

SANKOFA é um dos adinkra, conjunto de ideogramas que compõem a escrita dos povos akan, da África ocidental. Significa que nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou para trás. A questão do retorno pauta esta obra do início ao fim, e seus textos valorizam a experiência pregressa como condição essencial ao desenvolvimento futuro. A coleção Sankofa - Matrizes Africanas da Cultura Brasileira tem a intenção de resgatar e atualizar o rico conteúdo de pesquisas e reflexões produzidas no contexto das atividades do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro). O resultado é uma edição de fôlego, que reúne textos de destacados estudiosos da temática africana no mundo. Buscando valorizar uma identidade que reflita a história brasileira, a coleção fala não apenas aos afrodescendentes, mas a todo o país, que herdou as tradições advindas da África - hoje profundamente arraigadas em sua cultura.



**OUTROS VOLUMES DA COLEÇÃO SANKOFA -
MATRIZES AFRICANAS DA CULTURA BRASILEIRA**

2. *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*
3. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*
4. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*



SANKOFA | A matriz africana no mundo
ELISA LARKIN NASCIMENTO (ORG.)

A MATRIZ AFRICANA NO MUNDO

Elisa Larkin Nascimento (org.)

SANKOFA |
Matrizes Africanas da Cultura Brasileira



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

A matriz africana no mundo / Elisa Larkin Nascimento, (org.).
São Paulo: Selo Negro, 2008.
(Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 1)

Bibliografia
ISBN 978-85-87478-32-0

1. África - Civilização 2. África - História 3. Brasil - Civilização
- Influências africanas 4. Civilização antiga 5. Cultura - África
6. Cultura - Brasil I. Nascimento, Elisa Larkin. II. Série.

08-04269

CDD-303.482

Índice para catálogo sistemático:

1. Cultura africana: Influências no mundo: Sociologia 303.482



Compre em lugar de fotocopiar.
Cada real que você dá por um livro recompensa seus autores
e os convida a produzir mais sobre o tema;
incentiva seus editores a encomendar, traduzir e publicar
outras obras sobre o assunto;
e paga aos livreiros por estocar e levar até você livros
para a sua informação e o seu entretenimento.
Cada real que você dá pela fotocópia não autorizada de um livro
financia um crime
e ajuda a matar a produção intelectual de seu país.

SANKOFA I

Matrizes Africanas da Cultura Brasileira

A MATRIZ AFRICANA NO MUNDO



Elisa Larkin Nascimento (org.)



A MATRIZ AFRICANA NO MUNDO
Copyright © 2008 by autores
Direitos desta edição reservados por Summus Editorial

Editora executiva: **Soraia Bini Cury**
Assistentes editoriais: **Bibiana Leme e Martha Lopes**
Capa, projeto gráfico e diagramação: **Gabrielly Silva**

1ª reimpressão

Selo Negro Edições

Departamento editorial:
Rua Itapicuru, 613 – 7ª andar
05006-000 – São Paulo – SP
Fone: (11) 3872-3322
Fax: (11) 3872-7476
<http://www.selonegro.com.br>
e-mail: selonegro@selonegro.com.br

Atendimento ao consumidor:
Summus Editorial
Fone: (11) 3865-9890

Vendas por atacado:
Fone: (11) 3873-8638
Fax: (11) 3873-7085
e-mail: vendas@summus.com.br

Impresso no Brasil

*Este volume, junto com os outros
que compõem a coleção **Sankofa**,
incorpora nossa homenagem
à imortalidade de Zumbi dos
Palmares, herói da nação
brasileira e dos povos de origem
africana em todo o mundo.*

Axé Zumbi!



SUMÁRIO

- 9 APRESENTAÇÃO À NOVA EDIÇÃO
Carlos Moore
- 13 INTRODUÇÃO À NOVA EDIÇÃO
Elisa Larkin Nascimento
- 17 NOTA HISTÓRICA
Elisa Larkin Nascimento
- 21 APRESENTAÇÃO
Kabengele Munanga
- 25 INTRODUÇÃO
Elisa Larkin Nascimento
- 29 1. SANKOFA: SIGNIFICADO E INTENÇÕES
Elisa Larkin Nascimento

- 55 2. INTRODUÇÃO ÀS ANTIGAS CIVILIZAÇÕES AFRICANAS
Elisa Larkin Nascimento
- 73 3. AS CIVILIZAÇÕES AFRICANAS NO MUNDO ANTIGO
Elisa Larkin Nascimento
- 109 4. A ÁFRICA NA ORDEM MUNDIAL
Michael Hamenoo
- 133 5. REFLEXÕES SOBRE O “DESCOBRIMENTO” DAS AMÉRICAS
Gizêlda Melo do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento
- 141 6. LUTAS AFRICANAS NO MUNDO E NAS AMÉRICAS
Elisa Larkin Nascimento
- 183 7. ÁFRICA ONTEM E HOJE: UMA PERSPECTIVA ANGOLANA
Francisco Romão de Oliveira
- 191 8. ANGOLA ONTEM E HOJE
Ismael Diogo da Silva
- 205 9. ÁFRICA E DIÁSPORA: LENTES CONTEMPORÂNEAS,
VISTAS BRASILEIRAS E AFRO-BRASILEIRAS
Anani Dzidzienyo
- 233 10. ÁBDIAS NASCIMENTO E O SURGIMENTO DE UM
PAN-AFRICANISMO CONTEMPORÂNEO GLOBAL
Carlos Moore
- 249 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



APRESENTAÇÃO À NOVA EDIÇÃO

POR QUE AS MATRIZES AFRICANAS?

A REEDIÇÃO da coleção Sankofa acontece em um momento de singular importância para os estudos brasileiros sobre a África e as diásporas africanas. Hoje, os estudos africanos não atendem apenas a uma demanda exclusiva do movimento social negro, mas de toda a sociedade, e tornam-se indispensáveis para o conhecimento do mundo no qual vivemos e dos mundos que nos precederam. Fruto do ativismo de educadores negros e seus aliados, a Lei nº 10.639/2003 coloca a sociedade inteira diante da obrigatoriedade de assumir o legado africano como uma precondição essencial para desenvolver o conhecimento. Era precisamente isso – assumir essa precondição e atender a essa demanda – que se almejava com a produção da coleção Sankofa na década de 1980. Por que assumir o legado africano como precondição essencial do conhecimento? Os temas abordados nestes quatro volumes vêm nos mostrar: as histórias e as culturas africana e afro-brasileira dizem respeito não apenas aos descendentes africanos, mas à humanidade como um todo e ao Brasil como nação.

No primeiro volume, vamos conhecer por que a noção da África como berço único da humanidade, arcaica e moderna, é um dos dados que se impõem com força cada vez maior nos estudos interdisciplinares sobre os seres humanos e as redes sociais complexas que estes têm constituído ao longo de seus quase três milhões de anos de existência. Entenderemos por que é necessário conhecer a África para compreender a origem das primeiras civilizações e a formação do mundo antigo e contemporâneo. Teremos uma introdução à saga de resistência dos povos africanos ao domínio colonial e ao sistema escravista mercantil, que implantou as nações modernas das Américas, e exploraremos as implicações dessa dinâmica nas relações entre Brasil e África. O segundo e o terceiro volumes abordam aspectos básicos de como a matriz africana fundamenta a cultura brasileira e da importância da luta anti-racista dos negros para a história brasileira, inclusive na área da educação. Os dois livros mostram o papel fundamental da mulher negra e da religiosidade de origem africana na formação da cultura brasileira e nas perspectivas de sustentação do meio ambiente. No quarto volume, conheceremos uma das contribuições que os intelectuais africanos oferecem ao desenvolvimento do saber no mundo contemporâneo.

Este conjunto de obras aparece em um momento no qual já foi nitidamente desenhado o tipo de estruturas socioeconômicas planetárias que pretendem ditar as normas em todos os âmbitos, especialmente no da educação. O mundo globalizado que tomou forma a partir da queda do projeto comunista e do fim da Guerra Fria é um mundo hegemônico não somente do ponto de vista econômico e político, mas também (e sobretudo) do ponto de vista ideológico. Embora se apresente como um mundo antiideológico – aliás, como o mundo do fim das ideologias –, na realidade ele massifica e difunde globalmente uma cultura ideológica que se apresenta como inclusiva. Trata-se da imagem fracionada de uma diversidade rasa e fácil, transmitida nos pulsos eletrônicos dos meios de comunicação de massa, incapaz de remeter à riqueza e à profundidade das diferentes culturas e experiências históricas. O recente revisionismo da narrativa histórica sobre a África faz parte dessa visão hegemônica cujo impacto contribui para manter a subalternização e a dominação dos povos e descendentes africanos.

A coleção Sankofa realiza um trabalho no sentido contrário – o de reafirmar e aprofundar as bases históricas de uma narrativa cujos protagonistas são o próprio povo africano e sua produção intelectual e científica – e oferece referenciais para uma formação intelectual capaz de contemplar as verdadeiras dimensões de nossa diversidade, contribuindo assim para a elaboração do pensamento contemporâneo.

