais, ou definir com clareza o papel jogado por cada um destes símbolos religiosos no todo do sistema religioso de um povo? Estamos em crer que o problema é resolvido na operatividade dos conceitos aplicados à observação do objeto e, por outro lado, na consciência e na observação do papel jogado pelo devir histórico. Referenciando Ikenga-Metuh, "...the whole system looks different from different standpoints"¹¹¹, o que significa que não podemos observar a *ethos* religioso africano como uma realidade unidimensional, nem tão-pouco retirar conclusões que fixam perspectivas de análise, i.e., os conceitos são operatórios diante do microcosmos de análise. De uma perspectiva cristianizada e islamizada, as diferentes divindades são fragmentos populares de um 'Deus' único e absoluto. Da perspectiva do sistema de *Ifá*, os vários *Òrìṣàs* são intermediários, profundamente hierarquizados, entre os homens e *Olódùmarè*. Da perspectiva do culto aos *Òrìṣàs*, estes são eles mesmos o *ser-supremo* para os seus devotos, sendo que 'Deus' pertence ao universo das formulações das religiões universais.

3. Um apanhado das observações

Não restam dúvidas que o problema de 'Deus' nas culturas tradicionais, entre elas as africanas, aparece explicitado claramente, quer nos trabalhos dos viajantes, comerciantes e missionários, quer nos estudos antropológicos iniciais, quer nas reflexões científicas das variadas ciências sociais. A questão é complexa, tanto quanto foi alimentada diferentemente ao longo do trajeto das ciências do *ethos* humano. Olhares *naïf* produziram uma escola de colagem concetual que acompanhou longamente o método de racismo biológico aplicado ao devir das sociedades, que deveriam ser lidas como unidirecionais, do animismo primitivo até ao monoteísmo complexo tipificado no cristianismo. Esse modelo teológico configurou-se na teoria de Pettazzoni de *deus otiosus*, amplamente difundida por Mircea Eliade. Nela 'Deus' é entendido como um ser que após a criação se retirou e deixou o governo do mundo aos deuses menores, visto na análise clássica como 'ídolos'. Em contraponto, a *teoria mediúnica* compreende a formulação de 'Deus' em conselho, i.e., de 'Deus' aproximado pelos seus ministros. No referente ao problema do sacrifício, a observação simples da imagem inequívoca de 'Deus' resulta na conclusão de que os

¹¹¹ IKENGA-METUH, Emefie. "Religious Concepts in West African Cosmogonies: A Problem of Interpretation". *Journal of Religion in Africa*, Vol.13, Fasc. 1 (1982), pp.11-24.

sacrifícios, oferendas e preces oferecidos aos diferentes deuses (no caso *yorùbá*, os *Òrìṣà*) são, em última análise, destinados a ‘Deus’.

Todavia, estas concepções em torno da figura cimeira de ‘Deus’ compreendem não apenas o problema dos conceitos operatórios e da dificuldade de fazer caber um *background* cultural de tradição judaico-cristã ocidental em universos de matriz sem partilhas de linguagem e símbolos, mas também reflete ainda um problema diferente, que é a compreensão da mutação religiosa. As tradições inventam-se e reinventam-se, isto significa que fatores externos imprimem a mudança. No caso da África Ocidental, os múltiplos encontros religiosos fomentaram transformações profundas ao nível teológico. A presença do Islão e mais tarde do Cristianismo recodificou o pensamento religioso, emprestando conceitos novos como *ser-supremo*, vida após a morte, salvação, etc., que reposicionaram o pensamento africano e estão na base do sistema de *Ifá*. Não restam dúvidas que observar as religiões é indissociável de conhecer a história dos seus povos, as suas transformações e as implicações dos novos conceitos na recodificação da identidade. O conceito de ‘Deus’ é, inegavelmente, o conceito onde se operam as principais transformações e onde as teorias, contrapontos e debates mais se centram. A justificativa encontra-se na centralidade do conceito na sociedade ocidental, palco da formação das ciências sociais. Ao mesmo tempo hoje parece haver uma consciência de que a centralidade de ‘Deus’ nas religiões da África Ocidental advém mais de impulsos externos do que de uma conscientização ou construção teológica nativa.

Referências

1. ALMEIDA, Maria Inez Couto de. *Cultura Iorubá (...)*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2002.
2. BENZ, Ernest. On Understanding Non-Christian Religious. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959.
3. BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988, p. 388.
4. GABA, C.R., “The Idea of a Supreme Being among the AnjŃ People of Ghana”. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 2, Fasc. 1 (1969), pp. 64-79.
5. GREENE, Sandra. “Religion, History and the Supreme Gods of Africa: A Contribution to the Debate”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.26, Fasc.2 (May, 1996), pp.122-138.
6. IDOWU, Bọlaji. *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*. London, Longmans, 1962.
7. IKENGA-METUH, Emefie. “Religious Concepts in West African Cosmogonies: A Problem of Interpretation”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.13, Fasc. 1 (1982), pp.11-24.

8. ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúólá. “The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland”, *Journal of Religion in Africa*, Vol.21, Fasc.3 (Aug.,1991), pp. 216-226.
9. MATORY, J. Lorand. “Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá”, *American Ethnologist*, Vol.21, No.3 (Aug. 1994), pp. 495-515.
10. O’CONNELL, James. “The Withdrawal of the High God in West African Religion: an essay in interpretation”. *Man*, Vol.62, pp. 67-69.
11. PEEL, JDY. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2000.
12. PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp. 130-141.
13. PETTAZZONI, Raffaele. The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959.
14. UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.
15. VERGER, Pierre. *Orixás*. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

Artigo recebido em: 27/05/2011

Aprovado em: 03/12/2011

METRÓPOLE, COLÔNIA E SUAS RELAÇÕES EXPLOSIVAS: DA REVOLUÇÃO DOS CRAVOS EM PORTUGAL À INDEPENDÊNCIA DE ANGOLA EM ZERO HORA E CORREIO DO POVO

METROPOLIS, COLONY AND EXPLOSIVE RELATIONS: CARNATION'S REVOLUTION IN PORTUGAL AND ANGOLA'S INDEPENDENCE IN ZERO HORA AND CORREIO DO POVO

Mauro Luiz Barbosa Marques¹¹²

Resumo: Este artigo analisa a conjuntura do pós Segunda Guerra e todo contexto que relacionou a Revolução Portuguesa de 1974 com a independência de Angola no ano seguinte. Este cenário tornou os acontecimentos metropolitanos intrinsecamente vinculados à conjuntura colonial e à guerra ali desenvolvida. Para isso, ao lado da bibliografia sobre o tema, serão utilizados e comparados os conteúdos de Zero Hora e Correio do Povo, principais jornais do Rio Grande do Sul (Brasil) na época, os quais cobriram com intensidade estes eventos.

Palavras-chave: Imprensa e História. Independência de Angola. Revolução Portuguesa. Independências africanas.

Abstract: This Article analyze the conjuncture after World War II and all context between Portuguese Revolution in 1974 and Angola's independence in the following year. This scenario linked the metropolitan events and the colonial conjuncture with the war developed there. For this goal, will be used bibliography about it and the content in Zero Hora and Correio do Povo, main newspapers at Rio Grande do Sul, Brazil, in that moment, when these periodic followed these events with intensity.

Keywords: Press and History. Angola's Independence. Portuguese Revolution. African's Independence.

Introdução

O contexto político internacional após a Segunda Guerra Mundial incidiu fortemente nas relações colonialistas na África e em outras partes do globo, especialmente a partir do momento em que as potências colonialistas europeias saíram fortemente abaladas deste conflito e por conseqüência, debilitadas no concerto do poder internacional.

Até o início do século XX, parecia impossível imaginar uma decadência dos países europeus. Autodenominados de potências, ampliaram sua influência cultural e política no mundo especialmente com o colonialismo. Na Conferência de Berlim¹¹³, em 1885, bastante unidos, tentaram dividir o mapa africano entre as sete potências que ali detinham algum

¹¹² Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor da rede pública na cidade de São Leopoldo. Este artigo é parte (adaptada e ampliada) da dissertação “*Entre ferro e fogo: os noticiários da imprensa sul rio-grandense sobre o governo Agostinho Neto em Angola (1975 – 1979)*”, que analisou o conteúdo da imprensa do Rio Grande do Sul quando cobriu a independência angolana e a consolidação deste Estado Nacional na década de 1970.

¹¹³ Conferência realizada pelas chamadas potências européias que acabou dividindo o mapa africano entre portugueses, espanhóis, belgas, ingleses, franceses, italianos e alemães criando diversas fronteiras que visavam à ocupação militar, política e econômica destes espaços (BRUNSCHWIG: 2004, p. 37 a 41).

tipo de ocupação ou ‘mérito’ imperialista. Foi a última centelha da energia expansionista (em que pese muito importante) dos europeus.

Mesmo as nações vencedoras na Segunda Guerra, foram fortemente abaladas e por conseqüência, o colonialismo por elas levado a cabo se esfumou. Foi o momento no qual surgiu os EUA como grande potência por ter saído da “II Guerra com extraordinário poderio econômico e político (...). Assumiram a posição de liderança do mundo capitalista” (LOPEZ: 1987, p. 120). Por outro lado, a URSS, em que pese ter enfrentado devastação devido à ocupação de seu território, viu seu poderio bélico se consolidar ao derrotar os alemães e ampliar seu leque de influência internacional a partir dos acordos de Yalta e Potsdam em 1945.

Estas potências surgidas após 1945 (EUA e URSS) polarizaram as lutas políticas no planeta entre as décadas de 1950 e 1980. Este fator foi importante e ativo nas independências africanas.¹¹⁴ EUA e URSS desenvolveram diversos confrontos indiretos em várias partes do globo, destacando-se os processos de descolonização africana, em especial os episódios das independências das possessões portuguesas.

Em Angola, caso estudado neste artigo, ocorreu um trauma violento, desde os anos 1960 e o início do processo de luta nacional pela independência. Ali, ao menos três exércitos guerrilheiros se enfrentaram armados pelos dois blocos da Guerra-Fria. Esta realidade angolana foi parte de todo processo de reação organizada africana, ao mesmo tempo em que os europeus, imersos nas tarefas de reconstrução nacional reduziam sua presença real nas áreas coloniais.

Segundo Iliffe, a ação africana se constituiu em uma “energia libertadora que destruiu o domínio europeu e o crescimento sem precedentes da população, de pouco mais de 200 milhões em 1950 para 600 milhões em 1990” (1995, p. 315).

Abriu-se um período intenso de rupturas coloniais a partir de 1960, quando a África reagiu, 60 anos depois da colcha de retalhos fabricada na Conferência de Berlim. Segundo Ferro, os lutadores pela independência na África perceberam que “os brancos e seus Estados podiam ser derrotados, total e vergonhosamente, e que as velhas potências se encontravam fracas demais (1996, p. 214).

¹¹⁴ Tanto EUA como a URSS apoiaram militar e politicamente os movimentos de libertação nacional, especialmente em Angola, mais um dos inúmeros *panos de fundo* na disputa de hegemonia entre ambos. O sistema de *acordo conflitivo* conhecido como **Guerra Fria** marcou praticamente todas as disputas políticas no mundo entre os anos 1945 e 1991. Nesse período, houve uma divisão de esferas de influências entre os dois blocos os quais apresentavam entre si, entre outras coisas, importantes diferenças econômicas e sociais na organização de seus países, a partir da dicotomia socialismo *versus* capitalismo (Ver HOBBSAWN, 2004).

Os EUA, ausente nas possessões africanas, tinham uma posição clara a respeito da autodeterminação dos povos a partir das ideias da Carta do Atlântico (14 de agosto de 1941) assinada também pelos ingleses ¹¹⁵. Por sua vez, a URSS se destacou como apoiadora dos movimentos nacionalistas de libertação, na oposição ao que denominava imperialismo capitalista.

A ONU, que estava nascendo na medida da derrota alemã, se dispunha a pôr em prática um sistema internacional garantidor dos direitos humanos e da paz a partir de “meios pacíficos”. Esta entidade teve tradição no reconhecimento de novos Estados oriundos de rupturas coloniais.

As rupturas coloniais que não tardaram, aconteceram de duas formas básicas: a partir de lutas populares anticolonialistas ou acordos que evitavam os traumas da violência e garantiram algum tipo de vínculo com a ex-metrópole, exemplo muito visto nas colônias britânicas.

Conforme Chaliand: “A África ao sul do Saara, no essencial, exceção feita às colônias portuguesas (...), acede à independência por volta de 1960 sem disparar um tiro sequer. (...), pode-se legitimamente empregar o termo descolonização” (1982, p. 25).

Dada a vinculação do colonialismo com o modelo capitalista de economia, os partidos e grupos com referência no socialismo tomaram o poder em várias ex-colônias africanas:

Em várias ex-colônias, os comunistas tomaram o poder, dada a sua identificação com o anticapitalismo e, portanto, com o antiimperialismo, particularmente em países que se formaram a partir da vitória de uma insurreição popular organizada e mantida tenazmente à base da guerrilha, como na Indochina, em Moçambique e em Angola (LOPEZ: 1987, p. 127).

A formação da Organização da Unidade Africana¹¹⁶ e as lutas internas desta entidade também foram influenciadas pelas posições e disputas entre socialistas e capitalistas, algo natural num mundo politicamente bipolarizado, com pouco espaço para uma espécie de *terceira vertente*.

¹¹⁵ A Carta do Atlântico destacava os seguintes princípios: 1. A renúncia a qualquer aquisição de território sem o prévio conhecimento das suas respectivas populações. 2. O direito de autodeterminação dos povos. 3. Acesso de todos os Estados ao comércio internacional. 4. Liberdade dos mares (LINHARES, 1981, p.15).

¹¹⁶ Em maio de 1963 foi fundada em Adis Abeba, a OUA que pretendia dotar a África de uma poderosa voz independente nos assuntos internacionais. 30 nações africanas fundaram a OUA (READER: 2002, p. 652).

As potências também se tornaram espécie de modelo para os Estados recém libertados, sendo para estes uma referência em termos econômicos, políticos e administrativos e “não os governos minimalistas das sociedades agrícolas mas os planos de desenvolvimento e os mecanismos de controlo burocrático do mundo industrializado (em especial do socialista)” (ILIFFE: 1995, p. 326).

O contexto português

Portugal participou ativamente da Conferência de Berlim. A partir de então, garantiu a posse de Moçambique, Angola e Guiné, somando-se as ilhas de Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe. O colonialismo português sempre teve relação estreita com a conjuntura da metrópole portuguesa.

A partir de 1926, Portugal entrou num regime militar ditatorial fundado por um golpe liderado pelo General Gomes da Costa que durou, com suas variações, até a Revolução dos Cravos em 1974. Gradualmente, Antonio de Oliveira Salazar dominou o governo e impôs seu sistema político simpático ao fascismo, embora tenha se mantido neutro durante a Segunda Guerra Mundial.

Em 1933 se inaugurou a fase chamada de Estado Novo, regime de forte censura e onde colocava os interesses individuais abaixo dos interesses da nação. Em relação às colônias, a filosofia salazarista, através do Ato Colonial de 1930 afirmava que

após quase uma década de controvérsia e de luta por modelos alternativos traçara rumos de uma política colonial baseada no nacionalismo, na promoção da ‘mística imperial’, na centralização de poderes e no equilíbrio financeiro, com inteira subordinação dos interesses das colônias aos da metrópole (SILVA: 1997, p. 22).

A citada mística imperial, aliás, era o pouco que sobrava do antigo império mercantilista. Portugal se colocava como um país retrógrado, entre os mais pobres da Europa, com orientação fascista e dependente do capital externo inglês. Ao final da Segunda Guerra, Salazar previu dificuldades para a manutenção das possessões coloniais e do próprio regime interno. Por isso, houve mudanças no estatuto colonial visando manter o patrimônio atlântico como pilar da política externa portuguesa.

Assim, em 1951, as colônias se tornaram Províncias Ultramarinas, que para os interesses salazaristas representou a afirmação de um Portugal igualitarista, um país multicontinental e fraterno. Com esta nova denominação Portugal chegou a afirmar perante a ONU em 1955 “não administrar territórios não autônomos” (SILVA, 1997, p. 33).

Independente da vontade portuguesa, os ventos internacionais sopravam no sentido da descolonização e o velho Império sofreu pressão internacional da ONU, das populações coloniais com suas organizações armadas e mesmo de parte da população metropolitana. Assim, o ano de 1956 foi marcado pela forte presença dos movimentos de libertação colonial que tem este ano como sua fundação ou consolidação.

Entre 1961 e 1963 as guerras de libertação iniciariam em várias frentes, especialmente Guiné e Angola. A reação portuguesa foi dura, aos moldes do regime salazarista. Centenas de milhares de soldados portugueses, num país com menos de 10 milhões de habitantes, foram mobilizados para as guerras coloniais, nas quais mais de 10 mil foram mortos ou feridos. Entre 40% e 50% do orçamento português era despendido para manutenção das colônias e repressão as movimentos de libertação.

Salazar teve um acidente doméstico em 1968 (morreu em 1970) e Marcelo Caetano o substituiu na chefia do governo. Era a garantia que sua concepção política sobrevivia a sua morte. Marcelo mudou um pouco a lógica política em relação às colônias. Enquanto Salazar trabalhou a idéia de “defesa das colônias e da unidade portuguesa”, Caetano priorizou a defesa da “população branca ali instalada (nas colônias)”, conferindo grau maior de autonomia, sem abrir mão da unidade portuguesa, dentro e fora da Europa (SILVA: 1997, p. 87).

Portugal foi o último bastião de um colonialismo conservador de inspiração fascista e baseado na superioridade racial (LINHARES: 1981, p. 96). Este sistema, baseado num reacionário colonialismo motivou vários movimentos representativos da organização desta luta e muitos quadros políticos opositores ao Estado Novo se formaram nas fileiras do MUD (Movimento de Unidade Democrática), fundado em Portugal em 1945.

Era uma articulação antifascista democratizante, onde futuros quadros da resistência africana redescobriram a solidariedade e a sua cultura originais. Dali, alguns contribuíram na construção de organizações para a luta anticolonial em Guiné Bissau, Moçambique e Angola. Com fortes coincidências programáticas adotaram a luta armada e a guerrilha organizada como método de luta.

Em Angola, Agostinho Neto formou o MPLA (Movimento Popular para Libertação de Angola) a partir da clandestinidade e acabou chegando à presidência após a independência. Diferentemente de Moçambique e Guiné, em Angola houve grupos guerrilheiros rivais além do MPLA: a FNLA e a UNITA.

Merece destaque no marco da unidade africana anticolonialista a formação do MAC (Movimento Anticolonialista para a Libertação das Colônias Portuguesas), que integrou nativos de todas as colônias portuguesas a partir de 1957.

Fundado em Paris, reforçou a luta contra o colonialismo desde fora da África e inseriu-se numa época “em que, após a Conferência de Bandung, vários congressos de estudantes, escritores e artistas negros, partidos e movimentos políticos agitaram a África de uma ponta a ponta” (SILVA, 1997, p. 40).

As organizações anticolonialistas, já aparecem nos jornais gaúchos. Em artigo no Correio do Povo (CP), Joseph Dynan, da AP confirmava que os

problemas africanos de Portugal começaram em 1961, quando ali penetraram grupos guerrilheiros procedentes da República do Congo para atacar colonizadores portugueses. Desde então, a campanha da África tem se intensificado a tal ponto, que Portugal introduziu em seu território cerca de 142.000 homens. (“Os problemas de Portugal na África” - 19/03/74, p. 2).

Em Zero Hora (ZH), os conflitos entre os guerrilheiros e o exército português foram destacados em manchetes como “Mais de 100 portugueses mortos pelos guerrilheiros da Guiné”, (20/2/74, p. 11); “Combate em Moçambique destrói aldeia e mata 17” (11/1/74, p. 14) e “Portugueses encurralados na África”, onde se leu: “FRELIMO (...) lançou uma grande ofensiva para expulsar da África um dos últimos países colonialistas ao velho estilo” (3/1/74, p. 14).

Por vezes originadas no exterior, com seus líderes tendo formação acadêmica nas metrópoles, estas organizações de luta anticolonial teceram redes importantes com as massas colonizadas nas possessões portuguesas. Nas lutas, não esqueceram em sua prática política a importância da luta continental e mesmo mundial contra o colonialismo e outras formas de imperialismo.

As lutas anticoloniais em ZH e CP

Entre os anos 1974 e 1975, o tema da libertação das colônias portuguesas e o contexto da metrópole esteve em dezenas de edições em ZH e CP. Estes periódicos aproveitaram a liberdade que as temáticas internacionais gozavam, apesar da censura geral na qual os periódicos estavam imersos no período militar brasileiro.

Também, o regime militar era simpático em relação às independências africanas, especialmente no governo Geisel que buscava ampliar o quadro de relações internacionais do Brasil num cenário de crise internacional. O sr. Olyr Zavaschi nos lembra que

certamente não houve restrições a que os jornais publicassem os fatos de acordo com o que as agências de notícias transmitiam. Havia, se bem me lembro, a impressão de que o governo militar era simpático à libertação de Angola, Moçambique e Guiné, impressão que se consolidaria com o reconhecimento de Angola pelo governo brasileiro. O Brasil foi a primeira nação a fazer isso.

O Brasil rapidamente reconheceu todas as independências das possessões portuguesas, além do governo português pós 25 de abril. Ainda deu asilo político a Américo Thomas, Marcelo Caetano e Spínola, centrais personagens na trama portuguesa entre 1974 e 1975. O sr. Jurandir Soares complementa que

na Editoria Internacional não houve interferência e, embora o governo militar brasileiro não compactuasse com o que acontecia em Portugal, não tivemos censura quanto às notícias sobre a Revolução dos Cravos e sua extensão. Eu tinha plena autonomia para escrever críticas contundentes que eu fazia, por exemplo, às ditaduras de Pinochet, no Chile, ou de Franco, na Espanha. Parece que a filosofia era que as outras ditaduras podiam ser criticadas, menos a brasileira.¹¹⁷

A partir desta certa liberdade editorial, ZH e CP investiram na cobertura de Portugal e suas possessões com articulistas, enviados e redatores sempre atualizados sobre a conjuntura da descolonização. ZH contou com Newton Carlos em sua coluna de política internacional. Em janeiro de 1974, este já previa o “Fim do Colonialismo” (29/1/74, p. 12) em coluna dedicada à crise portuguesa onde caracterizou o regime salazarista dirigido então por Marcelo Caetano como “estagnado e imobilista”.

Cerca de um mês antes da Revolução dos Cravos, Newton Carlos publicou outro artigo no qual relatou os problemas de fronteira entre Angola e Moçambique de um lado e os regimes de minoria branca da Rodésia e África do Sul de outro, estes preocupados com os movimentos de libertação coordenados por grupos negros e de inspiração socialista.

A partir disso, comparou o contexto português como um *Vietnã Africano*, metáfora aludindo à derrota estadunidense na Ásia naquele período, onde já anunciava que a crise portuguesa “não deve ser acompanhada, portanto, só a partir de acontecimentos em Portugal” (ZH: 19/3/74, p. 12). O recurso gráfico das expressões carregadas de valor como *Vietnã Africano* é uma forma de potencializar o texto e um recurso claro do “locutor frente ao que está sendo referido e contextualizado. São adjetivos no sentido de atribuir um valor a coisas ou pessoas, refletindo com isso concepções de mundo, de valor cultural ou ideológico” (RECH & FELTES: 2005, p. 280).

¹¹⁷ O sr. Olyr Zavaschi nos elucidou importantes aspectos do cotidiano editorial de ZH nos anos 1970 em gentil entrevista. Atualmente é editorialista da página Almanaque Gaúcho em ZH, sendo na década de 1970 editor do noticiário internacional deste jornal. O sr. Jurandir Soares era Analista de Assuntos Internacionais do Jornal Folha da Tarde nos anos 1970 (também entrevistado). Antes da venda desta Rádio ao Grupo RECORD, apresentava o Programa BOM DIA na Rádio Guaíba. Ainda hoje pertence aos quadros profissionais da emissora (nota do autor).

Ainda no mês de março, ZH alertou em artigo de página inteira, intitulado “Futuro de Portugal em Debate” que a partir da crise do petróleo, Portugal estava encurralada “numa Europa que se projetou decididamente a favor dos árabes e, por extensão, dos africanos. Em troca do apoio à causa árabe, os africanos exigiram dos árabes apoio à causa anticolonialista” (17/3/74, p. 16).

CP, por sua vez, incluiu artigos oriundos de agências da UPI/AP. Em artigo onde destacou “Os Problemas de Portugal na África”, já apontou como solução para os problemas portugueses as teses do General Antonio Spínola, naquela altura já lembrado pelo seu livro “Portugal e o Futuro”. A matéria destacou: “o livro provocou um surto de rebelião por parte de jovens oficiais de Infantaria, que, ao que parece, estão convencidos de que Portugal necessita de uma solução política para seus problemas coloniais” (19/3/74, p. 2).

A insistência em ZH e CP da “solução do problema” lembra o conceito da pesquisadora Maria Aparecida Aquino (1999) acerca do “retorno à ordem pública”. Ao mesmo tempo, CP divulgou em alguns momentos a visão dos guerrilheiros (o mesmo não ocorreu em ZH neste período).

Para GOMES (artigo virtual), a versão dos guerrilheiros cabe dentro do jornalismo, considerando que este não está “isento das falas da rebeldia, vozes de revoltas, conflitos, contradições e paradoxos”. Estas vozes se tornam importantes até para garantir o discurso de imparcialidade que a imprensa costuma colocar para si.

Levando em conta todos estes aspectos, o conteúdo das notícias, das manchetes e dos editoriais esteve presente na abordagem da Revolução dos Cravos – e seus momentos anteriores - e na cobertura da independência angolana.

A Revolução dos Cravos: a rebeldia chega à Metrópole

A decadência econômica de Portugal, seu isolamento político, o desgaste com a guerra colonial e o acirramento da luta de classes provocaram forte descontentamento no interior das Forças Armadas e em boa parte da sociedade portuguesa. A situação interna portuguesa era repleta de paradoxos: chegava a ocorrer um colonialismo ao avesso lembrado por Perry Anderson, pois

a clássica absorção colonialista de matérias-primas para reexportação não ocorre. A balança é exatamente inversa: exportação quase total de matérias-primas (cortiça, vinho, etc., envolvendo um mínimo de intervenção tecnológica) e importação de manufaturados. O padrão é assim o verdadeiro reverso de uma economia imperialista (1966, p. 7).

Portugal, em quase todos os aspectos, estava na retaguarda europeia: mais de 40% de analfabetismo, maior taxa de mortalidade infantil, graves problemas sanitários e de saúde pública, constante emigração que fez a população portuguesa reduzir nos anos 1970 e um regime político antiquado sustentado em uma aliança societal entre clero, latifúndio e ideólogos fascistas. Para Anderson, Portugal vivia um regime fascista, com a ideologia corporativista¹¹⁸ definida desde os tempos de Salazar.

O antigo Império português, do qual restava com otimismo apenas sua mística, se encontra nos anos 1970 totalmente subalterno ao capital monopolista em suas várias formas, “como ditadura terrorista aberta dos elementos mais reacionários e mais imperialistas do capital financeiro” (NETTO: 1986, p. 20).

Na prática, onze grupos monopolistas portugueses controlavam os negócios, em acordo com o latifúndio e o capital estrangeiro. Ministros, altos escalões e funcionários do regime salazarista compunham parte dos conselhos e das administrações em muitos destes grupos.¹¹⁹

Segundo Anderson, a entrada de capital britânico em Portugal era “mais profunda do que em qualquer outro país europeu” (1966, p. 10). Este aspecto também justifica o vigor da luta portuguesa, cada vez alienando mais sua soberania para defender na África os investimentos privados internacionais.

As transnacionais dominavam total ou parcialmente áreas da economia como telefonia, comunicações internacionais, comércio de óleos minerais, fabricações de veículos e diversos produtos. Para Netto, era o jardim da Europa “para uma restrita oligarquia de grandes capitalistas e latifundiários” (1986, p. 28).

Foi este contexto que levou à oposição antifascista, em suas mais variadas feições, levar a maioria do povo julgar este velho regime em ações radicalizadas nas ruas, pois enquanto boa parte da África se tornava independente, Portugal insistia em seu modelo de colonialismo. Pimenta (2008, p. 65) relata sobre as intenções de Marcelo Caetano¹²⁰, chefe do governo português nas vésperas da Revolução de 25 de abril:

¹¹⁸ O corporativismo visava colocar o Estado como mediador de interesses entre grupos conflituosos, especialmente os empregadores e seus trabalhadores. Para garantir esta mediação se impunha um regime unipartidário (União Nacional era o único partido) de violência e coerção (1966, p. 11).

¹¹⁹ No campo, é demonstrada a concentração fundiária ao se notar que 500 grandes proprietários detinham mais terras que os 500 mil proprietários menores (NETTO: 1986, p. 25).

¹²⁰ António de Oliveira Salazar (1889 - 1970) exerceu o poder político em Portugal entre 1932 e 1968, quando ajudou a instituir o regime chamado Estado Novo, (1933 - 1974) de inspiração fascista. Afastado por motivo de saúde do poder, foi assim substituído por Marcelo Caetano (1906 - 1980) na chefia do governo português,

Marcelo Caetano afirmou explicitamente que a sua política de reforma do colonialismo português passava pela “autonomia progressiva do governo” das colônias, pela participação crescente das populações coloniais nas estruturas políticas e administrativas dos respectivos Estados coloniais e pela atribuição do “governo próprio” às colônias africanas.

As opções portuguesas eram opostas às tendências daquele momento e por este motivo, Marcelo Caetano caiu junto com o seu regime perante lutas populares, operárias e das próprias Forças Armadas que acabaram contribuindo para o fim do Império português africano e sua guerra insistente nas colônias, as quais reduziam as chances de elevar o padrão de vida português aos níveis europeus.

Portugal não podia continuar a comprometer a economia, estrangulada para “sustentar um exército de 170 mil homens” e os imensos esforços e guerra colonial (MAXWELL: 2006, p. 57). Esta conjuntura levou a que setores importantes da média oficialidade militar portuguesa organizassem um levante armado, com apoio popular significativo, que derrubou Caetano e encerrou o período do Estado Novo na história política de Portugal. Era a Revolução dos Cravos de 25 de abril de 1974.¹²¹

Antônio de Spínola, MFA e a queda do regime português

A partir dos anos 1960, o regime salazarista experimentou seu declínio irreversível. A guerra colonial na África, além do arrocho às finanças portuguesas, colocou parte de sua juventude alistada em missões com risco de morte ou mutilamento em um conflito sem sentido longe de casa.

Além disso, existiu uma curiosa relação entre Forças Armadas e guerrilhas africanas, pois muitos oficiais tiveram contatos com o mundo das idéias marxistas (que os grupos guerrilheiros defendiam) e visões de Mao, Che Guevara, Samora Machel, entre outros (SECCO: 2004, p. 104).

O descontentamento das condições insalubres da guerra, somado aos revezes do conflito e ataques a moral das Forças Armadas criaram uma compreensão entre oficiais, soldados e parte da população metropolitana que era necessária uma saída política e não

até a derrubada deste e do regime apelidado de “salazarista”, pela Revolução dos Cravos em abril de 1974 (MAXWELL: 2006, p. 42 e seq.).

¹²¹ “A Revolução na metrópole colonialista e as crises que levaram Portugal decisivamente para esquerda também deram um impulso à independência da África portuguesa. Surgiram como uma série de lutas, às vezes demoradas, nas quais tensões políticas em Portugal, acontecimentos na África e pressões externas combinaram-se, gerando graves confrontos” (MAXWELL: 2006, p. 117).

militar para o conflito. Eram os dias da derrota estadunidense no Vietnã e neste contexto destacou-se Antônio de Spínola.

Spínola fora governador da Guiné nomeado em 1968 pelo regime salazarista. Era um dos mais altos e condecorados militares no prestígio das Forças Armadas portuguesas. Para Silva, Spínola já naquela altura priorizava a saída política para o conflito nas colônias (1997, p. 89).

Seu livro, “Portugal e o Futuro”, bastante destacado no contexto imediatamente anterior à Revolução dos Cravos não defendeu a idéia da independência total das colônias portuguesas africanas. Formulou que “a vitória exclusivamente militar é inviável” e apontou três alternativas:

ou se envereda pelo caminho das concessões crescentes em cadeia, caminho que conduz a um ponto de rotura no limite das possibilidades de concessão; ou se entra no campo da repressão totalitária, o que acelera a violência; ou se acerta o caminho da liberalização, que também tem o seu reverso, mas que apesar de tudo cremos ser a solução, (...), na disciplina e sob o signo de uma firme autoridade então fortalecida pela via da legitimidade (SPÍNOLA: 1974, p. 47).

O caminho da “liberalização” citado pelo autor se conseguiria a partir do “reconhecimento do direito dos povos à autodeterminação” a que acrescentou a necessidade da unidade e da expressão de instituições africanas bem como do princípio de “consulta popular” via referendo de toda Nação portuguesa. Esta autodeterminação não levava necessariamente “à amputação de membros. Só nessas bases, despidas de contradições, será possível construir uma sólida Comunidade Lusíada” (1974, p. 122).

Esta “Comunidade Lusíada”, que Spínola esperava incluir o Brasil, além de Portugal e os africanos, era uma espécie de retomada, pois “Portugal foi o primeiro Império colonial, hoje é o último, e talvez seja o primeiro de uma nova era” (1974, p. 96).

Por fim, a teoria spinolista objetivamente rejeitou a possibilidade da independência pura e simples das colônias, pois isso iria “afetar nossa sobrevivência como nação livre; por não podermos abandonar os que no Ultramar construíram as suas vidas” (1974, p. 55).

Apesar de seus limites, o livro de Spínola foi campeão de vendas em Portugal e teve grande repercussão na imprensa do Rio Grande do Sul. Em ZH, as teses de Spínola foram amplamente divulgadas em artigo e consideradas como “estopim da crise que agita os meios políticos e militares portugueses” (17/3/74, p. 16). Já em CP, a simpatia é mais

clara a respeito das opiniões spinolistas, tidas simplesmente como “solução”, palavra destacada em subtítulo (19/3/74, p. 2).

Independente da caracterização sobre as afirmativas de Spínola, seu livro acabou proibido e o governo português prometeu “processo de demissão para quem publicar livro de Spínola” (CP, 21/3/74, p. 3). Antes disso, Caetano havia afastado Spínola e o General Costa Gomes de suas funções, como retaliação e demonstração que manteria sua política africana. Tudo isso acabou sendo um tiro pela culatra e a gota d’água para o fim do velho regime fascista português.

Junto aos posicionamentos de Spínola, logo se formou o *MFA*, Movimento das Forças Armadas, surgiu em Portugal a partir do movimento dos capitães no ano de 1973. Era um grupo heterogêneo que se equilibrava em uma plataforma política de ação que incluía a saída política para o impasse da guerra colonial.

Conforme Secco, a partir de uma reunião em dezembro de 1973, se traçou a necessidade de “substituir o governo de Marcelo Caetano, por meio de um golpe que restituísse às Forças Armadas seu prestígio. Foi então institucionalizada a Comissão Coordenadora do Programa (CCP), responsável pela direção do MFA” (2004, p. 108).

A idéia da busca do prestígio perdido, mostra a situação das Forças Armadas, que além de amargar soldos rebaixados sofria uma precarização constante em seus quadros, com novas formas de ingresso no quadro militar que ofendia os velhos oficiais de carreira. Ressalte-se que nessa altura, a oposição civil praticamente nada sabia dos movimentos conspirativos do MFA.

O jornal ZH localizou corretamente a conjuntura afirmando que a “política portuguesa nas colônias da África, além de estarem levando Portugal à bancarrota econômica e à derrota militar, provoca agora uma grande divisão nas Forças Armadas” (13/3/74, p. 14). Na mesma matéria, ZH dividiu as forças Armadas entre os setores “duros”, seguidores do regime português e os “rebeldes ultras”, identificados entre a jovem oficialidade. Segundo ZH, os jovens capitães assumiram as teses do General Spínola em seu livro. Esta avaliação, por sua vez, é bastante parcializada e merece análise mais aprofundada.¹²²

Em 16 de março, cinco semanas antes da vitória do MFA, houve uma fracassada tentativa de derrubar o governo português. Uma coluna partiu de Caldas da Rainha

¹²² Para Secco, Spínola deu a legitimidade de um general para o MFA, composto de oficiais médios, o que exigiu por parte deste movimento aceitar uma série de condicionantes para tê-lo como aliado (2004, p. 111).