CARLOS MOORE
Salvador, 2008



INTRODUÇÃO À NOVA EDIÇÃO

APÓS TREZE anos, voltamos a editar a coleção Sankofa (desta vez em quatro volumes), no intuito de atender à demanda que aumentou bastante desde a primeira edição. Continuam escassos, se comparados à amplitude dessa demanda, os recursos disponíveis para subsidiar o ensino da história e da cultura afro-brasileiras, apesar de estar em vigor, há quatro anos, a lei que o torna obrigatório.

Tal demanda não é apenas quantitativa, mas principalmente qualitativa. Precisamos de obras que abordem esses temas de um novo ponto de vista. Carecemos de pesquisas e reflexões construídas sobre novas bases epistemológicas. As informações reunidas nos volumes da coleção Sankofa atendem a essa demanda específica, e temos certeza de que serão de grande valor para uma população que está inserta em um mundo cada vez mais globalizado e procura fundamentar uma nova articulação de sua identidade. Refiro-me à população brasileira, e não apenas aos negros brasileiros. Para estes, porém, a recuperação de identidade ganha uma dimensão espacial, pois a distorção, a escamoteação e a falta de referências sobre a história e a cultura afro desembocam no desconhecimento de suas raízes, que são também as raízes do Brasil.

A falta de conhecimento sobre suas origens contribui para que os afrodescendentes tenham pouca auto-estima, o que impede seu acesso pleno às oportunidades e mina sua capacidade de lutar por direitos. Essa situação levou o movimento social afro-brasileiro a exercer forte pressão política. Esse movimento, que vem se articulando desde a Convenção Nacional do Negro, realizada no Rio de Janeiro e em São Paulo nos anos de 1945 e 1946, quando intelectuais e ativistas negros advogaram medidas afirmativas no contexto da Assembléia Constituinte de 1946, expandiu-se bastante nas décadas de 1970 e 1980. No final do século XX, com a terceira Conferência Mundial contra o Racismo, o movimento abriu nova brecha com a modificação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003), que tornou obrigatória a temática história e cultura afro-brasileira.¹

A primeira edição desta coleção marcou um momento rico nesse processo, pois foi publicada pela Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro), único órgão executivo estadual de primeiro escalão voltado para a articulação e implementação de políticas públicas de combate ao racismo.² O projeto Sankofa incluía a distribuição dos livros às bibliotecas públicas e às redes de ensino municipais e estadual do Rio de Janeiro, bem como a realização de fóruns e atividades de preparação de educadores para o ensino da história e da cultura afro-brasileiras. Essas iniciativas aconteceram uma década antes da promulgação da Lei nº 10.639, de 2003. Essa primeira versão da coleção Sankofa, em dois volumes, reunia os textos de apoio para o curso Sankofa, ministrado pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro) no período de 1983 a 1995³, bem como o resultado dos dois fóruns que o Ipeafro realizou em conjunto com a Seafro (Nascimento, E. L., 1991b, 1993). Uma segunda edição da coleção, com três volumes, trouxe novos ensaios.⁴

A presente coleção acrescenta um quarto volume aos três da edição anterior, atualizados e com novos conteúdos. O segundo volume, *Cultura em movimento – Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*, focaliza a matriz africana no Brasil, o movimento social afro-brasileiro e a questão prioritária da ação deste: a educação. Além de trazer informa-

ções atualizadas sobre esses temas, focaliza a Lei nº 10.639, de 2003, que modificou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. O terceiro volume, *Guerreiras de natureza – Mulher negra, religiosidade e ambiente*, fala sobre o culto aos orixás e preservação da natureza, entre outros assuntos atuais da temática afro-brasileiras. O quarto volume, *Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora*, antologia de ensaios sobre a afrocentricidade, introduz ao público brasileiro a proposta epistemológica articulada pelo professor Molefi K. Asante com base nos referenciais clássicos da tradição e do saber africanos e liga-se estreitamente à obra do grande cientista senegalês Cheikh Anta Diop.

Os textos reunidos no presente volume incluem considerações sobre momentos específicos, como o quinto centenário da “descoberta” do Brasil. Creio que serão valiosas como referências históricas, inclusive para comparar a época atual com a da primeira edição e auferir ganhos e perdas. Por outro lado, o retrato de um momento na história de Angola, por exemplo, é um pouco como uma fotografia: fixa uma imagem que, embora tenha mudado, transmite aspectos da configuração das relações de poder no mundo globalizado que continuam vigentes até hoje. Além de retratar um momento histórico, os textos dos três embaixadores africanos conduzem a reflexões e informações bem mais amplas.

No presente volume, tivemos o prazer e a honra de contar com dois textos novos. Carlos Moore, ativista e intelectual na melhor acepção das palavras, brinda-nos com um depoimento sobre o pan-africanismo. Trata-se da avaliação de quem vivenciou a militância pan-africanista ao longo de algumas décadas e continua a exercer a interrogação intelectual do mundo que melhor caracteriza qualquer pesquisador e pensador. Sua convivência e colaboração com Cheikh Anta Diop qualificam-no, também, como um sankofista nato.

Outro sankofista de primeira ordem é Anani Dzidzienyo, distinto professor de estudos africanos e brasileiros na prestigiosa Brown University, nos Estados Unidos. O intelectual africano ganaba (filho de Gana), também na melhor acepção das palavras, gentilmente colaborou com um texto que reúne suas reflexões sobre a questão da afro-latindade nas Américas e as relações Brasil-África.

Gostaria de agradecer aos profissionais e colegas que colaboraram de forma generosa com este projeto – especialmente o pesquisador Carlos Henrique Bemfica e a assistente Cassilda Maria dos Santos, pelo apoio na elaboração desta nova edição.

ELISA LARKIN NASCIMENTO
Rio de Janeiro, setembro de 2007

NOTAS

- 1 | MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC)/SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE (SECAD). Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. (Parecer CNE/CP 003/2004). In: MEC/SECAD. *Ações para a educação das relações étnico-raciais*. Brasília: MEC/Secad, 2006, p. 229-57. Também disponível em: <<http://diversidade.mec.gov.br/sdm/arquivos/diretrizes.pdf>>.
- 2 | Leonel de Moura Brizola, então governador do Rio de Janeiro, criou a Seafro em 1991. Em 1995, o sucessor de Brizola a extinguiu. Vale lembrar que os conselhos estaduais e municipais de defesa dos direitos dos negros são órgãos consultivos.
- 3 | Alguns desses textos, mais tarde, desdobraram-se em livros: Lopes (2003, 2006), Nascimento, A. (2002c), Nascimento, E. (2003b).
- 4 | O conselho editorial da Uerj aprovou a coleção de três volumes, mas a EdUerj publicou somente o primeiro (Nascimento, E. L., 1996).



NOTA HISTÓRICA

O CURSO Sankofa foi idealizado e organizado pelo Ipeafro, entidade fundada em 1981 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) que se transferiu em 1985 para o Rio de Janeiro. Ao longo desses quinze anos, o Ipeafro vem realizando diversos trabalhos para recuperar e valorizar a história e a cultura afro-brasileiras. Sua proposta engloba uma atuação acadêmica engajada, capaz de contribuir para uma sociedade pluralista e democrática em que a produção intelectual ofereça sustentação às diversas vozes que convivem e compartilham um mundo também diverso. Entre suas atividades estão: a realização do terceiro Congresso de Cultura Negra das Américas (São Paulo, 1982); a organização, juntamente com a ONU, do seminário “Cem Anos de Luta pela Independência da Namíbia” (Rio de Janeiro, 1984); a edição da revista *Afrodíaspóra*; a pesquisa de campo “Quilombos contemporâneos”; a realização de dois fóruns sobre a África na escola brasileira (Rio de Janeiro, 1991 e 1993); a realização do colóquio “Dunía Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente”, evento vinculado à Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, mais conhecida como Rio-92 ou Cúpula da Terra.

Cabe assinalar o apoio que o projeto Sankofá recebeu da Seafro, órgão do Governo do Estado do Rio de Janeiro. O governador Leonel de Moura Brizola, talvez o único político brasileiro de estatura nacional, até o momento, a compreender a necessidade de políticas públicas que contemplem as necessidades específicas da população afro-brasileira, demonstrou coragem e firmeza ao criar esse órgão de primeiro escalão dedicado à formulação e à execução de tais políticas. Por isso vem sendo duramente criticado tanto por setores conservadores como por setores progressistas da política nacional. A criação da Seafro representa um avanço político inédito. Seu apoio ao projeto Sankofa permitiu que este se desdobrasse no colóquio “Dunia Ossaim” e nos fóruns sobre a África na escola brasileira, realizados em todo o estado do Rio de Janeiro. Alguns dos textos apresentados nesses trabalhos foram publicados e distribuídos pela Seafro à rede pública de educação e de bibliotecas.