(possivelmente um regimento leal a Spínola), mas sem encontrar apoio acabou retornando ao quartel e muitos rebeldes militares foram presos. Para ZH, este movimento surgiu após “decisão tomada pelo primeiro ministro de destituir seus dois mais altos assessores militares” (17/3/74, p. 15). No mesmo dia, na edição do CP destaca-se que foi “Dominada rebelião militar em Portugal – tratou-se de um pequeno problema e a situação totalmente sob controle” (17/3/74, capa).

Este “pequeno problema” resultou em 33 presos na versão do governo ou mais de 300 presos na versão do MFA. ZH, ao mesmo tempo em que considerou este episódio a maior crise nos últimos 40 anos lusitanos, preocupou-se em apresentar entrevista do Ministro das Relações Exteriores português em visita ao Brasil, sr. Rui Patrício, que afirmou ser o motim militar “nada mais foi do que uma tranqüila passeata e um ato isolado sem nenhuma conseqüência”. Na mesma entrevista Rui Patrício reafirmou a manutenção da política portuguesa na África, como havia feito seu superior Marcelo Caetano no dia anterior (19/3/74, p. 12).

Na seqüência, o jornal CP optou por destacar o conteúdo de nota pública do MFA onde estes criticam “a cegueira administrativa, a prisão de oficiais e afirma ter aprendido as lições dos últimos acontecimentos e que vão seguir sua ação” (27/3/74, p. 2). CP dá amplo espaço da visão do MFA, algo não encontrado em ZH no mês de março de 1974. Durante a Revolução, os periódicos também tiveram distintas abordagens.

O 25 de abril português em ZH e CP

ZH e o golpe militar

Toda a crise portuguesa e a ação de 25 de abril foi, para ZH, tida como *Golpe Militar*, termo destacado na capa de 26 de abril. Lá, ZH concedeu espaço para a posição dos guerrilheiros angolanos perante a revolução que ocorria na metrópole. Destacou uma entrevista de Agostinho Neto, líder do MPLA, para quem “o golpe pode relaxar o controle das colônias, mas julga que Portugal continuará tentando explorar as terras africanas através de meios menos repressivos” (26/4/74, p. 12).

Os africanos tinham razão de sobra para desconfiança, pois Spínola, o militar autorizado pelo MFA para assumir o poder no país em 25 de abril, tinha deixado claro em sua obra “Portugal e o Futuro” sua visão sobre a independência das colônias.

Durante a semana da Revolução, ZH ainda fez todo um histórico da situação portuguesa e ainda usou artigo de enviado internacional, François Pelou e seus contatos com militares rebeldes: “Consegui falar com um tenente, que a princípio relutou em falar. Acabou dizendo: ‘Desta vez tudo saiu bem. Não houve contradições nas ordens’. Falava da frustrada revolta de Caldas da Rainha” (26/4/74, p. 13).

O mesmo François, destacou em longo artigo o papel de libertador da pátria de Spínola, aclamado como herói na derrubada do velho regime. Ao mesmo tempo, considerou que “o aparecimento de bandeiras vermelhas e distintivos de foice e martelo demonstraram uma inexperiência política compreensível, mas que pode custar o próprio preço da reabertura democrática”.

ZH, ao repassar o conteúdo dos artigos da AFP de François, colocou em destaque a aposta no moderamento da revolução e sua rejeição à presença e aos objetivos das bandeiras vermelhas. Ao mesmo tempo, ocorreu um silenciamento na cobertura de ZH em relação ao MFA. Mentor intelectual da ação, praticamente não é citado em toda narração do ocorrido. Este fato lembra a análise de Ingo Voese: “é preciso revelar o não-dito, isto é, os silenciamentos e as contradições de ordem ideológica” (2002, p. 194).

Em destacado artigo, Newton Carlos profetizou que o “grande dilema português, a questão colonial, ainda está longe de encontrar um desfecho seguro e pacífico” (ZH, 26/4/74, centrais). Dias depois, Olyr Zavaschi, afirmou

é muito improvável que um militar como Spínola – criado dentro do corporativismo salazarista ao qual serviu com risco de vida, ex-voluntário das legiões franquistas na Guerra Civil Espanhola, admirador do III Reich - se converta num líder de transformações políticas corajosas. É improvável também que as bandeiras vermelhas, que começaram a ser carregadas por braços jovens pelas ruas de Lisboa, tenham uma trajetória mais do que fugaz (ZH: 28/4/74, p. 18).

As previsões de Newton Carlos e de Zavaschi se colocaram como corretas, mas para chegar a elas, o contexto português de 25 de abril até o final de 1975 foi altamente explosivo. Quanto às bandeiras vermelhas, estas contribuíram para profundas transformações na economia e na sociedade portuguesa.

As primeiras medidas da junta governativa tiveram destaque nas edições de ZH em abril, bem como das propostas do governo provisório, em especial a liberdade de imprensa, de organização, reunião e de expressão, as eleições para assembleia constituinte, bem como

a plena substituição e todos os funcionários salazaristas, muitos presos nas antigas prisões políticas do regime deposto.

A Junta também anunciou a pretensão de logo ceder o poder a um governo civil de coalizão provisório com várias tendências políticas. A questão africana apareceu inicialmente bastante secundária. “Interrogado se abriria diálogo com os movimentos guerrilheiros de libertação, o general Spínola respondeu que ‘*ainda não*’”.

CP e a importância do MFA

O jornal CP considerou a ação de 25 de abril como uma *Rebelião Militar* e utilizou como fontes basicamente os discursos orais dos rebeldes a partir do conteúdo das transmissões da Emissora Nacional, ocupada pelos revoltosos: “O comunicado anunciando a rendição de Caetano era assinado pelo ‘Movimento das Forças Armadas’. Segundo as informações disponíveis, os rebeldes controlavam a maior parte do país” (26/4/74, capa).

Utilizando as fontes revolucionárias, CP logo destacou os objetivos da ação: assembléia constituinte, restauração dos direitos dos cidadãos, paz na África e respeito aos compromissos no exterior. Além disso, deu grande amplitude à participação do MFA (ao contrário de ZH) no processo de derrubada de Caetano e aos jornais portugueses de 26 de abril, que saíram sem censura. Após a vitória da ação, o MFA divulgou nota totalmente reproduzida por CP como ‘A Proclamação do Movimento’. Mesmo longa, merece a descrição de parte dela:

Considerando que ao fim de 13 anos de luta em terras de ultramar, o sistema político vigente não conseguiu definir concreta e objetivamente, uma política ultramarina que conduza a paz entre os portugueses de todas as raças e credos; (...) o Movimento das Forças Armadas que acaba de cumprir, com êxito, a mais importante das missões cívicas dos últimos anos da nossa História, proclama à Nação a sua intenção de levar a cabo até sua completa realização, um Programa de Salvação do País, de restituição ao povo português das liberdades cívicas de que vem sendo privado. Para o efeito entrega o governo a uma Junta de Salvação Nacional, a quem exige o compromisso, de acordo com as linhas gerais do Programa do Movimento das Forças Armadas, (...) o Movimento das Forças Armadas apela para calma e civismo de todos os portugueses e espera do país a adesão dos poderes instituídos em seu benefício. Saberemos, deste modo honrar o passado com respeito pelos compromissos assumidos perante o país e, por este, perante a terceiros. Ficamos na plena consciência de haver cumprido o dever sagrado de restituição à Nação dos seus legítimos e legais (26/4/74, p. 3).

Cabe lembrar que o tal *Programa do MFA* foi costurado entre os capitães e o próprio Spínola. Este fato é destacado por Secco como demonstrativo das divergências entre

Spínola e os capitães: Spínola impôs retirar expressões como “projeto político, juventude fascista, controle imediato da emissora nacional e da rádio e TV portuguesa, ordem democrática e colocava ‘a discutir’ a permissão de livre associação política” (2004, p. 111).

Para o CP, o primeiro ministro Marcelo Caetano era considerado “membro da direita dominante” e foi um governo de crises, especialmente por continuar a guerra na África, sem compromissos com as colônias nem com os gastos do país nos combates (26/4/74, p. 2).

O fim da velha ordem lusitana foi narrado em detalhes desde o refúgio no Palácio do Carmo até a rendição do governo e da Guarda Nacional. Outros detalhes como a desobediência das tropas oficiais e a fuga de ministros por túneis coloriram o final dramático do antigo sistema português. Impossível para CP foi ignorar a festa popular ocorrida nas ruas de Lisboa, “semelhante às festas de libertação ao finalizar a Segunda Guerra Mundial na Europa Ocidental” (26/4/74, p. 3).

O CP também abriu espaço para os líderes africanos. Desde sua manchete, ficou claro que “Líder angolano diz que só a independência dará fim à luta” (26/4/74, p. 3). numa referência às posições de Agostinho Neto. O próprio jornal, em editorial do dia 27 de abril, diz não acreditar na “Confederação Africana” proposta por Spínola.

Sobre Spínola, aliás, o CP divulgou claramente sua posição, enquanto presidente provisório, contra as independências africanas. Para ele, se “ou o povo africano aceitará permanecer dentro da comunidade portuguesa (...) ou se pronunciará a favor da independência, o que significará nosso fracasso” (30/4/74, capa).

Claramente, o êxito para Spínola seria a manutenção das relações coloniais sobre novas bases. Esta posição acabou entrando em choque com a esquerda agora legalizada¹²³ em Portugal e com boa parte do MFA. Cabe destacar, por outro lado, que fruto de uma crise política constante e de atritos entre várias concepções políticas, os portugueses tiveram seis governos provisórios entre maio de 1974 e setembro de 1975, num ciclo de crises políticas e rearranjos.

O convulsionado Portugal seguiu sendo atormentado pelas lutas metropolitanas como reflexo, em boa parte, das lutas coloniais que seguiram em 1974 e 1975, pois a partir da Revolução de Abril foi criada grande expectativa para a solução da guerra colonial.

¹²³ Com a anunciada liberdade de organização, vários partidos foram legalizados. Os dois mais destacados no contexto pós-revolucionário foram o Partido Socialista de Mário Soares e o Partido Comunista de Álvaro Cunhal (Ver MAXWELL, 2006).

Houve certa frustração nos primeiros momentos por não ocorrer uma solução automática do colonialismo, pois Spínola resistiu ao reconhecimento *automático* da independência em vários encontros de negociação, em discursos e entrevistas registradas pela imprensa. Foram necessários novos acontecimentos para que a libertação africana fosse consolidada.

Para Netto, o fim do fascismo português¹²⁴ acabou coroado com a descolonização, “cujo mérito maior cabe aos movimentos de libertação articulados pelos povos submetidos ao jogo colonial – mas, sem o 25 de abril, seguramente ainda se prolongaria por mais tempo à política de terra arrasada dos colonialistas” (1986, p. 56).

O autor ainda identifica três posições distintas a cerca da guerra colonial: primeira, a defesa de uma Federação Lusitana com sede em Lisboa, segunda, a independência mantendo vínculos econômicos privilegiados e a terceira, o reconhecimento pleno das independências e acordos com os movimentos de libertação. As diversas facções políticas da Revolução acabaram optando por alguma destas propostas. Spínola assumiu a primeira.

O Programa do Movimento das Forças Armadas, mentor intelectual e prático da Revolução, é considerado por Silva dúbio e frágil no tocante à guerra colonial, pois visava tão somente “a obtenção da paz, quer dizer, o abandono da solução militar e não, imediata ou necessariamente, a descolonização nem, muito menos, a independência das colônias portuguesas” (1997, p. 161).

Ligado à visão africana, Silva chega a considerar que as verdadeiras revoluções foram feitas nas colônias. Coincide com a opinião de Maria Linhares, para quem “o povo português era o primeiro a ser libertado em grande parte graças à luta heróica dos guerrilheiros africanos” (1997, p. 104).

O abandono da solução militar como item programático do MFA era o discurso spinolista dominante naquele momento. Era um *abandono* militar relativo, pois para concretizar uma Federação Lusitana, seria necessário construir acordos a partir de vantagens militares pela via da guerra. Esse aspecto é mais um exemplo de concessão programática dos capitães à visão de Spínola para o fechamento da Revolução nas vésperas de 25 de abril. É bem analisado por Ki-Zerbo para quem Spínola “que durante algum

¹²⁴ Complementando a visão de Netto, Secco afirma que “(...) não se pode ignorar que o colonialismo português era um sistema, uma unidade na diversidade, em que as partes não poderiam sobreviver da mesma forma sem as conexões internas recíprocas. A superação do sistema, por isso, também não poderia se dar apenas a partir de dentro. Era preciso uma nova conjuntura internacional que forçasse a rebeldia interna e a modificação das formas de pensamento (...)” (2004, p. 88).

tempo encarnara o processo para melhor o canalizar e depois o refrear, tentou limitar os estragos por meio de uma autonomia concedida” (2002, p.280).

Independente da vontade de Spínola, diversos fatores levaram a ruptura colonial. Silva destaca a situação interna e as freqüentes contradições e mudanças no próprio aparelho de Estado, a pressão da comunidade internacional por uma solução e as posições dos movimentos de libertação, intransigentes quanto à necessidade de transferir poderes rumo à independência.

A debilidade do governo português combinado com a pressão dos movimentos nacionalistas e uma seqüência de fatores e conflitos levaram à consolidação de normas para a descolonização. Os portugueses negociaram separadamente caso a caso a independência de suas colônias sentando à mesa com os grupos guerrilheiros de libertação nacional, que para Hobsbawm “foram os agentes principais para a emancipação política da maior parte do planeta” (2004, p. 196).

Os caminhos da independência de Angola em ZH e CP

A partir da posse da Junta de Governo após a derrubada de Caetano, o tema da descolonização jamais deixou a pauta política. Já nos acertos para a formação do primeiro governo provisório se delineavam as posições em debate. Mário Soares, líder do PS retornado do exílio, chegou a temer que o conflito africano “se tornasse um novo Vietnã para Portugal” (CP,1/5/74, p. 2). Soares, Cunhal pelo PC e outros representaram a esquerda no Governo Provisório português nascido da Revolução dos Cravos.¹²⁵

Toda esta trama foi ricamente descrita em ZH e CP, onde houve espaço para governantes, guerrilheiros e comentaristas da realidade. Agostinho Neto, bastante destacado na imprensa no Rio Grande do Sul, sempre deixou claro que os angolanos precisavam continuar sua luta contra os portugueses: “A independência logo estará entre nós, porém não há caminhos pelos quais eu possa entrar em Lisboa para negociações. Somos classificados de terroristas ou algo pior que idealistas” (CP, 1/5/74, p. 2). Ao

¹²⁵ Conforme análise de Secco (2004), o Partido Socialista de Soares, que acabou se tornando hegemônico nas eleições portuguesas, tinha referência política nos moderados sistemas da social democracia europeia. O Partido Comunista de Álvaro Cunhal não seguia as orientações mais pacifistas de seus co-irmãos europeus. Foi adepto de teses insurrecionais para derrubar o fascismo, mas moderou-se após o 25 de abril. Chegou a condenar as greves e movimentos populares em defesa do governo e aceitou Portugal como membro da OTAN ao mesmo tempo em que retirou o famoso termo ‘ditadura do proletariado’ de seu programa. O PS e o PC tiveram fortes contradições entre eles dentro do processo revolucionário português. Compuseram a maior parte dos governos provisórios e defenderam a independência das colônias de forma mais acelerada que outros setores do governo. Tanto o PS como o PC sofreram fortes críticas de diversas tendências da esquerda (trotskistas, maoístas e anarquistas) que os acusavam de ‘representantes ou parceiros da burguesia e do capitalismo dentro da revolução’.

mesmo tempo, Spínola insistia que “os africanos não estavam preparados para sua autodeterminação” (ZH, 1/5/74, p. 14).

Dias após, uma clara exigência da Junta é destacado em CP. Impunha-se a deposição de armas pelos guerrilheiros para ocorrer negociações, (4/5/74, capa) justamente numa conjuntura militar desfavorável aos portugueses. Soares respaldou esta política em entrevista coletiva realizada na cidade de Londres.¹²⁶

Apesar da política da Junta, os atritos continuaram. Com bastante clareza, em comunicado da Junta foi afirmado que o governo “não admite que autoridade dos novos governantes seja posta em dúvida” e que “Portugal manterá a guerra em suas províncias africanas até que se encontre uma solução política para terminá-la” (CP, 5/5/74, capa).

Newton Carlos, em esclarecedor artigo, relacionou a permanência de Portugal na África com os interesses de investimentos estrangeiros no Petróleo, algodão, estradas de ferro, café, entre outros diretamente nas colônias. Tratava-se da pedra fundamental para se entender a resistência de setores do novo regime português. “Esses interesses tem procurado ajudar na permanência do poder político português, como garantia de sua própria permanência”, conclui o analista (ZH: 5/5/74, p. 18).

Neste contexto, restou a Agostinho Neto como líder angolano comentar que até aquele momento “Spínola não disse nada de aceitável para nós” (CP: 7/5/74, capa).

Para ZH, a *lua de mel* entre a Revolução portuguesa e as colônias já estava abalada nesta altura (8/5/74, p.13) e ZH insistiu em confirmar a intenção de parte da Junta em continuar a guerra colonial, mas com a posse do I Governo Provisório, as coisas mudaram.

Spínola continuou sendo o chefe de governo, agora oficialmente como presidente. Constituiu um governo de coalizão, que segundo ZH incluiu “6 *esquerdistas*” (17/5/74, p. 11), quatro do PS e dois do PC, tendo a cabeça o primeiro ministro Adelino da Palma Carlos. Na mesma reportagem, ZH destacou que o novo governo manteria “operações defensivas nas colônias africanas em busca de uma solução política”. Esta solução política acabou sendo, apesar da resistência de vários setores, os acertos para as independências coloniais.

A independência de Angola, a mais rica colônia portuguesa, foi a mais difícil e dramática. Angola era estratégica do ponto de vista geopolítico e econômico para as potências da Guerra Fria de um lado e para as grandes empresas transnacionais e seus investimentos de outro.