Em 1993, sob a gestão do reitor Hésio Cordeiro, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) acolheu a proposta acadêmica do Sankofa, criando no Centro de Ciências Sociais (CCS), dirigido pelo professor José Flávio Pessoa de Barros, o Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afro-americanos (Proafro), cujo setor de ensino coordenei. Nessa época, dei continuidade ao curso Sankofa e organizei a disciplina eletiva “Matrizes africanas da realidade brasileira: bases para uma pedagogia eficaz”, oferecida no curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Uerj. Tivemos, ainda, a honra de contar com o então embaixador de Gana, o escritor e historiador Kofi Awoonor, que proferiu palestra para o curso, na PUC-SP, em 1984. O grande antropólogo e escritor Darcy Ribeiro, por sua vez, esteve na Uerj e ministrou uma palestra para o Sankofa em 1990. Pouco antes de falecer, Ironides Rodrigues, o grande e pouco conhecido intelectual afro-brasileiro, também proferiu sua palestra no curso Sankofa.

Agradeço, muito especialmente, o engajamento e a dedicação de todos os professores do curso Sankofa, que vêm colaborando com o projeto ao longo desses anos. Além dos autores incluídos neste volume, já participaram do corpo docente do Sankofa os professores Muniz Sodré, Juana Elbein dos Santos, Nei Lopes, João Baptista Borges Pereira, Helena Theodoro, Joel Rufino dos Santos, Djalma Corrêa, Eduardo de Oliveira,

José Flávio Pessoa de Barros, Maria José Lopes da Silva, Adilson Pinto Monteiro, Neuza Santos Souza, Éle Semog, Rogério Andrade Barbosa, Estêvão Maya Maya, Maria de Lourdes Teodoro, Eliane Santos de Souza e Rimes Soares. Agradeço especialmente, *in memoriam*, a participação das professoras Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento.

À professora Telma Rosina Simone da Gama, do CCS/Uerj, nosso comovido abraço pelo apoio e incentivo infalíveis.

O Ipeafro existe – e, portanto, também o curso Sankofa – graças à inspiração e ao esforço monumental de Abdias Nascimento, que ao longo de sua vida tanto criou e construiu para o avanço da causa afro-brasileira.

ELISA LARKIN NASCIMENTO
Rio de Janeiro, 1996



APRESENTAÇÃO

NO BRASIL, os estudos sobre a África surgiram em contextos históricos diferentes, embora aparentados. No primeiro contexto, que pode ser situado entre 1900 e 1950, o conhecimento da África está relacionado aos clássicos estudos afro-brasileiros. Essa primeira fase serve apenas como pano de fundo cultural para entender os mecanismos de resistência, continuidade e inovação das culturas africanas no Novo Mundo. Nina Rodrigues tinha como preocupação principal entender os negros brasileiros e sua influência na sociedade brasileira. Mas os negros, em sua obra, foram enfocados como *objetos*, e não como *sujeitos* do conhecimento, de acordo com as alternativas da Antropologia – em grandes linhas, “evolucionista” – de sua época. Por isso, Nina viu-se obrigado a recorrer ao método comparativo para fazer uma aproximação entre as características do negro brasileiro e as do negro de suposta origem africana. Digo “suposta” porque, apesar de Nina ter utilizado dados lingüísticos, étnicos e geográficos obtidos por meio de entrevistas com os velhos negros escravizados e seus descendentes, também retirou parte importante das informações de consultas aos escritos dos missionários, administradores colonialistas e viajantes da época. Ora, sabemos quantas monstruosidades e distorções, tanto de

natureza ideológica como de ignorância, esses escritos legaram às futuras gerações!

No segundo contexto, que situamos aproximadamente nas décadas de 1950 e 1960, os estudos sobre a África ressurgem no quadro da solidariedade do Terceiro Mundo, dentro do espírito da Conferência de Bandung (1955), e têm seu apogeu após a queda do império colonial e nos anos que se seguem à independência da maioria dos países africanos. Essa solidariedade foi acompanhada de interesse comercial e econômico, que tornou obrigatório um melhor conhecimento a respeito do futuro parceiro. Ganharam destaque, nessa fase, os estudos sobre a África – até então abandonada à curiosidade de alguns pesquisadores isolados – e a necessidade de cooperação cultural e técnico-científica. Tal cooperação quase não se concretizou. A retórica oficial enfatizou muito a importância de conhecer melhor a África para reforçar os laços de parentesco histórico resultantes da escravidão e da colonização que ligaram o Brasil e a África, em particular, aos países de língua e colonização lusófonas.

O terceiro contexto, estreitamente vinculado à ação político-ideológica do segmento afro-brasileiro – “afrodescendente” ou “africano-brasileiro”, para utilizar expressões que estão na moda –, situa-se na década de 1970. No entanto, tem profundas raízes no conteúdo do Teatro Experimental do Negro (TEN), do professor Abdias Nascimento, e do Teatro Popular, de Solano Trindade, obras cujo apogeu se situa entre 1944 e 1950. Ao retomar a questão, com muita força, ideológica e politicamente, os movimentos negros contemporâneos querem resgatar sua identidade coletiva. Esse resgate passa certamente pela questão da cor inferiorizada e da cultura negada e/ou reduzida pela cultura hegemônica dominante. Daí a necessidade de retomarem o estudo de suas matrizes africanas como caminho indispensável para aprofundar os conhecimentos e as reflexões sobre sua cultura. Essa retomada exige conhecimento científico da África em sua complexidade histórica, religiosa, política, econômica, social e assim por diante – a África vista não apenas em seus aspectos antigos e passados, mas também em suas realidades modernas e contemporâneas. Tais conhecimentos têm sido minimizados e negligenciados no Brasil, em comparação com

os estudos sobre a Europa, a Ásia e as sociedades indígenas. Quantas vezes ouvi colegas brasileiros, autoproclamados “especialistas” em negros, repetindo a famosa frase: “Não precisamos de africanismos para entender nossos negros”.

A jovem geração de afrodescendentes politicamente mobilizados precisa pressionar os responsáveis por seu país para que a África continental e a África da diáspora sejam ensinadas na escola em pé de igualdade com as demais culturas que contribuíram na formação do povo brasileiro. Vozes internas e externas da comunidade afrodescendente do Brasil insistem na necessidade de uma reciclagem, de uma nova abordagem epistemológica da África que rompa com as idéias preconceituosas da herança intelectual colonialista.

Os movimentos negros contemporâneos, enriquecidos pela experiência dos movimentos anteriores (Frente Negra, Teatro Experimental do Negro, pan-africanismo, *Négritude*), têm plena consciência de que a luta contra o racismo exige uma abordagem integral de sua problemática, inclusive da construção de sua identidade e de sua história, até então contada apenas do ponto de vista do dominante. Parafraseando o historiador Joel Rufino dos Santos, trata-se de tornar o negro brasileiro visível através do seu passado recuperado. Embora pareça uma tarefa de menor importância, é o primeiro e indispensável passo para promovê-lo à condição de brasileiro de alto nível.

Um projeto nacional de construção de uma verdadeira cidadania e democracia não pode ignorar a diversidade e as identidades plurais que compõem a sociedade brasileira. A democracia implica diálogo entre os segmentos étnicos que compõem a sociedade, para que as especificidades individuais e culturais de grupos diferentes possam coexistir. Ou seja, a democracia exige o respeito da diversidade étnica e cultural, bem como o reconhecimento do direito de toda cultura: o de cultivar suas especificidades, pois assim ela enriquece o próprio *ethos* cultural brasileiro. Desde 1984, o Sankofa, ou o curso “Conscientização da cultura afro-brasileira” do Ipeafro, vem respondendo à demanda, da sociedade brasileira como um todo e da comunidade afrodescendente em especial, pela inclusão no currículo escolar das contribuições africanas à civilização universal e à cultura brasileira, contrariando a historiografia

oficial de origem colonialista, que sempre exibiu uma África primitiva, atrasada e inferior, uma África que nada trouxe de positivo à história da humanidade. Ao substituir uma história falsificada da África por uma verdadeira história, o Sankofa está, sem dúvida, contribuindo para os esforços coletivos de reabilitação da personalidade coletiva dos africanos e seus descendentes da diáspora e, conseqüentemente, para a construção de uma base de ação de resgate de sua identidade positiva.

Além dos cursos, por meio dos quais se reciclam e formam professores e recursos humanos multiplicadores de uma nova visão da África e da cultura da afrodiáspora, o Sankofa publica textos e livros capazes de atender a essa nova demanda, resultado da necessidade de uma educação pluricultural no processo de construção do novo cidadão brasileiro e da verdadeira democracia, isto é, uma democracia plurirracial e pluricultural.

KABENGELE MUNANGA
São Paulo, junho de 1996



INTRODUÇÃO

APRESENTAMOS AO leitor a coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, na esperança e na certeza de contribuir para uma nova reflexão sobre questões importantes relacionadas à experiência afro-brasileira e às suas matrizes histórico-culturais. Os três volumes¹ representam o conteúdo básico do curso de extensão universitária “Sankofa – Conscientização da cultura afro-brasileira”, que o Ipeafro oferece desde 1984.

A matriz africana no mundo, o primeiro dos três volumes da coleção, reúne ensaios sobre questões do mundo africano, de suas civilizações antigas e seu papel na formação da civilização humana até a experiência da diáspora compulsória da escravidão e a resistência dos africanos escravizados em toda a América. A participação, no curso, dos representantes de dois países africanos, Gana e Angola, propiciou momentos extremamente ricos de intercâmbio de idéias e informações do ponto de vista africano atual. Nos textos do embaixador Michael Hamenoo, de Gana, e do embaixador Francisco Romão de Oliveira e Silva, de Angola, a experiência atual dos países africanos ganha relevo ao lado de considerações sobre sua história. A intervenção do cônsul de Angola no Rio de Janeiro, Ismael Diogo da Silva, apresenta valiosos dados histó-

rico-culturais e assinala que a situação daquele sofrido país clama por uma atenção do mundo civilizado. Além de oferecer informações sobre a matéria em estudo, a inclusão dos textos dos representantes de Angola tem o objetivo de realçar a notável falta de sensibilidade da mídia internacional e do mundo ocidental para com povos africanos que sofrem, há décadas, os horrores de guerra provocados, em grande parte, pela sustentação de forças militares simpáticas às diversas potências econômicas mundiais. O ensaio de Michael Hamenoo assinala a mesma falta de sensibilidade em relação às exigências feitas por organismos internacionais aos países africanos, cujo papel na ordem mundial econômica e política é determinado, em grande parte, pela herança do colonialismo que os deixou destituídos de infra-estrutura e recursos humanos.

Os próximos dois volumes da coleção Sankofa focalizam a experiência afro-brasileira. O segundo volume, *Matriz africana e militância negra*, traz estudos de Nei Lopes sobre a cultura e a trajetória dos bantos e dos malês, africanos islamizados, no Brasil. A saudosa professora Maria Beatriz Nascimento escreve sobre a experiência dos quilombos como fenômenos de resistência africana e afro-brasileira. Outros ensaios focalizam os movimentos afro-brasileiros no período pós-abolição (1916-1968), o Memorial Zumbi e o quilombismo. Uma segunda parte do volume é dedicada à questão das relações raciais no ensino, reunindo alguns dos textos apresentados no I Fórum Estadual sobre o Ensino da História das Civilizações Africanas na Escola Pública, bem como as considerações teóricas e as conclusões ali aprovadas.

O terceiro volume intitula-se *Mulher negra, religiosidade e meio ambiente*. Nele, destaca-se a contribuição da professora Lélia González, intelectual e militante de saudosa memória, num texto ainda atualíssimo sobre a mulher negra no Brasil. Helena Theodoro Lopes, Sueli Carneiro e Cristiane Curi escrevem acerca da religiosidade afro-brasileira e do protagonismo feminino no seu contexto. Gizêlda Melo do Nascimento e Dandara Rodrigues contribuem com textos sobre mulher e meio ambiente na cultura afro-brasileira, enquanto Nei Lopes focaliza a confluência, nesse aspecto, das culturas africana e indígena no Brasil. O professor José Flávio Pessoa de Barros apresenta, em co-autoria com Maria Lina Leão Teixeira e Clarice Novaes da Mota, duas pesquisas

específicas: uma sobre o fenômeno das folhas e a construção do ser no candomblé e outra sobre representações e drama social afro-indígena.

O objetivo do curso “Sankofa – Conscientização da cultura afro-brasileira” é contribuir para a integração dos assuntos afro-brasileiros no currículo escolar e a preparação de quadros no magistério aptos ao ensino dessas matérias. Procura atender à necessidade de corrigir os estereótipos e as distorções existentes no currículo escolar brasileiro em relação à história, à cultura e à experiência dos africanos no nosso país, nas Américas e no mundo. Entendemos que todas as crianças – e não apenas as crianças negras – sofrem os prejuízos da imagem negativa dos povos africanos veiculada pelo ensino, uma vez que essas distorções afetam a visão que a escola constrói de sua gente e de seu país, cuja origem africana sobressai em quase todos os sentidos: demográfico, cultural, histórico, lingüístico e na própria personalidade – o *ethos* nacional. A inferiorização do grupo étnico que durante três quartos da existência do Brasil formou a grande maioria de sua população, e ainda hoje continua majoritário, gera um complexo de inferioridade arcaico e antibrasileiro.

A experiência desses dez anos de realização do curso Sankofa traz, tanto para a comunidade afro-brasileira como para a população em geral, inúmeros subsídios sobre a experiência africana no Brasil e no mundo. Ao longo desta década, verificamos o anseio da população negra em buscar informações capazes de fundamentar sua libertação dos estereótipos definidores daquela “cidadania lúdica” (expressão da vereadora Jurema Batista) a que a sociedade restringe a comunidade afro-brasileira. Reduzida sua identidade específica aos campos do esporte, do ritmo, do carnaval e da culinária, fica a coletividade afro-brasileira subliminarmente excluída das esferas política, econômica, tecnológica, científica, enfim, da cidadania produtiva e do protagonismo social.

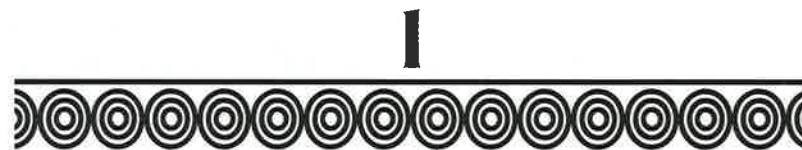
O resgate da riquíssima história dos povos africanos, repleta de inovações sociais, políticas, intelectuais e científico-tecnológicas, ajuda a reconstruir a imagem de sua participação digna e ativa em todas as dimensões da experiência humana, esboçando a possibilidade de uma cidadania plena para seus descendentes nas Américas.

Esperamos que o lançamento do primeiro desses três volumes da coleção Sankofa contribua para enriquecer o saber e a discussão sobre uma dimensão da cultura e da experiência social brasileira que merece muito mais atenção do mundo acadêmico.

ELISA LARKIN NASCIMENTO
Rio de Janeiro, agosto de 1994

NOTAS

1 | O quarto volume, *Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora*, foi acrescentado à presente edição da coleção Sankofa.



SANKOFA: SIGNIFICADO E INTENÇÕES

Elisa Larkin Nascimento

O CURSO de extensão universitária “Conscientização da Cultura Afro-Brasileira” ganhou, em 1991, um novo título: “Sankofa”. A palavra, da língua dos povos akan da África ocidental, sobretudo Gana e parte da Costa do Marfim, tem uma conotação simbólica muito forte de recuperação e valorização das referências culturais africanas. Por isso, vem ao encontro do principal objetivo de nosso curso: aprofundar o conhecimento e a reflexão sobre a cultura afro-brasileira e suas matrizes africanas.

A referência à África não deve ser entendida como uma volta ao passado, mas como fundamento para a construção de uma identidade própria, viva, tanto no presente como na perspectiva de um futuro melhor para os filhos e descendentes desse sofrido continente. A África foi vítima do maior holocausto que o mundo já conheceu, desdobrado em dois momentos: o tráfico escravista árabe dos séculos VIII e IX e o mercantilismo europeu dos séculos XV a XIX. Além do objetivo imediato (caça de mão-de-obra cativa), o holocausto europeu dos últimos quinhentos anos também visou à aniquilação da identidade dos filhos da África e à sua integração ao modelo ocidental, considerado universal. Ambos os objetivos deixaram de ser alcançados devido à resistência dos povos que foram alvo do racismo.

A noção comum de racismo como um fenômeno relativo apenas à cor da pele escamoteia sua natureza mais profunda, que reside na tentativa de desarticular um grupo humano por meio da negação de sua própria existência e de sua personalidade coletiva. Reduzir o africano e seus descendentes à condição de “negros”, identificados apenas pela epiderme, retira deles o referencial histórico e cultural próprio. Assim sua própria condição humana é roubada. Esse processo de desumanizar os povos negros tem origem em uma história muito remota de conflito e dominação – anterior ao escravismo colonialista ocidental dos últimos quinhentos anos, ao escravismo árabe dos séculos VIII e IX e, inclusive, ao Império Romano (Moore, 2007, caps. 1 a 4). Nossas reflexões no presente livro se referem à recente expressão dessa antiga consciência histórica racista: o escravismo e o colonialismo europeus. Estes fizeram questão de identificar os africanos como negros ou *kaffirs*, desvinculando-os simbolicamente de sua terra. Europeus brancos, então, intitularam-se *afrikaaners*, presumindo-se donos dessa terra no lugar dos nativos. No contexto americano, o mesmo processo presumiu anular a auto-imagem dos africanos como gente livre e soberana vivendo em sua terra natal. Nomeando-os “negros”, *niggers*, *coons* ou crioulos, o dominador negava-lhes a referência a terra, cultura e história, assim reduzindo sua identidade à cor, que passara a simbolizar sua condenação à inferioridade e à escravização.

As comunidades de origem africana nas Américas, sobretudo na América chamada “Latina”, sofrem até hoje a falta da referência histórica que lhes permitiria construir uma auto-imagem digna de respeito e auto-estima. A identidade “negra” é calcada nas desgastadas categorias de ritmo, esporte, vestuário e culinária. A “cultura negra” definida pelos padrões da sociedade dominante se limita à esfera do lúdico. Enquanto isso, a atividade intelectual, científica, política, econômica, técnica e tecnológica é considerada atributo próprios às pessoas brancas, exclusivo da civilização ocidental. A criança e o jovem negros tendem, assim, a deixar de vislumbrar possibilidades de profissionalização nessas áreas. Assim se reproduz a exclusão implícita na imagem do “negro” transmitida na escola e na sociedade.