¹²⁶ “Necessitamos de um cessar-fogo tão logo seja possível e, em seguida, iniciar negociações com os movimento de libertação nacionalistas para que a independência seja conseguida no mais breve prazo” (ZH: 3/5/74, p. 14).

A luta em Angola iniciou nos anos 1960, especialmente com a independência do Congo: “era um contexto continental de descolonização, uma fronteira comum com um país independente amigável, uma unidade étnica dos dois lados da fronteira, eram as condições cruciais de uma insurreição destinada ao êxito” (ANDERSON: 1966, p. 101).

O conflito em Angola sempre teve a marca da violência extremada. Durante a guerra contra os portugueses, até os anos 1970, foram montados três exércitos: o MPLA que convergia a esquerda com referência no modelo soviético, a FNLA patrocinada por chineses e estadunidenses e ainda a UNITA, com inserção entre os brancos que também recebeu apoio militar e financeiro de países centrais capitalistas e ainda da África do Sul.

Os movimentos nacionalistas angolanos jamais controlaram o centro e o sul do país, mas cresceram politicamente junto com a onda da descolonização africana e foram por isso, gabaritados para representar o povo angolano nas negociações com Portugal após 25 de abril.

A imprensa no Rio Grande do Sul deu grande destaque a este fator: já em maio de 1974, um mês após a Revolução metropolitana, Portugal decretou “cessar fogo em Angola para início de conversações. Ordem para 70 mil soldados não agirem contra a guerrilha” (CP: 21/5/74, capa).

Esta medida não evitou a marca fundamental da relação entre os grupos guerrilheiros, Portugal e a independência: divisão entre os grupos guerrilheiros, inúmeros acordos e tratados assinados descumpridos e as marcas de barbárie no conflito entre os próprios angolanos.

No mês de maio já foram registrados os primeiros conflitos entre brancos e negros e em julho ocorreram 30 mortes em lutas contra policiais. O toque de recolher, imposição tradicional no meio das crises e das lutas armadas neste período, constantemente foi utilizado.

A constante violência obrigou Portugal a impor uma Junta Militar pra governar a colônia que tomou posse em setembro e ainda divulgar a primeira proposta para independência da colônia: “(...) trégua, governo provisório amplo e lei eleitoral que dê a um homem, um voto. Em dois anos, Assembléia Constituinte elabora lei e dissolve-se, depois é eleito governo livre e soberano” (CP: 11/8/74, capa).

ZH já alertava para o risco de guerra civil em Angola: “o clima de tensão e o perigo de uma guerra sangrenta entre 600 mil brancos, os guerrilheiros e os grupos tribais não deixaram de crescer nos últimos dias” (11/8/74, p. 13). O jornal destacou as diferenças

tribais e étnicas entre vários grupos que teriam, na proposta de Portugal, participação no Governo Transitório até a independência.

Os impasses continuaram, comícios e movimentos políticos pela independência se alastraram por Angola, inclusive com repressão por parte da polícia portuguesa. Em setembro, ocorreu a posse de Governo Provisório amplo, idealizado pelos portugueses:

A Junta presidida pelo Almirante Coutinho, de Angola, anunciou ontem a constituição de um governo provisório, composto por personalidades de diversas tendências, embora o MPLA exerça nele a maior influência. Este gabinete provisório terá duração muito limitada, pois deverá ser substituído por um verdadeiro governo angolano (ZH: 6/9/74, p. 14).

Em seguida, os portugueses anunciaram o desejo de seguir as negociações em uma frente comum, que incluísse os vários grupos guerrilheiros (CP: 12/9/74, capa.). Com a queda de Spínola e a chegada de Costa Gomes a presidência, o Primeiro ministro Vasco Gonçalves deu este norte para os caminhos da independência.

Em novembro de 74, CP destacou a retomada das violências em Angola que levaram a dezenas de mortes. Mercenários eram contratados para atuar nos conflitos e havia a certeza neste periódico que sem um acordo entre os grupos, a guerra civil seria inevitável.

Em dezembro, o jornal anunciou a “intenção portuguesa da independência angolana para 1975. Este mês, reunirão os três movimentos de libertação para formar governo com ministros de todos os grupos” (4/12/74, capa). Este anúncio revogou a idéia anterior que dava o prazo de dois anos para independência completa. As decisões foram jogadas para o ano de 1975, ano intenso para a vida do povo angolano, pois ali se decidiu o futuro da rica colônia.

No início de 1975 foi assinado o histórico Acordo de Alvor (cidade portuguesa) entre portugueses e os três grupos angolanos. Dias antes, em Mombasa (Quênia), MPLA, FNLA e UNITA construíram consensos em torno a uma ação comum ante os portugueses e havia um clima de otimismo (4/1/75, p. 2), mas havia desconfiança ante o anúncio dos acordos políticos e sobre a consolidação da paz e sua real aplicação. Entre 9 e 15 de janeiro, estes acordos foram assinados.¹²⁷

¹²⁷ Os principais pontos deste acordo determinaram: “o 11 de novembro próximo para a declaração de independência (...) o acordo estabelece que os movimentos guerrilheiros farão parte de um Conselho Presidencial, constituído por três pessoas, o qual governará a colônia, até que seja escolhido – em eleições livres – o presidente que deverá dirigir o país e os membros da Assembléia Legislativa. Uma Assembléia Constituinte será eleita para dar ao país sua constituição. Nesse período de transição, cada um dos três grupos terá o direito de nomear um número igual de ministros” (ZH: 16/1/75, p. 11).

Ao analisar este acordo, Ki-Zerbo o ponto de partida para o caos: “Todos os movimentos se armaram junto de fornecedores. (...) aos dois principais protagonistas repugnava levar a cabo de imediato as eleições previstas” (2002, p. 283). Os protagonistas eram MPLA e FNLA e os aspectos centrais do Acordo, ninguém cumpriu.

A posse deste governo tripartido ocorreu no início de fevereiro. Logo em março novos choques ocorreram em Angola. Neste primeiro momento o motivo principal foi o enclave de Cabinda, ao norte, onde o MPLA interviu contra intenções separatistas. Depois, veio o enfrentamento nas ruas: “Em Angola, 66 pessoas morreram em uma semana. Com o toque de recolher, a situação se estabilizou. Luanda é controlada por tropas mistas” (CP, 30/3/75, p. 3).

ZH voltou a tocar em Angola apenas em maio, quando MPLA e FNLA “lutaram ontem com granadas de mão e fogo de morteiros (...) pelo menos 250 pessoas morreram e outras ficaram feridas” (3/5/75, p. 11). Eram os indícios do que ocorreu nos meses seguintes. O número de mortos chegou ao redor de 500 ao final das contas neste conflito de cinco dias em maio.

A partir deste episódio foram registrados conflitos raciais, fugas dos portugueses, expulsão de estrangeiros responsabilizados pelos conflitos, falta de comida e gêneros básicos. Segundo CP, chegou a 3 mil o número de mortos e os portugueses retomaram a responsabilidade sobre o território, visto que “guerrilheiros violaram cláusulas do acordo assinado em Lisboa” (16/5/75, capa).

Em junho, novos conflitos: a empresa exploradora de petróleo em Cabinda se retira, em Luanda e até hospitais foram vitimados por tiros que mataram pacientes. CP indicava nova reunião entre os grupos guerrilheiros (7/6/75, capa), ao mesmo tempo em que ZH dava espaço para o discurso dos líderes da FNLA, algo costumeiro a partir de então. Neste momento, a FNLA denunciava a ajuda soviética e chinesa aos combatentes angolanos.

Portugal também agiu militarmente antes da independência: pára-quedistas ocuparam as sedes dos grupos guerrilheiros e pela primeira vez a data da independência foi ameaçada. A UNITA ameaçou entrar no conflito definitivamente a partir de um massacre realizado contra jovens militantes seus.

ZH narrou com detalhes a bárbara ação. Este jornal a partir de então será especialista em detalhar atrocidades ocorridas na guerra civil, destacando a barbárie: “Dezenas de jovens da UNITA foram degolados a faca onde as cabeças, separadas dos

troncos a machadadas. O cheiro penetrante dos cadáveres e decomposição invade as ruas dos bairros pobres” (12/6/75, p. 17).

Enquanto isso, CP destacou os preparativos da reunião no Quênia, onde foi tentado novo acordo entre os grupos em guerra. Neste encontro, foi definido: “desarmamento da população civil, formação do Exército Nacional (máximo de 30 mil homens) e término da violência e da intimidação. Liberdade para atividades políticas no país e tolerância política com unidade nacional dentro da diversidade” (22/6/75, p. 3).

Mais uma vez, as intenções ficaram no papel. Em julho, os embates fizeram centenas de mortos mais uma vez (já passava de 2 mil as vítimas dos choques desde janeiro de 1975, segundo ZH). “A violência armada eclodiu de novo violando a trégua que assinaram no mês passado em Quênia, deixando um saldo de 200 mortos em dois dias de luta” (12/7/75, p.12).

Os jornais gaúchos reconheceram a Guerra Civil em Angola a partir de 15 de julho,¹²⁸ com a fuga dos quadros da FNLA para o norte do país, onde construiu sua resistência ao MPLA que dominou Luanda até a independência de novembro. Os portugueses, como um paradoxo, apenas seguiam uma “neutralidade ativa entre os dois grupos rivais. O objetivo dos portugueses é proteger cerca de 250 mil portugueses” (CP: 17/7/75, capa).

A partir da saída de FNLA pra o norte, ZH criou expectativa que estas tropas retornassem a Luanda, desbancando o MPLA. A *torcida*, como desejo subliminar, era clara nas matérias. Já no dia seguinte, a manchete era “FNLA reage e marcha sobre Luanda”. (16/7/75, p. 12.). Esta reação do FNLA jamais se concretizou e ZH insistiu em divulgar uma vitória iminente deste grupo contra o “esquerdista MPLA” para seus leitores nos dias seguintes.¹²⁹ Cabe salientar que CP também divulgou os movimentos da FNLA, mas de forma mais comedida.

Em 22/7/75 foi anunciada nova trégua e novo cessar fogo acabou assinado por MPLA e FNLA. Apenas *simbólico*, pois o avanço da FNLA se registrou já nos dias seguintes. “A luta entre MPLA e FNLA parecida adquirir hoje proporções de uma verdadeira guerra” (CP: 31/7/75, capa).

¹²⁸ Segundo AREIA (2008, p. 77), “(...) a intensidade do recrutamento de soldados pelos três movimentos, por um lado, e por outro, os freqüentes confrontos, sobretudo em Luanda, entre militantes da UNITA e do MPLA, indicavam claramente o clima de guerra civil que se adensava cada dia”.

¹²⁹ Apenas as manchetes de ZH confirmam esta afirmação: “Frente prepara-se para invadir Luanda” (21/7/75, p. 13), “Violentos combates a 50 Km de Luanda” (23/7/75, p. 13), “Holden Roberto pede guerra total em Angola” (26/7/75, p. 12), “Batalha pela posse de Luanda aproxima-se” (27/7/75, p. 19), “FNLA aperta cerco sobre Luanda” (28/7/75, p. 14), “Frente Nacional fecha o cerco sobre Luanda” (31/7/75, p. 14). O conteúdo das reportagens, pelo menos na forma subliminar, colocava a FNLA como portadora do ideal democrático e o MPLA como mal a ser combatido.

Em agosto, a UNITA entrou na guerra e acabou agindo em unidade de ação com a FNLA. ZH neste mês anunciou o controle de Luanda pelo MPLA, visto que os dois outros grupos se retiraram do governo provisório e tiraram suas tropas da capital. Ante esta situação, os portugueses retomaram o controle de Angola pela inexistência do governo tríplice, sem questionar a data prevista para a independência.

Enquanto a fome aumentava e áreas importantes da economia paralisavam por falta de braços qualificados (30 mil fugiam de Angola por mês), o MPLA avançou ocupando regiões importantes e controlou 12 das 16 províncias angolanas nas portas da independência.

Ao mesmo tempo, Portugal (em profunda crise e dividida entre facções militares e civis) anunciou a retirada de suas tropas até novembro, jogando para a ONU a responsabilidade sobre Angola. Em outubro, a OUA anunciou missão de investigação para pôr fim a guerra civil. Recebeu a simpatia das facções guerrilheiras, nada mais do que isso.

O quadro já estava praticamente delineado para o 11 de novembro, conforme o jornal CP: “O MPLA reivindicará para si o controle da nação no dia da proclamação da independência. (...) baseia sua reivindicação no fato de suas forças ocuparem a capital e o mecanismo administrativo do país” (17/10/75, p. 3).

Neste período, às vésperas de importantes batalhas antes do 11 de novembro, o MPLA recebeu o apoio internacionalista de centenas de cubanos, que chegaram em Angola para auxílio técnico e militar. ZH divulgou tal fato a partir de uma crítica de Jonas Savimbi, da UNITA, sem citar que a UNITA recebeu apoio de outras nações simpáticas às suas posições ideológicas. CP, não deu importância significativa ao apoio cubano neste momento.

Chaliand, refletindo Angola e suas dificuldades no início dos anos 80 relata: “O resultado final das diversas intervenções foi a presença de vinte mil cubanos (...) que constituem hoje a garantia mais segura do regime (...) considerando-se o vazio deixado pela partida de 300 mil colonos portugueses” (1982, p. 85).

Apesar de todo quadro caótico, a hora da independência chegou. Os portugueses anunciaram no início de novembro detalhes de sua retirada e a entrega do país aos movimentos guerrilheiros, bem como do material militar “às autoridades colocadas em cada local (...). Também deixamos armas e material em zonas controladas pela FNLA e pela UNITA” (ZH: 2/11/75, p. 16). Neste contexto, a posse de Luanda foi fundamental para a transição de poder dos portugueses para o MPLA e não aos outros movimentos.

O MPLA ameaçou controlar Angola e declarar a independência de forma unilateral. Neto, publicamente denunciou a presença de mercenários e pediu ajuda militar às Nações Unidas: “o MPLA pediu hoje que os 550 mil habitantes de Luanda se preparem para o pesadelo: bombardeios que outros dois movimentos podem realizar nos próximos dias” (CP: 8/11/75, capa).

A situação angolana retratada na imprensa pouco antes da independência era de intenso caos e, especialmente para ZH, de forte melancolia e falta de perspectiva para o futuro:

Alguns nostálgicos ainda vão cear perto de uma praia de areia fina que era cenário da *dolce vida* noturna durante o cálido verão angolano. Como vestígio dos anos dourados, perambulam perto dos restaurantes alguns negrinhos esfarrapados que assaltam os proprietários de carro, para, lavando-os, ganhar alguns escudos (9/11/75, p. 16).

Apesar destes curiosos relatos divulgados em ZH do “*doce e dourado colonialismo*” português ante o caos da guerra civil, Angola consolidou sua independência entre os dias 10 e 11 de novembro sob a hegemonia do MPLA. Para este grupo guerrilheiro, foi fundamental o apoio popular nos bairros, das armas soviéticas e dos soldados cubanos.

Estes elementos garantiriam a resistência do MPLA contra o FNLA especialmente na Batalha de Quifangondo, quando as tropas da FNLA foram barradas a poucos quilômetros de Luanda, 3 dias antes da independência, conforme relato de ZH: “milhares de soldados do MPLA, resistem com sucesso há algumas semanas ao ataque das tropas do FNLA, em Quifangondo, (...). As ofensivas lançadas pela FNLA em 23 de outubro passado (...) foram um fracasso” (10/11/75, p. 16).

Em 11 de novembro, como previsto, Agostinho Neto anunciou a República Popular de Angola, assumindo a presidência de um governo unipartidário. Os portugueses inicialmente não reconheceram o novo governo, algo feito por cerca de 30 países (inclusive o Brasil), naqueles primeiros dias. A transferência de poder por parte dos portugueses, não foi direta:

Nenhum dos três movimentos nacionalistas foi convidado para a cerimônia de arriamento da bandeira portuguesa,(...), que marcou oficialmente o término dos 500 anos de dominação colonial em Angola. O Almirante Leonel Cardoso (...) recolheu a bandeira e imediatamente deixou o novo país. Designando o seu dirigente máximo o poeta Agostinho Neto (...) como primeiro presidente da República (CP: 11/11/75, capa).

ZH destacou, dentro de seu tradicional conteúdo, que “O futuro de Angola continua sendo sombrio e por agora parece que deve excluir-se toda a solução que não seja militar”. Ao mesmo tempo colocou a ameaça de separatismo no horizonte político

angolano ao noticiar o anúncio paralelo de independência realizado por FNLA e UNITA (11/11/75, p. 14). CP, por sua vez, considerou Angola “outrora próspera colônia do Império Português e agora terra devastada que se debate na agonia da guerra civil” (11/11/75, p. 3).

Em seu discurso de posse, Agostinho Neto afirmou que “Angola vai se converter, progressivamente, em uma democracia popular, ao mesmo tempo em que reiterava sua vontade de continuar a luta até a libertação total de seu país” (ZH: 12/11/75, p. 12). No mesmo dia, Neto escapou de atentado e Luanda continuou ameaçada por tropas do FNLA e UNITA.

Nos dias seguintes da independência, Luanda foi defendida pelas tropas do MPLA, por cubanos, moçambicanos e apoiadores de Neto. Assim, vários ataques foram repelidos contra sul africanos, ex-soldados portugueses e toda sorte de mercenários.

Em Cabinda, o MPLA também resistiu contra as forças o Zaire, opositoras a Neto. No CP, foi divulgada denúncia da UNITA sobre “agitadores esquerdistas brasileiros estão colaborando intensamente com o governo de Agostinho Neto, que ocupa ilegalmente o governo do país” (26/11/75, p. 3). Numa guerra aberta e internacional no território angolano, cada lado acusava os aliados de seus inimigos.

O apoio diplomático de alguns países, gradualmente conquistado por Neto, e o reforço do bloco socialista da Guerra Fria deram ao governo de Neto vitórias importantes ao norte e ao sul. Receando *novo Vietnã*, com feridas bem abertas em 1975, os EUA se retiraram do processo em dezembro com a negativa do Senado americano em autorizar tropas ou dinheiro para qualquer grupo em Angola. Assim, UNITA e FNLA não puderam contar oficialmente com recursos deste importante aliado.