A distorção da história africana está entre os maiores responsáveis pela perpetuação da imagem dos “negros” como tribais, primitivos e atrasados. Para Georg Hegel (1956, p. 91, 96), por exemplo, a África seria “uma terra da criança, que ficou lá longe do dia da história consciente, envolvida que estava na manta escura da noite”. Hegel conclui que, “entre os negros, os sentimentos morais são extremamente fracos ou, melhor dizendo, inexistentes”. Esse é apenas um exemplo do discurso eurocentrista que condena os africanos e seus filhos à condição de objetos, e não sujeitos, de sua história.

Somente ao recuperar o referencial da agência histórica dos povos africanos será possível contestar esse quadro.

O ideograma *sankofa* simboliza esse resgate em várias dimensões. Neste capítulo, abordaremos algumas delas, considerando as distorções históricas que perpetuam os estereótipos antiafricanos.

FILOSOFIA E HISTÓRIA NO SIMBOLISMO DO SANKOFA

O ideograma *sankofa* pertence a um conjunto de símbolos gráficos de origem akan chamado *adinkra*. Cada ideograma, ou *adinkra*, tem um significado complexo, representado por ditames ou fábulas que expressam conceitos filosóficos. Segundo o professor E. Ablade Glover, da Universidade de Gana em Kumasi, capital do povo asante, em texto publicado pelo Centro Nacional de Cultura (gentilmente fornecido pela Embaixada da República de Gana no Brasil), o ideograma *sankofa* significa “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás”. Aprender do passado, construir sobre suas fundações: “Em outras palavras, significa voltar às suas raízes e construir sobre elas o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade, em todos os aspectos da realização humana” (Glover, 1969).

Adinkra significa “adeus”. Tradicionalmente, os *adinkra* aparecem estampados com tinta vegetal em tecido de algodão que as pessoas usam em ocasiões fúnebres ou homenagens. O *adinkra* constitui uma arte nacional de Gana. São mais de oitenta símbolos e cada um traz um conteúdo epistemológico simbólico. Conforme o texto do Centro Nacional de

Cultura de Kumasi, “Não só os desenhos do *adinkra* são esteticamente e idiomáticamente tradicionais, como, mais importante, incorporam, preservam e transmitem aspectos da história, filosofia, valores e normas socioculturais do povo de Gana” (Glover, 1969).

O SIMBOLISMO DO ADINKRA

Além de imprimir e estampar em tecido os ideogramas adinkra, a tradição akan também os registra esculpidos em objetos como o *gwa* (banco do rei e símbolo da soberania), o bastão do lingüista (símbolo das relações do Estado com os povos) e os *djayobwe* (contrapesos de ouro). Reproduzimos a seguir o desenho dos adinkra, dos *gwa* e dos bastões, bem como a explicação de seu significado, oferecidos pelo professor E. Ablade Glover, da Universidade Ganense de Ciência e Tecnologia de Kumasi, publicados pela galeria de arte Glo e distribuídos pelo Centro Nacional de Cultura de Kumasi (Glover, 1969).



FIGURA 1.1 SANKOFA

“Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás. Sempre podemos retificar os nossos erros.” O ideograma é uma estilização do pássaro que vira a cabeça para trás e representa o mesmo conceito do banco do rei e do bastão do lingüista: a sabedoria de aprender com o passado para construir o presente e o futuro. (Desenho de Luiz Carlos Gá.)



FIGURA 1.2 ÇYE NYAME

Um dos mais conhecidos ideogramas adinkra, significa “Aceite Deus” ou “Deus é onipotente e imortal. Ninguém entende o mistério da vida só Deus”.



FIGURA 1.3 OBI NKĀ OBĪ

“Não mordam um ao outro. Evite os conflitos.” Símbolo de unidade.



FIGURA 1.4 OWUO ATWEDIE BAAKO NFO
(OBIARA BEWU)

“Todos subiremos a escada da morte.” (Ver o respectivo *gwa* na página 37.)



FIGURA 1.5 OWO FORO ADOBE

“A cobra sobe a palmeira.” Representa a tentativa de fazer algo inusitado ou aparentemente impossível. (Ver o respectivo *gwa* na página 37.)



FIGURA 1.6 NSOROMA

“Filha do céu, estrela.” *Obu Nyankon soroma te Nyame na onte neho so* [Sou filha do Ser Supremo, não sou auto-suficiente. Minha iluminação é apenas um reflexo da Dele].



FIGURA 1.7 NKONSONKONSO

Símbolo das relações humanas em sociedade. Significa “Somos ligados na vida e na morte” ou “Aqueles que têm laços de sangue nunca se apartam”.



FIGURA 1.8 AKOKO NAN TIABA NA ENKIM BA

“A galinha que pisa em seu pinto não o mata.” Símbolo do amor e da disciplina dos pais para com os filhos. (Ver o emblema no bastão do lingüista, página 39.)



FIGURA 1.9 KONTIRE NE AKWAM

Tikoro nnko agyina, Anciãos do Estado. “Uma cabeça só não constitui um conselho.” Duas cabeças pensam melhor do que uma. (Ver o emblema no bastão do lingüista, página 39.)

DJAYOBWE E ADINKRA

Os chamados pesos de ouro dos akan são esculpidos em bronze e em ferro e utilizados, como contrapeso, para pesar mercadorias como sal e ouro. Trazem mensagens como as do adinkra, dos *gwa* e dos bastões do lingüista. Muitas vezes, a simbologia é relacionada a provérbios repre-

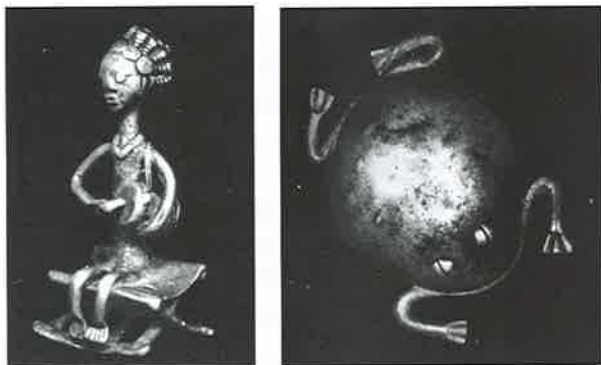


FIGURA 1.10 e FIGURA 1.11 DJAYOBWE

Contrapesos de ouro que representam uma figura humana e um sapo. Fonte: Radin e Marvel, 1952, figuras 107-8.

sentados por animais. Nos exemplos abaixo, os dois crocodilos dividem um estômago e logo aprendem que, ao brigar entre si, ambos ficam com fome. É o símbolo, também representado no adinkra, da necessidade de unidade, sobretudo quando os destinos se confundem.

De acordo com a história oral, o sistema dos adinkra tem origem numa guerra que Asantehene Osei Bonsu, rei dos asante, moveu contra Kofi Adinkra, rei de Gyaaman, região da Costa do Marfim. Este teve a audácia de copiar o banco real de Asantehene, o gwa, símbolo da soberania e do poder do Estado. Assim o rei de Gyaaman provocou a ira do poderoso soberano asante. O Asantehene venceu a guerra, e os asante dominaram a arte dos adinkra, ao mesmo tempo ampliando o espaço geográfico onde esse conjunto de ideogramas impunha sua presença. Antes disso, havia sido patrimônio dos mallam e dos denkyira, povos da África ocidental que desenvolveram esse sistema de escrita em um passado remoto.

A importância desse fato é incomensurável quando observamos que o academicismo convencional nega à África sua historicidade e a classifica como pré-histórica com base na alegação de que seus povos nunca desenvolveram a escrita. Entretanto, os africanos estão entre os primeiros povos a criar essa técnica. Além dos hieróglifos egípcios, existem vários sistemas de escrita desenvolvidos por outros povos africanos antes da invasão muçulmana, que introduziria a escrita árabe.



FIGURA 1.12

O duplo crocodilo djayobwe. Fonte: Museu Nacional de Belas Artes, 1983, p. 28.



FIGURA 1.13

O duplo crocodilo em adinkra

Além das grafias (sistemas pictográficos, ideográficos e fonológicos – sendo estes alfabéticos ou silábicos), existe a escrita por meio de objetos. Na África, os pictogramas constituem uma forma de expressão rica e extremamente variada, registrando saudações, anedotas, fábulas ou advertências. O simbolismo religioso *bwiti* do Gabão, as casas com paredes pintadas na região ocidental dos Camarões ou as seqüências de desenhos utilizadas pelos *sin'anga* (médicos) de Malawi são exemplos dessa escrita gráfica que se encontra em toda a África (Asante, 1990, p. 73).