Neto e o MPLA foram consolidando a sua República Popular unipartidária nos meses seguintes à independência, ficando clara a influência da Guerra-Fria nesta verdadeira guerra internacional africana. Para a URSS e Cuba era fundamental a existência de nações influenciadas pelo bloco socialista nesta região da África.

Outros fatores foram destacados por Newton Carlos em sua coluna de ZH: “A luta em Angola, com intervenções da URSS, EUA, China e países europeus, (...) que participa da exploração de petróleo de Cabinda, se encaixa no futuro global de uma região conhecida como pepita austral do continente africano” (12/11/75, p. 12).

A peculiaridade da luta pela independência angolana, num quadro de intensa intervenção das potências,¹³⁰ tornou um dos países mais ricos da África (em potencial) em um dos mais pobres do planeta. A Guerra Civil continuou vários anos após 1975,¹³¹ o que tornou Angola sinônimo de destruição, barbárie, minas explosivas e banhos de sangue no imaginário de boa parte da humanidade até recentemente.

BIBLIOGRAFIA E FONTES CONSULTADAS

1. Obras gerais.

1. ALENCASTRE, Amílcar. **América Latina, África e Atlântico Sul**. Rio de Janeiro: Editora Paralelo, 1980.
2. ALVES, Maria H. Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)**. São Paulo: Vozes, 2004.
3. ANDERSON, Perry. **Portugal e o fim do Ultracolonialismo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.
4. AQUINO, Maria Aparecida de. **Censura, Imprensa Estado Autoritário (1968-1978)**. São Paulo: EDUSC, 1999.
5. BRUNSCHWIG, Henri. **A Partilha da África Negra**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
6. CHALIAND, Gerard. **A Luta pela África**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
7. COMITINI, Carlos. **África Arde**. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1980.
8. DOLGOPOLOV, E. **As Guerras de Libertação na Etapa Actual**. Moscou: Editora Progresso, 1986.
9. FERRO, Marc. **História das Colonizações**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
10. FILHO, Ciro Marcondes. **Imprensa e Capitalismo**. São Paulo: Editora Kairós, 1984.
11. HERNANDEZ, Leila L. **A África na sala de aula**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

¹³⁰ CP destacou manchetes importantes que retrataram as intenções intervencionistas das potências. Duas capas em dezembro de 1975 se definem pelo conteúdo: “Kissinger ameaça com intervenção em Angola” (13/12/75, capa) e “Soviéticos defendem a intervenção em Angola” (27/12/75, capa).

¹³¹ O conflito entre MPLA e UNITA (FNLA se enfraqueceu nos anos 80) se estendeu até o fim da Guerra Fria. Em 1989 acordos de paz foram assinados e logo descumpridos, seguindo a velha regra. Após o fim da URSS, em 1991, foram assinados acordos de Bicesse que encerrou a guerra civil convocando eleições para 1992, vencidas pelo MPLA. Novo conflito após o resultado eleitoral e novo acordo em 1994, em Lusaca. Apenas em 2002, a UNITA, a partir da morte de Jonas Savimbi, renunciou a luta armada e tornou-se partido político em Angola.

12. HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Extremos**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
13. _____. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
14. ILIFFE, John. **Os africanos: História de um Continente**. Lisboa: Editora Terra Mar, 1995.
15. KAPUSCINSKI, Ryzsard. **Ébano: minha vida na África**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
16. KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra. V. II**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2002.
17. LINHARES, Maria Yedda. **A Luta contra a Metrópole**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
18. LOPEZ, Luiz Roberto. **História do Século XX**. POA: Mercado Aberto, 1987.
19. MAXWELL, Kenneth. **O Império Derrotado. Revolução e Democracia em Portugal**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
20. NETTO, José Paulo. **Portugal: do Fascismo à Revolução**. POA: Mercado Aberto, 1986.
21. N'KRUMAH, Kwame. **Neocolonialismo – último estágio do imperialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
22. PAULINO, Robério. **Socialismo no século XX: O que deu errado?** Goiânia: Editora Kelps, 2008.
23. READER, John. **África: Biografia de um Continente**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2002
24. SANTOS, Fernando B. **Angola na Hora Dramática da Descolonização**. Lisboa: Editora Prelo, 1975.
25. SECCO, Lincoln. **A Revolução dos Cravos**. São Paulo: Editora Alameda, 2004.
26. SILVA, Antônio E. Duarte. **A Independência da Guiné-Bissau e a Descolonização Portuguesa**. Porto: Editora Afrontamento, 1997.
27. VICHINSKI, Mikhail P. **Sul da África: o Apartheid, o Colonialismo a Agressão**. Moscou: Editora Progresso, 1987.
28. VISENTINI, Paulo G, Fagundes. **A África Moderna: um continente em mudança (1960-2010)**. Porto Alegre, Editora Leitura XXI, 2010.
29. _____. **A Guerra Fria o desafio socialista à ordem americana**. Porto Alegre, Editora Leitura XXI, 2004.

2. Artigos consultados.

30. ABRAMO, Perseu. Significado político da manipulação na grande imprensa. IN: **Fragmentos de Cultura**. Goiânia: IFITEG, 1991.
31. AREIA, M. Laranjeira Rodrigues. A Diversidade cultural e a construção do Estado-Nação em Angola. IN: **Comunidades Imaginadas – Nações e Nacionalismos em África**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2008.
32. BENITES, Sônia Aparecida Lopes: A História contada nas páginas de jornais. IN: **Revista Letras**. Curitiba, Editora da UFPR, 2001.
33. CATROGA, Fernando. Pátria, Nação, Nacionalismo. IN: **Comunidades Imaginadas – Nações e Nacionalismos em África**: Coimbra: Imprensa da Universidade, 2008.
34. GOMES, Nilo Sérgio. **A imprensa carioca na virada do século XX – Memórias do JB**, disponível em: <<http://www.unirio.br/morpheusonline>> acesso em 20/2/2006.
35. PIMENTA, Fernando Tavares. Nacionalismo Euro-africano em Angola – Uma nova Lusitânia? IN: **Comunidades Imaginadas – Nações e Nacionalismos em África**: Coimbra: Imprensa da Universidade, 2008.
36. RECH, Maria H. Bortolon; FELTES, Heloísa P. de Moraes. No Fio do Discurso: Análise do discurso sobre o Trabalho no Artigo Opinativo do Jornal Correio Riograndense. IN: **Linguagem em Discurso**. Tubarão: Editora UNISUL, 2005.
37. RODRIGUES, Maria Guadalupe M. As relações Estados Unidos – Angola: estudo do processo decisório na crise angolana. IN: **Estudos Afro-Asiáticos**, Nº 19, Dez. 1990, Rio de Janeiro: Editora Universidade Cândido Mendes, 1990.
38. SANTOS, Daniel dos. Sociedade política e formação social angolana (1975-1985) IN: **Estudos Afro-Asiáticos**. Nº 32, Dez. 1997, Rio de Janeiro: Editora Universidade Cândido Mendes, 1997.
39. VISENTINI, Paulo G, Fagundes. A África independente/1945-98: processos políticos, desenvolvimento e relações internacionais. IN: **Ciências e Letras – Revista da FAPA**. Nº 21/22, Nov. 1998, Porto Alegre: Edelbra, 1998.
40. VOESE, Ingo. Reflexões sobre a Análise do discurso. IN: **Linguagem em discurso**. Tubarão: Editora UNISUL, 2002.

3. Acervos pesquisados.

41. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa (Porto Alegre/RS).
42. Arquivo privado do Jornal Zero Hora.
43. Arquivo privado do Jornal Correio do Povo.

Artigo recebido em: 14/10/2011

Aprovado em: 03/12/2011

REVOLTA DA VACINA “MADE IN AFRICA”: MOÇÂMEDES – 1897

REVOLT OF THE VACCINE “MADE IN AFRICA”: MOÇÂMEDES – 1897

*José Bento Rosa da Silva*¹³²

Resumo: Este artigo investiga uma revolta ocorrida em Angola em fins do século XIX, quando esta era colônia de Portugal. A investigação tem como referência os relatos de um ex-combatente, publicados na década de 1930, na forma de um artigo, nos Cadernos Coloniais. A publicação tinha como objetivo fazer apologia da colonização portuguesa em África. Através de uma leitura a contrapelo, evidenciamos as formas de resistências da população local, sobretudo no episódio de vacinação do gado, com a qual não concordavam as lideranças locais.

Palavras-chave: Revolta – resistência – Angola.

Abstract: This paper investigates a revolt occurred in Angola in the late nineteenth century, when it was a Portuguese colony. This research takes as reference the reports written by a veteran, published in the 1930s, in the form of an article in the Colonial Notebooks. The publication was intended to apologize Portuguese colonization in Africa. To make a counterpoint by a reading, we show the forms of resistance from the local population, mainly in the episode of cattle vaccination, with which local leaders disagreed.

Keywords: Revolt - resistance - Angola

A região hoje denominada Namibe – antiga Moçâmedes, no período compreendido entre 1840 (data de sua fundação) e 1985 – é hoje o terceiro maior porto de Angola, depois de Luanda e Lobito. Foi nessas terras que se deu a resistência à colonização portuguesa, da qual nos ocuparemos nestas páginas.

As referências para nossa investigação serão os escritos do capitão A. A. da Silva Guardado, publicados nos Cadernos Coloniais pelo Editorial Cosmos, em 1939. O autor nos adverte que, para a elaboração da obra, utilizou:

Além dos relatórios oficiais do então Governador Geral da Província de Angola, Dr. Antônio Duarte Ramada Curto, e do coronel Artur de Paiva, comandante da coluna de operações no Humbe, em 1898, que naquele ano se organizou para castigar o massacre dos dragões do conde de Almoester – documentos estes que devem existir no Arquivo do antigo Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar[...]¹³³.

¹³² Professor adjunto do Departamento de História na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Vinculado ao Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP) e ao Núcleo de Estudos das Relações Interétnicas do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina (NUER/UFSC).

¹³³ GUARDADO, A. A. da Silva. **O Massacre dos dragões do Conde de Almoester**. In: Cadernos Coloniais, n. 34. Lisboa: Cosmos, 1939. p. 4. Será citado doravante como: Cadernos Coloniais, n. 34.

O capitão acrescenta ainda que estivera no combate, sendo, portanto, uma testemunha ocular da história – talvez a única existente no momento em que escrevia –, e que o mesmo acontecimento causou uma grande consternação dentro e fora do império português. Disse mais: sempre desejou escrever sobre o assunto, mas que se sentia incompetente para tal, pois que “não o fadou Deus para as letras, apesar de muito apreciar o talento e o engenho dos bons autores”. Recorreu a vários historiadores capazes de fazê-lo, mas que estavam ocupados com outros afazeres, razão pela qual ele teve que desempenhar a função:

[...] Vejo-me, enfim forçado a tomar o encargo que tanto quis dar a outros, aproveitando-me dos Cadernos Coloniais, que tão útil e complementemente preenchem o fim para que foram criados, e suprimindo com a boa vontade a competência que me falta¹³⁴.

Vários pesquisadores investigaram as resistências africanas ao colonialismo e imperialismo. Entre outros, Terence Ranger fez um estudo sobre iniciativas de resistência africana em face da partilha e da conquista, mostrando as várias faces da mesma; Vansina e Isaacman, por sua vez, voltaram parte de seus estudos às resistências na África Central, no período compreendido entre 1880 e 1914, momento em que se deflagrava o primeiro grande conflito de caráter mundial; Abdallah Laroui se ocupou da resistência no norte da África e no Saara; M'Baye Gueye e Albert Adu Boahen, centraram suas atenções na África Ocidental; Henry A Mwanzi, na África Oriental¹³⁵.

Muitos foram os fatores que puderam contribuir para a formulação da resistência: a leitura de um fenômeno da natureza, uma epidemia ou qualquer outra catástrofe poderia ser atribuída à presença do colonizador, aquele estranho que trazia mazelas às comunidades. No caso específico do sudoeste da África, a epidemia que dizimava o rebanho bovino podia ser atribuída à presença dos europeus, fossem portugueses, alemães ou de qualquer outra nação; seria uma maldição advinda da presença dos brancos¹³⁶. Nesse

¹³⁴ Cadernos Coloniais, n. 34, p. 4-5.

¹³⁵ Sobre esta questão, ver BOAHEN, A. Adu. **História geral da África, Vol. VII – A África Sob Dominação Colonial (1880- 1935)**. Paris: Unesco; SP: Ática, 1991. Para o caso em questão, consultar sobretudo os capítulos 3 e 8.

¹³⁶ A tradição oral abaixo narra os primeiros contatos dos negros de Angola com os portugueses, por volta de 1700: “Nossos pais viviam confortavelmente na planície de Lualaba. Eles tinham vacas e culturas. Tinham salinas e bananeiras. De repente, viram surgir um grande barco no mar grande. Esse barco tinha asas totalmente brancas, faiscantes como facas. Uns homens brancos saíram da água e disseram palavras que ninguém entendia. Nossos antepassados sentiram medo, disseram que aqueles eram zumbis, almas que vagueiam. Então os repeliram para o mar com revoadas de flechas. Mas os zumbis cuspiram fogo com um barulho de trovão. Muitos homens foram mortos, nossos antepassados fugiram. Os notáveis e os adivinhos disseram que aqueles zumbis eram os antigos possuidores da terra. Nossos pais se retiraram, temendo o retorno do barco Ulungu. O barco reapareceu. Os homens brancos pediram galinhas e ovos. Eles davam

sentido, para usar uma expressão de Braudel, a resistência foi, em África, um fenômeno de longa duração, ou seja, esteve presente desde a chegada dos colonizadores.

A região de Angola foi, por volta de 1897, atingida por uma epidemia que devastou o rebanho bovino. A epidemia proveniente da África do Sul atingiu rapidamente as regiões de Damaralândia e Ovampo, entre outras. O gado bovino era a principal atividade econômica de seus habitantes.

Os administradores coloniais, visando estancar a epidemia, providenciaram uma campanha de vacinação no rebanho. Para auxiliar na empreitada, foi convocada a companhia de Dragões do Planalto de Moçâmedes, sob o comando do capitão José Eugênio da Silva e do tenente Almooster.

Naquela época, já moravam na região alguns colonos portugueses, entre eles José Antônio Lopes, que, segundo Silva Guardado, tinha domínio da técnica de vacinação, que consistia em:

[...] injetar nos animais ainda sãos a bílis dos bois ligeiramente atacados de peste. Este processo dava uma média de 50 a 60% de animais salvos. Nesta altura ainda não era conhecida a vacinação com o soro obtido do sangue de bois imunes da peste, processo de maior vantagem – pois a média de animais salvos chegava a 90%, permitindo que se vacinassem animais já atingidos pela doença, dos quais se salvavam alguns[...]¹³⁷.

A equipe foi convencer o soba de uma aldeia da necessidade do procedimento no rebanho. No entendimento dos portugueses, o soba teria concordado, manifestando contentamento, mas, no dia seguinte, quando da vacinação, notou-se na localidade

[...] um grande ajuntamento de pretos, quase todos velhos. No alto da cabeça apresentavam pequenos barretes feitos de fibra de imbondeiro¹³⁸ – boabab – à laia de solidéus cardinâlicos (semelhantes a solidéus dos cardeais), os quais constituem entre o gentio um símbolo de autoridade. Informou-me o intérprete que estes venerandos personagens eram os séculos ou sobetas da terra, representantes do soba nas povoações mais importantes, a que chamam t'chilongos. Estavam reunidos em magna assembleia e, sob a presidência do soba, discutiam acaloradamente. [...]
Depois de muito debatido o problema em causa, depois de os oradores, em largos gestos de eloquência cafreal, terem exposto os seus pontos de vista, muito apreciados pelos circunstantes que aplaudiram com entusiasmo, terminou a sessão. [...]

tecidos e pérolas. Desde aquele tempo até hoje, os brancos não nos trouxeram mais nada, a não ser guerras, misérias, o milho, a mandioca e a maneira de cultivá-los”. W.D.L. Randles. *Le Rouaune Du Congo*, Paris, 1974, apud M' BOKOLO, Elikia. *África Central: O Tempo Dos Massacres*. In. FERRO, Marc(Org.) **O livro negro do Colonialismo**. RJ: Ediouro, 2004.

¹³⁷ *Cadernos Coloniais*, n. 34, p. 9.

¹³⁸ O mesmo que baobá: árvore africana de grande porte, de tronco muito largo e copa esparsa. Diz Nei Lopes que tais árvores são envoltas em forte aura mística. LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. SP: Selo Negro, 2004, p.99.

Pouco depois o soba veio ter comigo e começou um longo e substancioso discurso – os negros em geral, são grandes oradores – [...]. Resumindo: que não podia cumprir o que na véspera combinara com o chefe e os oficiais, porque o seu povo, representado pelos séculos que eu tinha visto ali reunidos, se opunha a que o gado fosse vacinado... que esse gado era pertença ou bens do sobado e não ele, que apenas podia usufruir do seu rendimento [...] que sabiam que do outro lado do rio punham remédio no gado e ele morria [...] não houve meio de convencer, por mais explicações que lhe desse [...]¹³⁹.

A organização social nessa comunidade era diferente da que existia no império português, onde o monarca decidia e os súditos cumpriam, sob pena de castigo. Aliás, havia assembleia para discutir os destinos da coletividade e o baobá era a testemunha ocular dos debates acerca do bem comum. Uma prática democrática dentro da “selva africana”? Os colonizadores interpretariam de forma diversa, mas Ki-Zerbo, ao falar de governo e democracia na cosmovisão africana, afirmou que sim:

Existiam sob formas variadas, conforme os países e as estruturas criadas pelos povos africanos, quer fossem reinos, impérios, sistemas do tipo patrimonial e clânico ou democracias de tipo aldeão. Em todas essas categorias de organização do poder, com ou sem Estado visível, há, na África, um esforço para a limitação, a partilha do poder, a participação e uma certa solidariedade que consiste em donativos e contradonativos. Na base do sistema africano, há uma poderosa organização autogestionária pelos próprios povos.

A gestão do bem comum existia na África, como disse anteriormente, sob o nome de forobá (em língua diulá), que representa a concepção africana de “coisa pública”. A democracia de base existia ao abrigo de estruturas aldeãs, com a representação das diferentes famílias. Estas reuniam-se regularmente, quer através do grupo dos dirigentes destas famílias – os anciãos ou os decanos –, a fim de discutir todos os problemas relativos à aldeia, quer sob a direção de uma chefatura importante ou de um reino[...]¹⁴⁰.

Então, o que o capitão Silva Guardado assistira era de fato uma experiência de democracia à africana. Por mais que quisesse, não conseguira convencer aquele que ele pensou ter consentido a vacinação do gado, no dia anterior. Afinal, ele não podia decidir acima do conselho dos anciãos; tampouco se tratava de faltar com a palavra empenhada, pois ele não a tinha para empenhar em nome da comunidade. Os oficiais lusos entenderam conforme os seus interesses, a partir das suas necessidades. Ledo engano!

Diz o capitão que, posteriormente, encontrara o soba e que este lhe dissera que temia os soldados que estavam na fortaleza, porque para vacinar os bois não era preciso tropas com peças de artilharia, carros e munições. E o próprio capitão conclui: “desconfiados, os pretos pensam que os soldados só servem para combater”. Ao que o capitão retrucou-lhe que estavam ali para os defenderem de seus inimigos, os cunhamas ou

¹³⁹ **Cadernos Coloniais**, n. 34, p. 10-11.

¹⁴⁰ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África? Entrevista com René Holenstein**. RJ: Pallas, 2006, p. 63.

os hotentotes que poderiam aproveitar a ocasião para roubar-lhes o gado. Mas, ao que nos parece, o soba não se deixou enganar e disse ao capitão: “se vierem cá, nos encontrarão. Defender-nos-emos como das outras vezes...”. E mais: que os conselheiros lhes tinham dito que os brancos queriam era tomar-lhes as casas.

O autor da narrativa era, pelo que se depreende da mesma, o escolhido para convencer os nativos da necessidade do processo de vacinação do gado e provar que “o batalhão era de paz”, por mais ostensivo que fosse o aparelhamento militar. Apesar da negativa, houve insistência do colonizador. Esta insistência, em nossa opinião, “azedou” ainda mais a precária confiança dos nativos em relação aos brancos. Sobretudo porque a vacinação tinha um preço por cabeças de gado:

Na fortaleza, toda a gente ficou desapontada ao conhecer o resultado da minha missão, principalmente o comandante – **que ainda pensou em dar uma lição ao soba**¹⁴¹.

Entretanto, nesse mesmo dia recebi instruções para me dirigir a Quiteve, extremo leste do conselho, vacinando o gado que pelo caminho encontrasse... no caso de o gentio consentir. Marchei com o pessoal que me acompanhara à embala e munido do material necessário para uma longa demora e na previsão de encontrar grande quantidade de bovídeos. Ao chegar à Dimba, a poucos quilômetros da fortaleza, tive ocasião de vacinar umas cinquenta cabeças de gado do gentio. Por cada quinze animais vacinados recebia um em pagamento, motivo porque logo no início da viagem tive de mandar dois indígenas conduzir três bois à fortaleza e, ao mesmo tempo, deixar lá a notícia do êxito dos primeiros trabalhos. E ali esperei que regressassem.

Quando no dia seguinte, pelas nove horas, apareceram, contaram-me que tinham sido assaltados, já próximo da fortaleza, por alguns gentios que lhes tiraram os bois. Num dos assaltantes reconheceram um dos pastores do gado vacinado [...]¹⁴².

O que o narrador chama de pagamento pelos trabalhos prestados ao gentio, nós chamamos de esbulho, pois se assim não fosse, os donos do gado não os expropriariam antes que estes chegassem ao destino final, ou seja, à fortaleza. Mas, na óptica do colonizador, os ladrões foram os gentios...

Como podemos notar, a relação entre colonizador e colonizado não era de cordialidade. Por mais que o autor da narrativa quisesse demonstrar um tratamento de equidade, a última palavra deveria ser a do colonizador.

A recusa à vacinação do gado se fazia também por parte dos colonos brancos, talvez pelo preço do trabalho, ou mesmo por não entenderem bem o processo, ou, ainda, por razões outras que não ficaram explícitas:

¹⁴¹ O grifo é nosso, no intuito de apontar que o comandante se via como autoridade, ou seja, o soba tinha a obrigação de aceitar a sua proposta, ainda que a assembleia de anciãos tivesse decidido o contrário.

¹⁴² **Cadernos Coloniais**, n. 34, p.13.

[...] Próximo das lagoas marginais do rio, pastavam algumas manadas de bois das libatas da região.

Os gentios negaram-se a consentir na vacina e receberam mal os pretos que enviei para os convencerem, motivo porque me dirigi imediatamente para o Cafu. Estavam ali dois comerciantes brancos, que me disseram terem já vacinado o seu gado. Fui vê-lo, no outro dia de manhã, e notei que não tinham usado de método na aplicação da vacina. Dentro e à volta do curral via-se grande número de bois mortos, e pelo meio deles passeavam os bois vacinados sem o cuidado de verificação do estado de saúde de cada um. [...] E foi da falta de observância desta regra que resultou a nenhuma eficácia deste processo de vacinação, o que nem brancos nem pretos compreendiam [...] ¹⁴³.

Algumas comunidades, ao saberem da expedição de vacinação, fugiam com seus rebanhos; outros, como o soba de Camba, sujeitavam-se à vacinação, não por acreditarem nela, mas diante da pressão dos representantes do governo imperial português:

[...] prontificou-se desde logo a deixar vacinar o gado.

O gado – disse – não precisar milongo ¹⁴⁴, mas como a vacinação era do agrado do Muene-Puto – Governo –, a quem devia obediência, consentia-o de boa vontade, se o seu povo se não opusesse como tinha acontecido no Humbe, segundo lhe constara [...] ¹⁴⁵.

O capitão Guardado mandou logo buscar os remédios, antes que, como no Humbe, houvesse uma assembleia e decidissem ao contrário do que teria sido a decisão daquele soba. Não deu outra: quando chegou o remédio, já havia acontecido uma assembleia nos moldes daquela do Humbe e, como disse o autor, “os séculos da terra tinham vindo dizer-lhe que o seu povo se opunha”. Decepcionados, seguiram para Diálema, onde também o soba não permitiu a vacinação. Nos parece que Guardado já estava irritado, pois denominou o soba de Diálema de sobeta...

Ao falar da última etapa da campanha de vacinação, o capitão desabafa, dizendo:

O Quiteve, última etapa da minha tormentosa e quase inútil peregrinação, indo encontrar ai, naquele desterro e foco de paludismo, o alferes Barradas e a esposa [...] conforme esperava, encontrei no Quiteve a mesma má vontade e relutância do gentio em deixar vacinar o gado. Na sua ingênua ignorância não compreendia o que era a vacina e causava-lhe singular confusão o fato de se tirar dos bois doentes a bília que se injetava nos sãos. Convenciam-se de que ela os ia matar [...] ¹⁴⁶.

No regresso, puderam observar o estrago que a peste fizera no rebanho, e, pior, tendo que cortar caminho, pois os habitantes acreditavam que eles eram os causadores da epidemia:

¹⁴³ Idem, p. 14.

¹⁴⁴ Remédio, em idioma quimbundo.

¹⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 15.

¹⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 16-17.

Ao chegarmos ao Cafu, fui prevenido de que o gentio de Cafuntuca aguardava a minha passagem para me cortar a cabeça. Estava convencido de que eu andava a espalhar a doença que matava o gado! Passamos a fazer a viagem de noite, longe do caminho e a corta mato, guiando-nos pelo rio. Era noite quando atingimos a fortaleza, mortos de fadiga, enlameados e com os tatos rasgados pelos espinheiros de gato, que ali abundam [...]”¹⁴⁷.

Diante do insucesso, o melhor seria a retirada da tropa, ou seja, do batalhão de Dragões, do qual fazia parte o tenente Almoester. Houve discordância quanto às formas de fazê-lo; alguns tinham dúvidas se de fato deveriam abandonar a região:

Havia sérias divergências entre o Dr. Roque, chefe da missão, o comandante dos Dragões e o chefe do conselho do Humbe acerca da forma de se efetuar a retirada da brigada para o planalto. Tinham chegado ordens e instruções da Intendência que, afastada como estava, não podia avaliar bem as circunstâncias. Eram em parte impraticáveis, essas ordens. Não havia telégrafos que permitisse uma consulta e o assunto devia ser resolvido e executado com a máxima urgência. Mas a heterogeneidade dos elementos oficiais ou autoridades que ali predominavam provocava um tal desencontro de opiniões que surgiram as desavenças, cujos funestos resultados não se fariam esperar[...]”¹⁴⁸.

Na condição de ex-combatente militar, Silva Guardado tem cuidado com as palavras, afinal ele estava falando de uma corporação, e uma corporação da qual ele fizera parte. Nota-se como ele evita falar em disputa de poder dentro da corporação, preferindo falar em heterogeneidade dos membros. Ora, sabemos muito bem que além da heterogeneidade havia a questão da hierarquia, tão cara às instituições militares. Aliás, questão esta mencionada logo em seguida. Obediência, disciplinamento, discurso de autoridade, relações de poder... temas que Michel Foucault nos ajuda a investigar em vários momentos da história da humanidade¹⁴⁹. Mas Foucault ainda não tinha inventado esta possibilidade de análise, aliás, e nem existia nesta época¹⁵⁰. Mas a nos é facultada a possibilidade de analisar o fato deste ângulo, já que tanto as evidências quanto as teorias foucaultianas estão ao nosso alcance. Vejamos, portanto, as evidências e deixemos para outro momento a análise mais rigorosa dos mesmos:

O elemento militar, representado pelo comandante dos Dragões, o civil, representado na autoridade local, e o chefe da missão deviam, entretanto, resolver e assumir as responsabilidades da resolução tomada. O primeiro, porém, não queria subordinar-se à maneira de ver dos outros e exigia que a sua

¹⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 18.

¹⁴⁸ **Cadernos Coloniais**, n. 34, p.18.

¹⁴⁹ Sobre esta questão, ver FOUCAULT, Michel. **Microfísica Do Poder**. RJ: Graal, 1979.

¹⁵⁰ Filósofo francês (1926-1984). Procurou mostrar, entre outras coisas, que as verdades sobre a natureza e a sociedade humanas, tidas como permanentes variam ao longo do tempo.

opinião prevalecesse, porque dizia – a ele pertencia o comando de Dragões em qualquer emergência ou situação¹⁵¹.

Diante das desavenças, o tenente Almoester estava receoso, conforme o que nos conta Silva Guardado, que, aliás, não presenciara a desarmonia por estar ausente no momento, mas que, segundo ele, fora confidenciado pelo companheiro de farda, Almoester. Em sua mente ainda ecoavam as palavras do amigo de quem construía a memória, para que não ficasse – como era o propósito dos Cadernos Coloniais – na obscuridade da história lusa, sobretudo em uma época em que se necessitava de exemplos do passado que inspirassem o presente. Era um tempo de disputas entre os países europeus, em virtude do nazi-fascismo e de ideologias correlatas. Pois bem, o tenente teria dito:

[...] Nós vamos ver o sarilho que vai resultar da forma como será feita a retirada. Por mim, já sei que terei de me aguentar, ficando aqui com os que não podem seguir agora: os doentes. O comandante que não me vê com bons olhos, há de querer afastar-me, preferindo levar consigo os seus apaniguados: o seu irmão e o genro [...]. O Dr. Roque, que não tem menos desejos de regressar ao Planalto, também não há de querer seguir em companhia do comandante. E será você quem vai lucrar com as dissidências, porque, ficando o doutor, tem de ir você para tratar os soldados dos dois pelotões que por ventura adoeçam durante a viagem. E o Dr. Roque ficará aqui, contrariado, com os doentes da fortaleza [...]¹⁵².

No capítulo segundo de sua obra, Silva Guardado faz a descrição da retirada das tropas (Companhia dos Dragões e brigada de vacinação) da região do Humbe, uma vez que não conseguiram convencer os “gentios” da vacinação do gado, razão pela qual quase todo o rebanho havia morrido.

A retirada deu-se a partir do dia seis de dezembro daquele ano, de forma desorganizada, sem que conseguissem transportar todo o material, inclusive munições e medicamentos, uma vez que os animais de tração haviam morrido. Os soldados tiveram que substituí-los, na medida do possível. Com muitas dificuldades, conseguiram alguns carregadores, na última hora. Naquela altura, devido às dificuldades já descritas e aos doentes, a tropa dividiu-se, como havia previsto o tenente Almoester.

O grupo liderado por Silva Guardado passou por momentos difíceis no caminho de regresso. Vejamos:

Com os pelotões que marcharam sob o meu comando, sucedeu um fato idêntico ao que originou a catástrofe do dia 12, quando chegávamos ao Chipelongo na manhã do dia 9, três praças dirigiram-se para uma libata, a fim de obterem mantimentos, e foram recebidos a tiro. Tendo conhecimento do fato,

¹⁵¹ *Cadernos Coloniais*, n. 34, p. 18-19.

¹⁵² *Idem*, p. 19.

ordenei ao sargento que o presenciara, que fizesse por escrito, e ao alferes Guardado que sindicasse, tendo sido impossível apurar se houve culpabilidade dos soldados[...]¹⁵³.

Foi no regresso que ficara sabendo que o pelotão do tenente Almoester havia abandonado a fortaleza onde se achava e que se deu a catástrofe. Disse que até ele chegaram duas narrativas. Uma dizia que os soldados brancos dirigiram-se a uma libata adquirir mantimentos e foram perseguidos por gentios com azagaias em punho. Teria sido esta a versão dos que escaparam com vida. Mas diz ele que havia outra:

Um dos soldados teria matado uma mulher que encontrara numa lavra, pelo que foram agredidos a tiro por gentios que em grande número saíram da libata. Feriram um deles – o 100 – num dedo e perseguiram-nos até próximo do acampamento, onde as tropas, surpreendidas, se preparavam para os receber. Travou-se tiroteio e o gentio refugiou-se no mato, continuando a disparar para o acampamento[...]¹⁵⁴.

O autor interroga sobre as possíveis razões da concentração de gentios naquela região, denominada Chulo, junto da libata de um soba de nome Muene-Decango. Diz ele que havia duas versões: uma de que em função de uma cerimônia religiosa, e outra de que eles armaram uma emboscada, visando “tirar vingança dos desmandos e violências cometidas pelos soldados, tanto na ida para o Humbe, como no seu regresso”. E acrescenta: “Esta última é que eu aceito, pois é mais racional”.

Seja lá qual foi o motivo do ajuntamento de negros num local onde não se esperava, o certo é que Silva Guardado admite o fato de os soldados terem praticado violência contra a população local, tanto na ida quanto na volta, caracterizando que a “missão de vacinação” era autoritária, até por ser uma ordem vinda do “Muene-Puto”, razão pela qual alguns sobas admitiam, a princípio, não ter como resistir. Passavam a resistir depois de feita as assembleias com outros membros da comunidade, ao que o autor chamou de séculos¹⁵⁵.

No capítulo III, é descrito o que o autor denomina de “massacre”, inclusive apontando a fragilidade do próprio pelotão de Almoester em relação ao inimigo e caracterizando o ato como barbárie. O relato começa dizendo que:

O tenente conde de Almoester era excessivamente míope. Para cúmulo de infelicidade, durante o combate, perdeu as lunetas, ficando impossibilitado de continuar no comando da força. Teve de transferir para o 1º sargento Pio, seu subalterno. Continuou, entretanto, montado no seu cavalo, levado à rédea pelo

¹⁵³ Idem, *Ibidem*, p.24.

¹⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p.26.

¹⁵⁵ Clérigos.

impedido, até que se viu obrigado a cedê-lo ao 2º sargento Rocha a quem uma bala cortara um tendão próximo ao joelho [...]¹⁵⁶.

A narrativa indica que as circunstâncias “conspiraram”, contra a tropa lusa, causa possível da derrota, além da já mencionada disputa de poder no âmbito do contingente militar, o que ele também não considera fragilidade ou incompetência, mas sim ato isolado, ou seja, não seriam falhas da instituição, mas pura indisciplina de um ou outro oficial irresponsável. Em nosso entendimento, o autor busca relativizar e até mesmo desqualificar a capacidade de organização do inimigo, quando muitos foram traiçoeiros e atacavam às escondidas, por trás dos espinheiros.

O portador das notícias do “massacre” foi o sargento Rocha, que chegou extenuado à casa do comerciante José Lopes. Lopes comunicou ao comandante Silva Guardado, que, por sua vez, dirigiu-se à casa, onde ouviu alguns relatos sobre o acontecido. Outro que regressara após Rocha, estava sendo atendido quando Silva Guardado chegou. Era Ambrósio, um soldado preto, de Moçambique, pertencente à tropa de Dragões como auxiliar. Enquanto era atendido, contou o que se passou depois da retirada de Rocha:

O gentio, que não deixava um momento de descanso à força, ia tornando cada vez menor o número de praças. Escondido nos espinheiros, disparava quase à queima-roupa. E chegou o momento de o comandante ser também atingido. O ferimento, um pouco abaixo do joelho direito, começou a dificultar-lhe a marcha, obrigando-o a amparar-se ao impedido, chamado Antônio, e, pouco depois também ao Ambrósio, que o sargento Pio mandara ajudar o camarada com a recomendação de não deixarem o comandante ficar para trás. Não havia montadas [...]¹⁵⁷.

O autor prossegue descrevendo mais o heroísmo dos combatentes do que o próprio combate, no qual os inimigos aparecem atacando barbaramente, com requintes de crueldade. Tais narrativas devem ter chegado à metrópole, causando consternação em segmentos da sociedade local, sobretudo nos familiares e amigos dos combatentes. É mais: é certo que corroboravam as representações que os europeus tinham dos africanos desde a Idade Média¹⁵⁸.

Um dos relatos ouvidos por Silva Guardado ficou em sua memória. Talvez ele tenha, nessa ocasião da lembrança, reelaborado, pois já havia se passado mais de 40 anos do acontecido. É mais: ele escrevia com a finalidade de exaltar os feitos dos ilustres soldados lusos em um passado ainda obscuro, mas que, bem narrado, poderia servir de exemplo para

¹⁵⁶ **Cadernos Coloniais**, n. 34, p. 29.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 30.