O ideograma, imagem que representa um conceito, é utilizado na escrita chinesa e em várias regiões da África. O *nsibidi*, por exemplo, é um antigo sistema gráfico usado por diversos povos das regiões oriental e central da Nigéria para transmitir os ensinamentos da filosofia. Além dos adinkra, os povos akan têm a tradição dos djayobwe, figuras esculpidas em ferro e em bronze utilizadas como contrapeso para medir quantidades de ouro e sal. Essas figuras esculpidas transmitem mensagens em forma de pictogramas ou ideogramas em três dimensões. O *sona*, ou *tusona*, é um sistema de escrita ideográfico criado e usado pelos povos cokwe, lucazi, mbwela e mbanda de Angola e Zâmbia.

Na escrita fonológica, o símbolo gráfico representa o som, os fonemas ou as sílabas, e não depende da memorização para ser compreendido.

didado. *Vai* (Libéria), *toma* (Guiné), *mende* (Serra Leoa) e *bamun* (Camarões) são alguns dos sistemas de escrita fonológica da África.

A escrita por meio de objetos encontra expressões bastante sofisticadas, como é o caso dos *djayobwe*. Outro exemplo é o *aroko*, dos ioruba, um sistema complexo utilizado por líderes militares, reis e príncipes que, com arranjos de búzios e penas, constrói às vezes uma representação silábica e, portanto, fonética das palavras. O *mekutu aieie*, dos Camarões, e o *ngombo*, de Angola, também são exemplos de escrita por objetos.

A história dos *adinkra* nos remete a outras formas de comunicação visual: a significação simbólica de objetos do mundo asante, como o *gwa* (o banco real) e o bastão do chamado *lingüista*, espécie de porta-voz e embaixador do rei. O *gwa*, de madeira esculpida, além de ser investido simbolicamente do poder político sacralizado, representa conteúdos filosóficos, constituindo um ideograma em três dimensões. Existe, por exemplo, o *sankofa gwa*, com o mesmo significado do respectivo *adinkra*. Da mesma forma, o bastão do *lingüista* transmite mensagens mediante imagens esculpidas em madeira no seu extremo superior. Sendo o chamado *lingüista* o principal articulador e intermediário entre o povo e o poder real, o significado do elemento simbólico de seu bastão adquire uma dimensão social e política profunda.

O banco real e o bastão do *lingüista* representam a complexidade e a sofisticação do Estado político africano, entidade quase preterida na versão convencional, eurocentrista, da história. Os Estados políticos africanos, em pleno desenvolvimento séculos antes da invasão européia, chegaram a constituir impérios com extensão territorial maior que o romano – caso, por exemplo, do Império Mali nos séculos XIII e XIV. Entretanto, não convém aplicar a eles os conceitos extraídos da experiência do império europeu. A descentralização, por exemplo, é uma característica e prática política africana que contrasta nitidamente com o centralismo absoluto do Império Romano. Categorias supostamente universais como “feudal” também não se aplicam à história africana: como falar de um sistema feudal sem feudo? O princípio da propriedade individual da terra não existia na África tradicional, pois a terra era considerada um bem coletivo, não sujeito a ser propriedade de ninguém, nem do Estado.

GWA (O BANCO DO REI)

O banco do rei simboliza a autoridade do Estado, o poder político. Há tantos bancos quanto chefes tradicionais (muitos deles representando provérbios, como mostram as ilustrações). O mais famoso deles é o *Sika Gwa Kofi*, o banco dourado, que teria sido invocado do céu por Okomfo Anokye, sacerdote principal de Osei Tutu, então Asantehene (rei dos asante). Os ingleses o roubaram, causando as Guerras de Asante, que perduraram por um século.



FIGURA 1.14 SANKOFA GWA

Tem o mesmo significado que o respectivo ideograma: “Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás”. Representado por um pássaro com a cabeça voltada para trás. O desenho do ideograma é uma estilização desse pássaro, representado também no bastão do *lingüista*. (Ver os respectivos ideograma no quadro dos *adinkra*, página 32, e bastão do *lingüista*, página 38.)



FIGURA 1.15 OWO FAFORO ADOBE GWA

“A cobra sobe a palmeira.” Tentativa de fazer o inusitado ou o impossível. (Ver o respectivo ideograma no quadro dos *adinkra*, página 33.)



FIGURA 1.16 OWUO ATWEDIE BAAKO'FO
(OBIARA BEWU)

“Todos subiremos a escada da morte.” (Ver o respectivo ideograma no quadro dos *adinkra*, página 33.)



FIGURA 1.17 KOTOKO GWA

“Banco do Porco-espinho.” Emblema do Estado asante, o porco-espinho simboliza o poder soberano de atacar de qualquer lado, em qualquer direção, a qualquer hora. O banco é usado exclusivamente pelo Asantehene (rei dos asante).



FIGURA 1.18 ADINKRA GWA

Banco do rei *Adinkra*, soberano de Gyaaman, que transmitiu o sistema simbólico dos ideogramas aos asante.



FIGURA 1.19 *EDE NKA ANUM GWA*

"A doçura não fica permanentemente na boca." Há tempos bons e tempos ruins.



FIGURA 1.20 *BANCO DE ESTADO GA*

O símbolo do antílope em cima do elefante, emblema do Estado dos ga, significa que é possível chegar ao topo pela sabedoria e pelo bom senso, nunca por meio do peso, da força ou do tamanho. O emblema representa a sabedoria da nação. (Ver o respectivo bastão do lingüista na página 39.)



FIGURA 1.21 *AHEMA GWA*

O banco da rainha-mãe dos asante. A semelhança de seu desenho com o banco do Estado (ao lado) simboliza o alto posto da rainha-mãe na hierarquia do poder político.

BASTÃO DO LINGÜISTA



FIGURA 1.22 *BASTÃO DO LINGÜISTA*

Na tradição akan, cada soberano tem seu lingüista, uma espécie de embaixador, relações-públicas, ouvidor-geral e porta-voz. A fama e o sucesso de um rei dependem, em grande parte, da eloquência e do desempenho de seu lingüista, pois este constitui o elo entre o rei e seu povo. O bastão do lingüista simboliza a autoridade e o poder político do soberano. O conteúdo simbólico proverbial que o bastão comunica significa o Estado que o lingüista representa. (Ver o respectivo ideograma no quadro dos adinkra, página 32.)

FIGURA 1.23 *SANKOFA*



Sempre podemos retomar e apanhar aquilo que ficou para trás. Sempre podemos retificar nossos erros, aprendendo com o passado para construir o presente e o futuro. Aqui, o pássaro com a cabeça voltada para trás lembra o respectivo gwa. (Ver o respectivo ideograma no quadro dos adinkra, página 32.)



FIGURA 1.24 *TIKORO NNKO AGYINA*

"Duas folhas. Uma cabeça só não faz um conselho. Duas ou três cabeças pensam melhor do que uma." No bastão, a escultura de três cabeças representa outra versão desse mesmo conceito. (Ver o respectivo ideograma no quadro dos adinkra, página 33.)



FIGURA 1.25 *WUO NANE EG'BEE EBI GWA*

"A galinha não machuca o pinto ao pisá-lo; ao contrário, protege-o do perigo." (Ver o respectivo ideograma no quadro dos adinkra, página 33.)



FIGURA 1.26 *GYE NYAME*

"Aceite Deus. Deus é onipotente e imortal. Só Deus conhece o mistério da vida e do cosmos." O adinkra correspondente a esse conceito pode ser uma estilização da mão com o polegar na posição vertical. (Ver o respectivo ideograma no quadro dos adinkra, página 32.)



FIGURA 1.27 *WUSO OWO TI MUA A NEA AKA NO YE AHOMA*

"O homem segura a cobra pela cabeça." Quando agarramos a cobra pela cabeça, o restante dela não passa de uma corda grossa. Melhor encarar os problemas de frente.



FIGURA 1.28 *MAN KO TA MAN KO NO*

"Antílope sobre elefante." Emblema do Estado ga. O sucesso não é alcançado pelo tamanho ou pela força, mas pela sabedoria e pelo bom senso. (Ver o respectivo gwa na página 38.)



FIGURA 1.29

"A mão segura o ovo." O poder é como um ovo: quando o seguramos com muita força, pode se quebrar; no entanto, quando não o seguramos bem, pode cair e se quebrar. O soberano precisa ser firme e compreensivo ao mesmo tempo.

O DESENVOLVIMENTO TECNOLÓGICO AFRICANO

O desenvolvimento político africano foi acompanhado de um processo de desenvolvimento tecnológico ainda menos reconhecido. As tecnologias de mineração e metalurgia, a agricultura, a criação de gado, as ciências, a medicina, a matemática, a engenharia, a astronomia, enfim, todo um conjunto de conhecimento tecnológico e reflexão filosófica, caracterizavam tanto os Estados africanos como outras coletividades menores. O cirurgião inglês R. W. Felkin visitou, em 1879, a região africana hoje conhecida como Uganda e testemunhou uma cesariana feita por médicos do povo banyoro, que demonstraram conhecimento de conceitos e técnicas como assepsia, anestesia, hemóstase, cauterização e outros (Finch III, 1983, p. 151-4). Há indícios de que os antigos egípcios operavam tumores cerebrais e removiam cataratas. Outros povos africanos também conheciam variados procedimentos na antigüidade e no período pré-colonial (Finch III, 1983, p. 148-55; Newsome, 1983; "Médicos egípcios...", 1991; Mangiardi e Kane, s/d).