¹⁵⁸ Sobre esta questão, ver DEL PRIORI, Mary e VENÂNCIO, Renato Pinto. **Africanos vistos da Europa**. In. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. RJ: Campus, 2004; SERRANO, Carlos e WALDMAN, Mauricio. **Memória D' África**. SP: Cortez, 2007.

a juventude daquele momento em que o espírito de beligerância rondava a Europa e o mundo, os tensos anos das décadas de 1930 e 1940. Relembrando Michel Foucault: “discursos que se narram, conforme circunstâncias determinadas”¹⁵⁹. É nesse sentido que a seguinte narrativa pode ter causado repercussão:

Perto, a uns cem metros, defendiam-se ainda, intrepidamente, tenazmente, os que ainda restavam do pelotão. Acabadas as munições, atiraram-se como doidos à luta corpo-a-corpo, servindo-se das carabinas e dos sabres-baionetas como de clavas. Era já um combate entre meia dúzia de soldados e centenas de selvagens enfurecidos...

Constou-se mais tarde que três soldados conseguiram, durante a refrega, entranhar-se na selva. Mas extraviaram-se. Dois deles foram parar a uma libata, onde barbaramente os mutilaram e assassinaram. O terceiro, conseguindo orientar-se, chegou à fortaleza em tal estado que, dias depois faleceu [j...]¹⁶⁰.

Antes de contar o desfecho, Silva Guardado descreve que os soldados lusos, apesar de minoria, lutavam heroicamente, sob um sol de fogo, “combatendo numa luta titânica durante sete horas”. Como se diz no jargão militar, “morreram lutando, sem nenhuma covardia”, “caíram de pé”. Bem ao contrário do inimigo – aliás, o que se poderia esperar de selvagens? –, cujo comportamento foi assim descrito: “Quando já não restava um único soldado com alento, a multidão de indígenas despojou os corpos de tudo que conduziam, deixando-os em completo estado de nudez”.

Depois de terem ouvido tais narrativas e terminado os tratamentos dos feridos, Silva Guardado e o comerciante José Lopes dirigiram-se ao local do combate, pois poderiam encontrar alguém necessitando de socorro. Iriam ao amanhecer do dia seguinte, quando apareceu o 39, segundo cabo dos Dragões. Ficara ferido na estrada e conseguira arrastar-se até a mata. Com muito sacrifício, chegara à casa do comerciante Francisco de Almeida, perto da casa de Lopes. Depois de mais esse tratamento é que foram em direção ao local da tragédia.

No caminho, esfomeados e sedentos, encontraram um rebanho de ovelhas e carneiros. Segundo ele, os pretos auxiliares mataram um e o “comeram assado em brasa, mesmo sem sal”. Silva Guardado acrescenta que o comerciante José Lopes quis imitá-los, mas não conseguiu, denotando que, mesmo vivendo entre os selvagens, ele preservara os hábitos da civilidade; mesmo no contexto de fadiga extrema, não conseguira comer a carne ao estilo dos selvagens. Vivera adestrado ao processo civilizador e não seria essa circunstância que o faria mudar. Mais adiante, segundo a narrativa, encontraram o preto

¹⁵⁹ Sobre esta questão, ver FOUCAULT, Michel. **A Ordem Do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. SP: Ed. Loyola, 2011.

¹⁶⁰ **Cadernos Coloniais**, n. 34, p. 31.

pastor do rebanho, que tentou fugir, mas “os pretos agarraram-no e fizeram conduzir ao local do morticínio”. A visão que Silva Guardado e os demais civilizados tiveram poderia ser descrita como o do inferno de Dante:

[...] No meio da estrada, depararam-se-nos dois cadáveres, desnudados, horrivelmente mutilados e desfigurados, sem os órgãos genitais e com o peito aberto do lado esquerdo. Tinham-lhes arrancado o coração. E interrogado a este respeito, o preto explicou que o gentio tinha feito aquilo para os quimbandas – feiticeiros – fazerem milongo – feitiço –, um deles conservava ainda uma parte da farda do lado direito com as divisas de 1º cabo na platina: era o do 1º Cabo n. 9. O outro era fácil de identificar pela sua corpulência: era o do 1º. Sargento Pio. E calculo que o gentio, vendo que eram graduados, supuseram que eram comandantes da força e os mutilaram assim para fins repugnantes e misteriosos[...]¹⁶¹.

Talvez fosse pedir demais querer que Silva Guardado e os demais interpretassem as atitudes dos inimigos como um rito cerimonial no contexto de guerra. Daí que, dentro da racionalidade ocidental, e também no contexto de guerra, Guardado tenha interpretado como uma punição mais severa por serem graduados. Assim seria, em sua maneira de ver, uma forma de os indígenas atingirem a hierarquia dos Dragões lusos. No Ocidente, o mais comum era, ao capturar o líder inimigo, cortar-lhe a cabeça, como fizeram com Tiradentes e Zumbi dos Palmares no Brasil Colonial; com Antônio Conselheiro e Lampião na República... Enfim, para o líder inimigo a “degola”. Para os ocidentais, a degola representava o fim da contestação. Que significado teria para o “indígena” africano a mutilação de certos órgãos do inimigo? Somente vingança? Temos dúvidas quanto a isso: ainda que não saibamos ao certo o significado exato, sabemos que ele podia representar algo além da vingança.

A versão de Guardado fora construída, segundo se depreende de sua narrativa, do que vira e ouvira. E ouvira inclusive de pretos auxiliares e até mesmo de lideranças africanas. Logo, eram fontes dignas de créditos. Ao menos para ele e para os seus:

[...] Segundo o que ouvi contar, mais tarde, a um século de nome Chipingue, que fui encontrar no hospital de São Tomé quando ali prestei serviço, século que tinha sido aprisionado no Humbe pelos irmãos Lopes como um dos principais instigadores do massacre dos Dragões, o comandante, que era muito gordo e tinha quatro tiras encarnadas em cada ombro, foi dos últimos a morrer, defendendo-se com arma como se fosse uma clava[...]¹⁶².

No discurso luso, ainda que derrotados, os soldados morreram com dignidade. A confissão não era de um segmento dos vencidos, mas do vencedor que reconheceu a

¹⁶¹ **Cadernos Coloniais**, n. 34, p. 34

¹⁶² Idem, p. 35.

bravura dos lusos. E eram palavras dignas de “fé”, pois que vinham de um século, ou seja, de uma liderança africana que confessara, embora não fosse dito em quais circunstâncias, apesar de sabermos que quem confessara era um prisioneiro, capturado no momento da “investigação”, leia-se, na hora da revanche...

Outros cadernos coloniais, como o nº 6, publicado em 1939, trataram de fazer apologia ao que seria a justiça ao massacre, ao destacar a biografia e os feitos do tenente-coronel Alves Roçadas, que foi chefe militar e administrador colonial em Angola¹⁶³.

Seguindo as informações do soldado Ambrósio, Guardado, José Lopes e os demais seguiram. Encontram os cadáveres do tenente Almoester e de um que o acompanhara, e que “viera desde a metrópole para morrer na África com ele”. Guardado, que nada mais disse sobre o acompanhante, preferiu descrever a cena:

[...] estavam (os corpos) literalmente cobertos de moscas varejeiras entregues à sua faina destruidora. Afugentei-as, então, e pude verificar que o conde tinha o crânio fendido com um largo e profundo golpe sobre o lado esquerdo, donde saía a massa encefálica. Este ferimento devia ter sido feito com machadinha, instrumento que quase todos os pretos usam e provocado a morte imediata. Havia ainda mais dois ferimentos. Uma bala tinha-lhe atravessado os quadris de lado a lado. Outra, ferira-o um pouco abaixo do joelho. Nos tornozelos conservavam-se as cordas com que os tinham arrastado e, como todos os outros cadáveres, estavam nus, tendo o conde apenas calçada a perúga do pé direito, que a ele aderiu em virtude de ter secado o sangue do ferimento da perna. Contudo, eram estes os cadáveres que tinham sido mais poupados, talvez porque os bárbaros já estavam cansados da chacina e, vendo que eles não podiam defender-se, se contentaram tirando-lhes a vida e despojando-os do vestuário[...]¹⁶⁴.

Desta vez, Silva Guardado buscou outra explicação para o fato de os soldados e oficiais não estarem mutilados como os anteriores: os bárbaros deveriam estar cansados. Tanto é que nem os oficiais, como o tenente conde Almoester, foram vilipendiados em seu físico, como fizeram com os oficiais, conforme vimos na narrativa anterior.

Em contrapartida à violência com que foram mortos, a golpes de machadinha, o tenente teria morrido com dignidade, conforme a descrição de Silva:

[...] A fisionomia do conde, apesar das terríveis provações por que passou, não deixava transparecer nenhum sinal de angústia ou de sofrimento. Pelo contrário: tinha uma expressão de serenidade que sensibilizava [...]. São passados mais de trinta e oito anos sobre o dia da catástrofe, e ainda se não apagou da minha memória o tétrico espetáculo que então presenciei e que, durante muito tempo, como numa obsessão, conservei na retina[...]¹⁶⁵.

¹⁶³ MONTEIRO, Coronel Henrique Pires. **Cadernos Coloniais, n. 6. Alves Roçadas: chefe militar e administrador colonial**. Lisboa: Cosmos, 1939.

¹⁶⁴ **Cadernos Coloniais, n. 34**, p. 36.

¹⁶⁵ Idem, p.36.

Procedeu-se o sepultamento dos corpos. Nesse ato, colaboraram o comerciante José Lopes e um holandês de nome Emídio Van Der Relew, empregado na Companhia de Moçâmedes. Guardado lembrou ainda que, antes de sepultarem o corpo do conde de Almoster, José Lopes retirou da mão direita do mesmo a aliança, que recolheu e depois enviou à viúva. A pergunta que não quer calar: pois quais razões os indígenas não levaram a joia do conde, uma vez que são constantemente descritos como “aves de rapina”, que, além de matar, desnudavam os corpos, levando todos os pertences? Tal discurso é, no mínimo, contraditório.

Houve polêmica acerca do próprio sepultamento, pois havia aqueles, como Guardado, que desejavam que o enterro fosse provisório, e que a sepultura definitiva tivesse lugar na metrópole, pois se tratava de oficiais. Já os soldados ficariam definitivamente em terras africanas. Em sociedades de classes ou de linhagens, nem mesmo na morte as desigualdades são dirimidas:

[...] O conde, como eu recomendara, teve um coval separado, acontecendo o mesmo ao sargento Pio. Os outros tiveram uma vala comum. Fez-se assim para que os primeiros pudessem vir a ser trasladados para a metrópole, enquanto os últimos teriam ali mesmo um modesto túmulo, singelo mas sólido [...] ¹⁶⁶.

A opinião do comandante da tropa era de não voltar para recolher corpo algum, fosse de quem fosse, a não ser que recebesse ordens da Intendência, como registrou Silva Guardado, a partir de sua memória:

[...] Ainda tentei convencer o comandante a voltar à retaguarda; mas respondeu-me que não o faria e que já tinha mandado um portador a cavalo para participar ao Intendente o ocorrido e para lhe dizer que ia marchar para a Chibemba, sede do conselho dos Gambos, onde aguardaria instruções. E acrescentou: – se as ordens forem de voltar, afim de enterrar os mortos e vingar os nossos camaradas, fa-lo-ei gostosamente. Mas, sem instruções nesse sentido, estou inibido de o fazer, por ter ordens terminantes em contrário[...] ¹⁶⁷.

Talvez o comandante tenha avaliado como uma temeridade voltar ao “ninho de bárbaros” para fazer o traslado dos corpos dos oficiais e dar uma sepultura condigna aos demais, depois de ter ouvido tudo que ouvira. O próprio Guardado Silva lembrou que, ao fazer a narrativa do que vira e ouvira, o comandante havia ficado perplexo, aterrado, acrescentando que o mesmo ficara espantado quando disse ter sido testemunha ocular, pois

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 37.

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 40.

que tinha ido ao local do massacre. Podemos afirmar que o medo não era exclusividade do comandante, se levarmos em conta a narrativa do regresso do local, feita por Silva:

Depois de fazer o novo curativo aos feridos, despedi-me deles e do José Lopes, dizendo-lhes que regressaria em breve, pois tinha a convicção de que o comandante da companhia dos Dragões não deixaria de querer fazer o enterramento dos mortos. Estávamos a 14 (quilômetros de distância, talvez). Acompanhava-me o 24, montando o cavalo que pertencera ao conde. Encontrava-se de tal forma horrorizado – o que era lógico depois de tudo porque passou! – que qualquer tronco de árvore ao longe ou qualquer sombra lhe parecia um preto emboscado para nos atacar[...]¹⁶⁸.

Na quinta parte da obra, denominada “epílogo”, Silva Guardado ressalta que se fazia necessário vingar o acontecido. Para isso, foi organizada uma expedição, da qual ele teve o prazer de participar. Acrescenta que a expedição tinha como finalidade tão somente punir aqueles ingratos, que pagavam com ingratidão os benefícios recebidos pelos que tinham o dever de fazê-lo, não por altruísmo, mas para o desenvolvimento da sociedade humana. Um discurso bem ao gosto do luso-tropicalismo da época. E acrescenta que, apesar de tudo, não cabia rancor, pois a treva da ignorância era a principal responsável pela ação dos indígenas, sob a liderança daqueles sobas:

[...] Exultei por ver, enfim, que não ficavam por vingar as vítimas do atentado covardemente praticado por aqueles que nós pretendíamos auxiliar e que nenhuns motivos tiveram que logicamente justificassem um tão ingrato procedimento. Embora já propenso à benevolência, por índole e por ser de opinião que, em relação a povos atrasados, se deve, antes de mais, modificá-lhes pela persuasão os seus instintos selvagens e a sua natural disposição para o mal[...]

Nesse sentido, a organização da expedição tinha, na opinião de Silva, uma função pedagógica, corroborando os discursos dos séculos anteriores, quando a coroa portuguesa e seu braço religioso justificavam a escravidão dos africanos no Novo Mundo com o processo de cristianização dos gentios, ou seja, o sacrifício do corpo e da liberdade em benefício da alma¹⁷⁰:

[...] Compreendia que a desculpa de atos condenáveis, como o do morticínio do pelotão da Companhia de Dragões corresponderia a uma instigação de reincidência. Por isso o meu desejo era vê-los castigados e contribuir para que esse castigo fosse eficaz. Felizmente, vi realizado esse desejo, pois fiz parte da coluna de operações [...]

¹⁶⁸ Idem, Ibidem, p. 39. O grifo é nosso.

¹⁶⁹ **Cadernos Coloniais**, n. 34, p. 42.

¹⁷⁰ Sobre esta questão, ver VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**. RJ: Petrópolis, 1988.

¹⁷¹ **Cadernos Coloniais**, n. 34, p. 42.

Quanto aos responsáveis pelo massacre sofrido pelas tropas lusas, o autor diz, na conclusão, que não era de seu interesse tocar no assunto. Acrescenta, ainda, que este exercício de memória teve somente o intuito de desfazer equívocos que lera:

[...] passaram muitos anos e, por isso, não merece a pena remexer as cinzas e ferir a susceptibilidade de algum sobrevivente que e, direta ou indiretamente, tivesse interferido[...]em tempos, num panfleto qualquer, umas atoardas disparatadas, sem nexos nem consistência alguma respeitantes ao massacre. Eram um chorrilho de falsidades, que pretendi refutar[...]¹⁷².

A representação do massacre de uma tropa de lusos no coração de Angola, feita por Silva Guardado, um oficial na reserva, teve a pretensão de ser o discurso competente frente às outras falas. Neste não tiveram lugar as outras falas, embora elas estivessem implícitas nas entrelinhas. Foi nosso objetivo evidenciar que no discurso oficial existe um contradiscurso que pode dar visibilidade à presença do outro. Ou seja: onde se lê covardia, traição, ingratidão, barbarismo e selvageria, pode ser lida a resistência ao colonialismo e imperialismo – insurgências.

Referências:

Cadernos Coloniais:

1. GUARDADO, A. A. da Silva. **O Massacre dos dragões do Conde de Almoester**. In: Cadernos Coloniais, n. 34. Lisboa: Cosmos, 1939.
2. MONTEIRO, Coronel Henrique Pires. **Alves Roçadas: chefe militar e administrador colonial**. In: Cadernos Coloniais, n. 6. Lisboa: Cosmos, 1939.

Livros:

1. BOAHEN, A. Adu. **História geral da África, Vol. VII – A África Sob Dominação Colonial (1880- 1935)**. Paris: Unesco; SP: Ática, 1991.
2. DEL PRIORI, Mary e VENÂNCIO, Renato Pinto. **Africanos vistos da Europa**. In. Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica. RJ: Campus, 2004.
3. FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. RJ: Ediouro, 2004.
4. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. RJ: Graal, 1979.
5. FOUCAULT, Michel. **A Ordem Do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. SP: Ed. Loyola, 2011.
6. KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África? Entrevista com René Holenstein**. RJ: Pallas, 2006.
7. LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. SP: Selo Negro, 2004.

¹⁷² Idem, p. 46.

8. SERRANO, Carlos e WALDMAN, Mauricio. **Memória D'África**. SP: Cortez, 2007.
9. VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**. RJ: Petrópolis, 1988.

Internet:

1. **Memórias de África e do Oriente**. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>>. Acesso em: 27 out 2011.

Artigo recebido em: 31/10/2011

Aprovado em: 03/12/2011

Resenha

Márcio Macedo¹⁷³

Malcolm X: Uma Vida de Reinvenções.

MARABLE, Manning. *Malcolm X: A Life of Reinventions*. New York: Vinking/Penguin, 2011, 594 p.

Malcolm X foi assassinado a tiros em 21 de fevereiro de 1965, minutos depois de dar início a uma fala pública em um salão de baile localizado em *Washington Heights*, região norte da ilha de *Manhattan* e extensão do *Harlem*, numa tarde de inverno nova-iorquina. Quarenta e seis anos nos separam desse trágico evento, mas ainda relativamente pouco se sabe sobre as circunstâncias que levaram três homens a abrirem fogo contra Malcolm silenciando uma das mais polêmicas e populares lideranças negras que os Estados Unidos já tiveram. O lançamento de *Malcolm X: A Life of Reinvention*, de autoria do historiador norte-americano Manning Marable (1950-2011), promete, entretanto, uma reavaliação do caso e da vida do carismático líder negro.