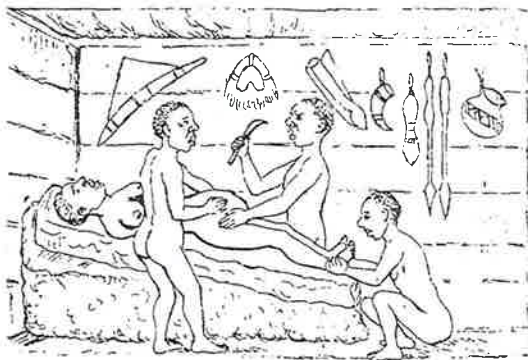


FIGURA 1.30

Ilustração da cirurgia descrita por Felkin em artigo publicado na *Revista de Medicina de Edinburg* (1884). Fonte: Finch III, 1983, p. 152-3. (Desenho de Sylvia Bakos.)



FIGURA 1.31

Sutura de ferida pós-cesariana feita pelos banyoro em 1879, na cirurgia descrita por Felkin. Fonte: Finch III, 1983, p. 152-3. (Desenho de Sylvia Bakos.)

É, portanto, inexato atribuir a Hipócrates (responsável pela convenção do chamado juramento de Hipócrates, uma declaração do compromisso profissional do médico) a prerrogativa de "pai da medicina". O saber médico do Egito tem como referência o cientista egípcio Imhotep, que desenvolvia importantes trabalhos em cerca de 2800 a.C. e dominava muitas técnicas básicas da medicina. Conhecia vacinação e farmacologia, além de assepsia, anestesia, hemóstase e cauterização. A respeito de um dos documentos comprobatórios desse saber, o médico e escritor Paul Ghalioungui (*apud* Newsome, 1983, p. 132) fez, em 1973, a seguinte observação:

De fato, o papiro [encontrado por] Edwin Smith comprova a existência de uma medicina objetiva e científica destituída de teorias e magia, com uma só exceção, fundamentada na atenta e repetida observação do paciente, na observação clínica e num conhecimento da anatomia de que, até o momento, ninguém suspeitava.

Além da medicina, outra área de destaque no antigo saber africano é a astronomia. No Quênia, em 1978, ao lado do lago Turkana, a equipe de B. Mark Lynch e Lawrence H. Robbins, da Universidade do Estado de Michigan, encontrou restos de um observatório astronômico semelhante ao inglês Stonehenge. Sua conclusão foi de que essa evidência

atesta a complexidade do desenvolvimento cultural pré-histórico na África subsaariana. Sugere fortemente que um sistema de calendário complexo e preciso, baseado nos cálculos astronômicos, foi desenvolvido até o primeiro milênio a.C. na África oriental. (Lynch, Robbins, 1983, p. 55)

Mais impressionante ainda é o conhecimento astronômico dos dogon, povo que vive na região do antigo Mali, perto de Tombuctu (Timbuktu). O conhecimento tradicional dogon envolve uma concepção moderna do universo e um saber extremamente complexo a respeito da astronomia. Há cinco ou sete séculos, os sacerdotes astrônomos dogon conheciam o sistema solar e descreviam a estrutura espiral da Via Láctea, as luas de

Júpiter e os anéis de Saturno. Sabiam que “um bilhão de mundos espiralavam no espaço como a circulação do sangue no corpo de Deus” (Sertima, 1983b, p. 11). Sabiam da natureza deserta e infecunda da lua, que diziam ser “seca e morta, como sangue seco” (Sertima, 1983b, p. 11).

Os dogon desenvolveram conhecimentos bastante complexos acerca do pequenino satélite da estrela Sirius, o Sirius B, invisível a olho nu. O calendário de festas sagradas de sua tradição religiosa, de mais de setecentos anos, define-se com referência a esse satélite de Sirius que a astronomia ocidental só conseguiu observar em 1862. Os dogon desenhavam, com exata precisão, a órbita elíptica em relação a Sirius. Denominaram o satélite PoTolo e projetaram sua trajetória até o ano de 1990, em desenhos que conferem precisamente com os da astronomia moderna. Conhecedores de 86 elementos fundamentais, os dogon souberam identificar as propriedades do material de que o satélite é composto e chamavam-no *sagala*. A descrição dos sábios tradicionais destaca, sobretudo, sua densidade: um material tão pesado que todos os homens da Terra não poderiam levantá-lo. Efetivamente, como anã branca (a primeira identificada pela ciência moderna), Sirius B tem altíssima densidade. Sendo menor que a Terra, sua massa equivale à do Sol; 35 toneladas de sua matéria caberiam em 14 cm³ (tamanho de um camundongo) (Holberg, *et al.*, 1998, p. 935; Clutterbuck, 2008). Para os dogon, esse satélite é o “ovo do universo”, a mais importante estrela do céu.

Os dogon constataram que Sirius B leva cinquenta anos para completar sua órbita em relação a Sirius, fato que a astronomia moderna confirma (Clutterbuck, 2008). Sabiam, ainda, que Sirius B gira uma vez por ano em torno do próprio eixo, evento que celebravam com o festival *bado*. Até hoje muitos cientistas consideram imensurável esse período de rotação, embora alguns tenham apresentado cálculos a esse respeito (Thejll e Shipman, 1986). Enfim, sem o apoio de qualquer instrumento da ciência moderna os dogon conheciam coisas que, no julgamento de certas autoridades européias, eles simplesmente “não tinham o menor direito de saber” (Brecher, 1977, p. 61). Os antropólogos franceses Germaine Dieterlen e Marcel Griaule (1965, 1991) fizeram estudos amplos e aprofundados, convivendo décadas com os sábios desse povo africano, e constataram que o conhecimento dos dogon envolve uma série de ní-

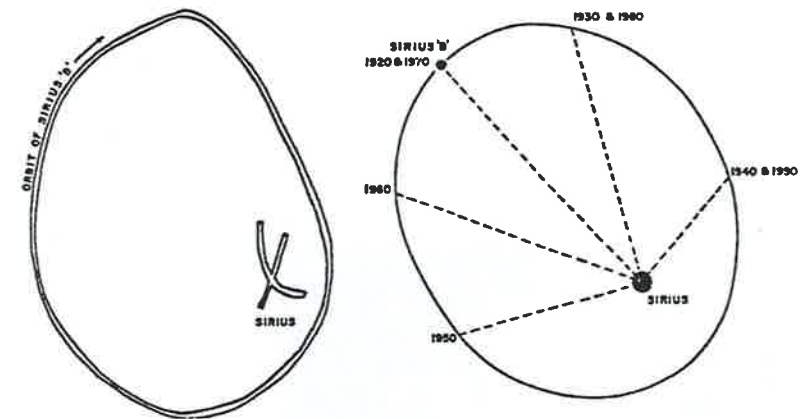


FIGURA 1.32

À esquerda, desenho da órbita de Sirius B (PoTolo) em torno de Sirius, feito pelos dogon na areia. À direita, desenho astronômico moderno. Fonte: Adams, 1983, p. 33.

veis epistemológicos em que se abordam a verdade e o conhecimento de várias formas distintas daquelas desenvolvidas no Ocidente.

No campo da metalurgia, há vários exemplos do domínio africano de técnicas sofisticadas. Há mais de dois mil anos, por exemplo, os haya, povo de fala banta habitante de uma região da Tanzânia perto do lago Vitória, produziam aço em fornos que superavam, de duzentos a quatrocentos graus centígrados, a temperatura atingida por fornos europeus até o século XIX. O antropólogo histórico Peter Schmidt, da Universidade Brown, estudou o fenômeno durante nove anos. Junto com os haya, chegou a reproduzir fisicamente a antiga tecnologia de fundição. Seguindo as indicações da tradição oral que os anciãos guardavam, a equipe de Schmidt reconstituiu as antigas técnicas de engenharia (Shore, 1983, p. 157).

Outro exemplo de tecnologia aplicada na África antiga são as ruínas de Monomatapa, cidade-Estado localizada no Zimbábue (o país herdou seu nome dessa fortaleza, chamada Grande Zimbábue). A construção da cidade murada de dez mil habitantes, capital de um império que durou trezentos anos, é uma verdadeira façanha de engenharia. O muro, de 250 metros de extensão e quinze mil toneladas de granito, tem dois

metros de espessura – e cada metro contém 4.500 blocos de granito. Diante da grandeza do empreendimento, e coerentes com a atitude cos-tumeira do eurocentrismo, historiadores e estudiosos já atribuíram essa construção a povos exógenos à África e até a extraterrestres, no esforço de negar que o Grande Zimbábue fora construído por africanos negros (Asante e Asante, 1983).



FIGURA 1.33

Parte do muro do monumental complexo urbano do Grande Zimbábue. Em sua arquitetura, as pedras são colocadas uma em cima da outra, sem cimento, da mesma forma que nos sítios históricos do Peru, como Macchu Picchu e Cuzco. Fonte: Diop, 1974, p. 173.