Embora a perspectiva de atuação política que Malcolm ajudou a forjar tenha influenciado grandemente movimentos radicais e nacionalistas negros que surgiram na virada dos anos 1960 para os anos 1970, sendo os mais famosos dentre eles a ideologia do Poder Negro e o Partido do Panteras Negras, o triunfo dos movimentos pelos direitos civis e a mensagem de não violência testemunhadas nos discursos de Martin Luther King Jr. e nas ações de vários grupos ativistas da época foram responsáveis por colocar uma sombra histórica sobre a figura de Malcolm, recorrentemente visto como defensor do uso da violência como arma política. Foi apenas nos anos 1990, por meio da panfletagem político racial registrada em letras de grupos de *rap*, que a imagem dessa liderança foi reatualizada. Sua autobiografia, escrita em conjunto com o escritor Alex Haley e publicada logo após sua morte, tornou-se leitura obrigatória entre militantes e jovens negros de uma forma ou de outra vinculados a cultura juvenil *hip-hop* numa época conhecida “*golden age of hip-hop*”.¹⁷⁴ Em 1992, a película do cineasta Spike Lee intitulada *Malcolm X* imortalizou a vida do líder negro nos cinemas ao mesmo tempo que contribui de forma definitiva para transformá-lo numa espécie de ícone pop da juventude afro-americana contemporânea.¹⁷⁵ Isso pode ser comprovada pela exploração da imagem do líder vista em camisetas, bonés, pôsteres, cartões postais e vídeos de música.

¹⁷³ Doutorando do Departamento de Sociologia *The New School for Social Research*. Bolsista CAPES.

¹⁷⁴ Alex Haley, *Autobiografia de Malcolm X*, São Paulo: Record, 1992.

¹⁷⁵ Spike Lee, *Malcolm X*, 1992. USA.

O historiador, cientista político e professor da *Columbia University* Manning Marable foi um espectador da vida de X desde sua morte até o seu resgate histórico nos anos 1990. Assim como muitos acadêmicos e leigos, Marable foi tomado por admiração ao ler a autobiografia de Malcolm escrita por Haley. Foi desse encantamento e no início de sua vida intelectual, antes de se tornar um respeitável acadêmico com quinze livros publicados e um importante ativista, que Marable concebeu o projeto de escrever uma biografia de cunho histórico e político do ativista. A empreita, que se cristalizou no início dos anos 2000, levou o nome de *Malcolm X Project* e tomou 10 anos de dedicação de Marable que conciliava e combinava a pesquisa para o livro com suas atividades de ensino e orientação. O resultado da investigação pode finalmente ser verificado na nova biografia de Malcolm lançada em 4 de abril de 2011. A chegada da obra no entanto foi cercada de tristeza, uma vez que seu autor faleceu três dias antes do lançamento devido a complicações de um transplante de pulmão realizado no primeiro semestre de 2010.

O livro de Marable impressiona pela qualidade da pesquisa e quantidade de novas informações sobre a vida de Malcolm. Nas quase 600 páginas divididas em um prólogo, 16 capítulos, epílogo, notas, agradecimentos, um glossário de termos e bibliografia, o autor aborda e discute inúmeras controvérsias sobre a trajetória do ativista. O ponto de partida e de discórdia é o livro de Alex Haley. De acordo com o historiador, Haley, um veterano da segunda guerra e republicano integracionista, tinha uma agenda específica ao descrever a trajetória do polêmico ministro da Nação do Islã. A época, o futuro autor do *bestseller Roots* (1977) teria buscado enquadrar a trajetória política de Malcolm dentro de uma perspectiva na qual o líder rompia com o separatismo racial visto na Nação do Islã para, momentos antes de sua morte, abraçar o integracionismo dos movimentos pelos direitos civis.¹⁷⁶ Para Marable, a história é muito mais complexa.

O historiador afirma que o relato de Haley contém várias imprecisões históricas, informações equivocadas sobre a vida de Malcolm além de possuir um aspecto romancado para agradar o grande público e tornar-se vendável. Malcolm, em seu relato a Haley, também teria exagerado aspectos de sua vida de modo a ganhar crédito entre seus fiéis e seguidores. Exemplo disso pode ser notado no capítulo sobre sua vida criminosa que consta no livro. A biografia de Marable, por sua vez, não é um relato psicológico de quem foi Malcolm X e nem se enquadra na proposta da biografia exaltadora dos feitos individuais do biografado, algo tão ao gosto da sociedade individualista norte-americana. O historiador usa a biografia como instrumento de investigação, ou seja, para entender os dilemas

¹⁷⁶ Alex Haley, *Roots: The Saga of an American Family*, New York: Vanguard Press, 2007 (30th Anniversary Edition).

políticos que o ativista negro viveu e como os mesmos afetaram sua vida pessoal e trajetória política. Nesse aspecto, o livro de Marable se aproxima de trabalhos clássicos como a biografia sociológica de Norbert Elias sobre o músico Wolfgang Amadeus Mozart ou a biografia total de Jacques Le Goff sobre o santo-rei São Luís.¹⁷⁷ Desse modo, há uma ênfase nos aspectos políticos, sociais e históricos da trajetória do estudado em vez de um relato psicologizante e focado em aspectos privados de sua vida.

Porém, mesmo não privilegiando a vida íntima de Malcolm, fatos controvertidos da mesma explicitados no livro foram os que tiveram mais destaque na mídia norte-americana à época do lançamento do livro. O melhor exemplo disso pode ser notado na recepção às afirmações feitas por Marable de que Malcolm teria tido um caso homossexual com um homem branco de nome William Paul Lennon no período em que praticava pequenos delitos como roubos, cafetinagem e venda de maconha se tornou um dos pontos centrais explorados pela mídia em relação ao livro, algo que desagradou as filhas do líder. Não menos desconfortável para a família do ativista foram as informações levantadas por Marable sobre a vida sexual de Malcolm com sua esposa Betty Shabazz, assim como as suspeitas de adultério de ambas as partes logo após o rompimento de Malcolm com a Nação do Islã no início de 1964 e uma viagem prolongada do líder por países do continente africano. Mas se essas passagens polêmicas são ótima matéria prima para manchetes de tablóides, não é sobre elas que se localiza a força do relato de Marable.

Historiador experiente, Marable buscou, diferentemente de Haley, estabelecer as continuidades nos posicionamentos políticos de Malcolm em vez enfatizar rupturas. Nesse sentido, a noção de reinvenção vista no título do livro é essencial a análise proposta pelo investigador. Seu biografado seria alguém capaz de se reinventar continuamente, uma espécie de *trickster*: figura comum nas culturas negras do continente africano e da diáspora negra e famosa por sua astúcia, versatilidade e aspecto brincalhão. Sendo assim, haveria vários e não apenas um Malcolm, algo que pode ser comprovado por suas várias alcunhas utilizadas por ele no decorrer de sua vida: Malcolm Little, Detroit Red, Satan, Malcolm X e El-Hajj Malik El-Shabazz. O que ligaria esses diferentes personagens distribuídos no tempo seria justamente a capacidade do biografado de, através do seu carisma, retórica e performatividade, estabelecer vínculos e (des)/continuidades entre os mesmos.

Detalhe importante do livro é que, uma vez que o relato de Marable dá peso a aspectos políticos e sociais, Malcolm acaba como a antítese de Martin Luther King Jr. no que diz respeito a sua origem de classe e base de apoio político. Se King era um ministro

¹⁷⁷ Norbert Elias, *Mozart: sociologia de um gênio*, Rio de Janeiro: Zahar, 1994; e Jacques Le Goff, *São Luís*, São Paulo: Record, 1999.

batista originário da pequena burguesia negra sulista apossada pelo sistema de segregação *Jim Crow*, Malcolm se constituía num produto do lumpemproletariado e da classe trabalhadora negra do norte ostentando “crédito” nas ruas devido a seu passado como criminoso. A influência das idéias de Marcus Garvey (1897-1940), líder jamaicano radicado em Nova York nos anos 1910 e 1920, primeiramente sobre os pais de Malcolm e posteriormente sobre ele mesmo possibilitou que o ex presidiário, uma vez ministro da seita religiosa chefiada por Elijah Muhammad (1897-1975), elaborasse um discurso que mesclava elementos religiosos oriundos da teologia racista da Nação do Islã – na qual brancos eram vistos como demônios – com idéias políticas oriundas do nacionalismo negro de Garvey. Tal retórica agradava e atraía a atenção e confiança da massa de negros urbanos e despossuídos das metrópoles do norte dos EUA como Chicago, Boston, Filadélfia e Nova York. Nesse aspecto o trabalho de Marable fornece um elaborado quadro histórico-social, político e teológico das origens, propostas vislumbradas e estrutura de funcionamento do movimento garveista e Nação do Islã, inclusive evidenciando os pontos de contato e distanciamento da teologia dos muçulmanos negros em relação ao islamismo ortodoxo.

Entretanto, se a retórica de Malcolm que juntava política e religião conseguiu se estabelecer como a antítese dos movimentos pelos direitos civis e angariar milhares de adeptos para as fileiras religiosas dos muçulmanos pretos, com o passar do tempo ela se tornou uma camisa de força para Malcolm devido ao posicionamento apolítico defendido para a Nação do Islã por seu chefe supremo, Elijah Muhammad. O crescimento exponencial de convertidos ao grupo religioso e a expansão de seus negócios (restaurantes, o jornal *Muhammad Speaks* e investimentos imobiliários) foram em parte produto da ação direta de Malcolm devido sua popularidade. Contudo, a visibilidade que o líder gerava sobre a Nação através de seus discursos e aparições em rádios, canais de TV, debates em universidades e demonstrações públicas explicitava uma faceta que desagradava a maior parte da população branca e dos negros integracionistas que o viam como um racista e demagogo. A ênfase política dos discursos de Malcolm também colocava em perigo os interesses econômicos da Nação do Islã, já sobre vigilância do FBI e de outros órgãos de segurança local como a polícia de Nova York. Ao mesmo tempo, o principal ministro da Nação era visto com inveja e desconfiança entre aqueles que aspiravam a posições de poder dentro do grupo. Familiares de Elijah Muhammad temiam que numa possível sucessão o líder supremo optasse por Malcolm para ocupar seu lugar em detrimento de alguém que tivesse esse direito por laços consangüíneos. Dentro desse contexto, Malcolm se tornou

alvo de uma campanha silenciosa de traição e desmoralização empregada por seus inimigos dentro do grupo religioso e ajudada pelo FBI, que monitorava seus passos desde o início de sua ascensão como figura pública e possuía informantes infiltrados na Nação.

A investigação de Marable evidencia como Malcolm foi perspicaz em notar que o discurso de separatismo racial de seu grupo religioso perdia cada vez mais espaço entre a população negra e gozava de pouco apoio dos brancos diante das sucessivas empreitadas bem sucedidas de grupos integracionistas vinculados aos movimentos pelos direitos civis. A mensagem advogada pela Nação do Islã era de que não haveria possibilidade de emancipação política para a população afro-americana num sistema político dominado por “demônios brancos”. A saída, de acordo com a sua teologia, seria a recusa em participar da arena política ao mesmo tempo que se apregoava o separatismo racial. Entretanto, os avanços alcançados por grupos integracionistas no sul questionavam a faceta apolítica defendida pelo grupo de Malcolm. A busca de um projeto político alternativo aos movimentos pelos direitos além de viável e eficiente do ponto de vista de sua implementação foi em parte a causa do distanciamento de Malcolm em relação à Nação do Islã. Com o tempo, o discurso do ministro começou a deixar de lado aspectos religiosos da teologia racista da Nação do Islã se aproximando de uma nova proposta política mais humanista e universalista. O rompimento total aconteceria no início de 1964, após meses enfrentando um silenciamento imposto por Muhammad devido a comentários realizados pelo ministro sobre o assassinato do presidente John F. Kennedy em 1963.

Rompido com a Nação Malcolm inicia uma aproximação em relação ao islamismo ortodoxo algo que o força a uma reavaliação de vários dogmas estabelecidos por Elijah Muhammad como a noção de que brancos seriam demônios. Após uma viagem por países do Oriente Médio e a peregrinação a Meca, Malcolm se converte ao islamismo ortodoxo. Durante sua visita a cidade sagrada o líder é surpreendido por vários exemplos cotidianos onde, de acordo com ele, diferenças raciais e de classe entre os indivíduos eram desconsideradas perante a fé religiosa. De volta aos EUA ele se empenha na fundação e desenvolvimento de duas novas organizações políticas. Ao mesmo tempo, a Nação do Islã se torna um dos alvos centrais das críticas do líder e Malcolm se envolve pessoalmente num escândalo envolvendo Elijah Muhammad e várias de suas ex secretárias: o líder supremo da Nação teria engravidado mais de cinco assistentes, dentre elas, uma das mulheres que Malcolm cortejara como possível esposa antes de seu enlaço matrimonial com Betty Shabbaz e pela qual, de acordo com Marable, ainda nutria sentimentos. O líder decidiu prestar apoio as ex secretárias e se comprometeu a testemunhar em favor delas no

processo

jurídico.

O Malcolm de 1964, o último ano de sua vida, é um líder negro afinado com as lutas revolucionárias no continente africano, defensor da perspectiva de que a luta dos negros nos EUA não era uma questão de direitos civis, mas sim direitos humanos e, por conta disso, deveria ser debatida pelas Nações Unidas, órgão internacional que seria capaz de exercer pressão sobre o governo norte-americano. Sua passagem pelo continente africano, numa longa viagem realizada no segundo semestre de 1964, e seu contato com lideranças negras revolucionárias o aproximou de uma perspectiva pan-africanista que o diferenciava das outras lideranças negras norte-americanas da época. Malcolm foi muitas vezes recebido com honrarias de chefe de estado pelos governos de vários países ao mesmo tempo que era monitorado pela CIA. Seu discurso político, apesar da mudança e maturidade, ainda buscava um porto seguro ideológico e a necessidade de navegar por várias correntes e contextos políticos além de grupos diferenciados, muitas vezes o fazia cair em contradição. No entanto, como demonstra Marable, isso se dava como custo de seus cálculos políticos e negociações. Entretanto, para seus seguidores, que não conseguiam entender e acompanhar essas mudanças, a evolução do seu pensamento assim como o novo Malcolm eram objeto de dúvidas e desconfiança. Além disso, muitos negros – desde os mais paupérrimos aos mais aquinhoados – sentiram satisfação e concordaram em silêncio quando o líder, no início de sua carreira, desafiara o *mainstream* da sociedade americana demonstrando desprezo pelos brancos e promovendo noções de superioridade racial em favor dos negros. Para todos eles, o novo Malcolm não era mais inteligível ou atraente.

De acordo com Marable, os planos para assassinar Malcolm tiveram início dentro da Nação do Islã um ano antes da sua concretização. O que teria postergado a efetivação do plano ainda em 1964 teria sido as viagens ao exterior de Malcolm naquele ano, o que o tornava um alvo difícil. Desde seu rompimento com o grupo religioso, Malcolm se tornou o centro de uma campanha de difamação iniciada pelo topo da liderança da Nação do Islã: para a maioria deles Malcolm era um traidor de Elijah Muhammad que merecia uma morte violenta. Além disso, a morte de Malcolm poderia ser converter em ganhos políticos para vários grupos situados dentro e fora . As ameaças de morte via telefonemas e bilhetes anônimos aos poucos se converteram em tentativas abertas de assassinato com perseguições a carro e um incêndio criminoso em sua residência em *Elmhurst*, vizinhança do *Queens* em Nova York. Em determinada ocasião um membro do Fruto do Islã, a guarda oficial da Nação do Islã, foi pessoalmente recrutado para matar o líder. A maioria dos

indivíduos pertencentes a esse grupo eram selecionados entre ex-criminosos e/ou veteranos de guerra convertidos a religião que passavam a receber aulas de artes marciais e possuíam um código de conduta, disciplina e hierarquia extremamente rígidos. A violência era uma prática disseminada dentro da Nação do Islã e indivíduos que saíssem das regras de conduta da religião eram objeto de espancamentos e, em casos mais extremos, assassinatos que ficavam a cargo do Fruto do Islã.

O ponto fraco do livro de Marable é a reconstituição do assassinato de Malcolm e as várias hipóteses levantadas para a sua explicação. De acordo com o historiador, a Nação do Islã foi a responsável direta pela morte de Malcolm. Todos os assassinos pertenciam ao templo da cidade vizinha de Newark da Nação e seriam mais de três. Assim sendo, dois deles nunca foram julgados. O historiador faz trabalho melhor ao apontar a negligência dos órgãos de segurança em investigar o caso e as várias falhas cometidas durante o processo, a começar pela cena do crime que não fora preservada: três horas depois do assassinato de Malcolm o salão em que o crime ocorrera foi limpo para a realização de um baile. A maior parte do que poderia ser usado como evidências para a solução do caso foi perdido. A verdade é que Malcolm era *persona non grata* entre policiais e agentes do FBI que o viam apenas como um ex viciado em drogas, cafetão e ladrão que ascendera a figura pública como demagogo e racista.

Um dos grandes méritos do livro de Marable é de conseguir criar espaço para Malcolm X no panteão de paradigmas ideológicos e lideranças intelectuais e políticas do século XX. De modo claro, o historiador nos mostra como um homem que havia terminado apenas o ensino médio foi capaz de se formar política e intelectualmente criando um projeto político para a população negra nos Estados Unidos e de outras partes do mundo que tragicamente foi abortado com a sua morte. Marable expõe com maestria como a trajetória do líder se liga a outras figuras históricas como Ernesto “Che” Guevara, Fidel Castro, Nelson Mandela, Billie Holiday, Martin Luther King Jr., Muhammad Ali, Kwame Nkrumah, Maya Angelou, Ossie Davis, James Baldwin, Adam Clayton Powell e as idéias de Frantz Fanon, Antonio Gramsci, Karl Marx, Stokely Carmichael, Leon Trótski, Lênin e vários outros. Além disso, ao reconstruir sua trajetória de forma esplêndida e mostrar o amor que Malcolm possuía por seu povo, Marable tira Malcolm X do pedestal ou perfeição partilhada entre heróis para recolocá-lo ao lugar que ele sempre pertenceu: entre nós.