Na matemática, há um volume enorme de conhecimentos africanos. A construção das pirâmides egípcias, em torno de 2700 a.C., exigiu, por exemplo, um domínio avançadíssimo da engenharia baseado numa matemática de geometria capaz de projetar ângulos com 0,070 graus de precisão. O sofisticado sistema ioruba de matemática se baseia, como outros na África, em múltiplos de vinte. Uma visão geral do desenvol-

vimento da ciência matemática na África é apresentada no trabalho de Zaslavsky (1973), *Africa counts: number and pattern in African culture*.

Por que tantas conquistas ficaram sem registro e prevaleceu a imagem do selvagem africano atrasado e ignorante? Vários fatores contribuem para esse fato, entre eles a falsificação pura e simples. Outro está no próprio holocausto: a devastação dos centros africanos prosseguiu durante séculos, e enormes contingentes da juventude africana, com capacidade para criar e avançar, foram seqüestrados para o cativeiro. Destruídos os centros de desenvolvimento, pouco restou para ser observado. Os sucessivos saques e incêndios da biblioteca de Alexandria por gregos e macedônios, para não falar dos romanos, abrangem séculos de devastação. O roubo puro e simples dos bens culturais e intelectuais da África aconteceu durante séculos e prossegue hoje em ritmo acelerado, em razão dos altos preços oferecidos no mercado internacional de contrabando de arte e artefatos. Desde o período colonial proliferam os seqüestros de bens artísticos, símbolos do poder político, da ciência e da religião na África, muitos levados aos museus europeus. Como agravante, há o fato de esses bens serem feitos quase sempre de material perecível. Os hieróglifos, por exemplo, eram grafados em papiro, suporte que contrasta nitidamente com o da escrita cuneiforme da antiga Suméria, ou Babilônia, registrada em materiais duráveis como pedra ou barro.

O segundo fator a perpetuar a imagem do africano como atrasado diz respeito a certa fascinação pelo exótico dos estudiosos europeus, sobretudo os antropólogos. O enfoque antropológico, que em suas mais nobres expressões tenta respeitar o meio cultural estudado, detinha-se geralmente em uma visão estática, localizando um grupo em uma conjuntura e fixando-o como se estivesse preso para sempre àquela condição. Esse enfoque, além de realçar o primitivo, obscurece os processos de fluxo e mudança que sempre caracterizaram a história africana. Palco de uma movimentação constante em busca de novos espaços, rotas comerciais, intercâmbio e comunicação internacional, a África nunca se reduziu a um viveiro de povos isolados, perdidos na selva e ocupados com a pesca e a caça, imagem que certa linha de pesquisa na antropologia ajudou a reforçar. No século XII, por exemplo, Estados da África oriental mandavam ouro e elefantes à China em embarcações muito mais sofisticadas do que

a caravela, utilizada pelos portugueses três séculos mais tarde em sua acidental chegada às Américas (Sertima, 1976, p. 50-70).

O terceiro fator é que a história da África convencionalmente autorizada foi feita com base em documentos exógenos. Desde o tempo de Ibn Khaldun, quando se iniciaria a história segundo o critério da escrita, os registros estudados pelos historiadores têm sido documentos de invasores ou colonizadores. Até muito recentemente, não se aceitava a tradição oral africana como fonte histórica. Essa exclusão se justificava por afirmações acerca dos mitos e tradições orais africanas, que de acordo com Hegel (1982, p. 3), por exemplo, seriam “modos obscuros peculiares a povos obscuros”. Devido a uma distorção semelhante que perdura até hoje – e com muita frequência no Brasil –, reduzem-se as línguas africanas, de forma tão generalizada quanto equivocada, à condição de “dialetos”.

Esses e outros fatores semelhantes permeiam o que se aceita como história da África e resultam em distorções tão constantemente reproduzidas que se impõem à força de verdades absolutas. Os registros de Ibn Khaldun e seus colegas islâmicos ignoram em grande parte, por exemplo, a resistência heróica protagonizada por povos africanos como os berberes, tuaregs, shilluks, azande e nuer, que defendiam com unhas e dentes seu território e sua cultura contra a dominação muçulmana desde os séculos VIII e IX. Da mesma forma, a história da África do século XV até hoje tem sido escrita com base em documentos deixados por invasores e colonizadores europeus. Apenas recentemente, com o trabalho de Cheikh Anta Diop, Theophile Obenga, Joseph Ki-Zerbo, Ivan Van Sertima, Basil Davidson e outros, foi iniciado um processo de revisão dessa história distorcida e ainda dominante no imaginário ocidental e na concepção popular sobre a África.

SANKOFA E O EQUÍVOCO SOBRE ÁFRICAS DISTINTAS E DESCONEXAS

Segundo uma noção ainda bastante prevalecente, a civilização se divide em duas categorias: ocidental e oriental. Já que se considera a África como um continente sem civilização, a terra dos negros simplesmente

não faz parte desse esquema. Entretanto, várias das primeiras civilizações do mundo, como a egípcia e a núbica, pertenceram à África. Como, então, eliminá-la do quadro das civilizações humanas? A solução foi simples: “retirar” as civilizações clássicas africanas do continente e tratá-las como civilizações orientais. Assim, o Egito antigo pertenceria não à África, mas ao Oriente Médio. Já que tal façanha é geograficamente impossível, seria disseminada a seguinte idéia: étnica e culturalmente, o norte da África seria distinto do restante do continente. A região do norte africano seria identificada como oriental ou asiática, enquanto a região subsaariana seria reconhecida como a verdadeira África, negra e destituída de civilização. Hegel (1956, p. 96), por exemplo, secciona o continente em três partes: uma “África própria” (ao sul do Saara), uma “África europeia” (ao norte do Saara) e uma “África asiática” (região egípcia e etíope). Diante de tal esquema, poderíamos perguntar o que diria Hegel se erguêssemos uma “Europa africana” na região dominada durante séculos pelos mouros, africanos islamizados que tanto contribuíram para o desenvolvimento da civilização europeia, negando os avanços científicos e culturais dos brancos europeus.

Os estudos convencionais da história africana costumam retalhar o continente em pelo menos duas Áfricas distintas e desconexas, e a invocação do etnocentrismo tornou-se uma constante nesse empreendimento. A distinção entre bantos e sudaneses, que tanto contribuiu para inferiorizar a maioria dos africanos trazidos ao Brasil, insere-se no mesmo contexto (Lopes, 1988). Esse seccionamento da África serve como fundamento para negar ao espaço chamado por Hegel de “África própria” aquilo que não se pretende negar à África do Norte, classificada como “asiática”: a civilização e a cultura erudita. A imagem difundida por essa abordagem desenha a idéia de uma África branca e civilizada ao norte do continente e de uma África negra e selvagem ao sul do Saara. Entretanto, a realidade africana desmente tal hipótese. O historiador, químico e arqueólogo senegalês Cheikh Anta Diop (1974, p. 1-9, 129-33) ilustra os extremos a que chegaram antropólogos e historiadores na tentativa de pintar de branco os africanos do norte. Classificavam-se povos como os berberes e os tebo, africanos cujo retrato não deixa sombra de dúvida quanto à sua identidade negra, como mediterrâneos brancos.



FIGURA 1.34 e FIGURA 1.35

Mulheres do oásis Bordai, região do Tebesti, Chade. Um europeu (Schulthess, 1958, p. 22-3) descreve da seguinte maneira as mulheres da África do Norte: “Embora não sejam negras, muitas têm a pele escura e traços negróides”. Fonte: Chandler, 1985b, p. 169-70.

Um exemplo dessa tendência está na seguinte advertência de um estudioso inglês, autoridade no assunto:

É preciso ter cuidado aqui no sentido de ressaltar que a África a que nos referimos não é a parte inferior do Continente Escuro, povoado por negros. Trata-se do Norte da África, antiga terra dos iberos, dos cartagos, uma raça semítica, dos próprios judeus e dos mouros, grupo composto de várias etnias de fala árabe. (Chandler, 1985b, p. 169)

A idéia do mouro e do africano do norte como brancos de traços semíticos e fala árabe só pôde se consolidar no imaginário europeu séculos após o período em que os europeus viveram em contato íntimo com os africanos do norte e documentaram com fatura a fisionomia negra africana do mouro que dominara a península ibérica. Os exemplos são múltiplos, a começar por aquele esboçado na pena de William Shakespeare: o inesquecível Otelo, o Mouro. Ícones, estátuas e desenhos confirmam graficamente a identidade negra e africana dos mouros, portadores de civilização avançada e conhecimento técnico-científico responsáveis por uma renascença intelectual na Europa.



FIGURA 1.36

Retrato de um mouro em Marrocos, datado de 1841. Fonte: Chandler, 1985b, p. 169-70.



FIGURA 1.37

Um comandante mouro. Fonte: Chandler, 1985b, p. 153.



FIGURA 1.38

A imagem do santo Johannes Morus, símbolo sagrado da figura do mouro na Europa. Esse ícone, do século XIX, encontra-se hoje em um museu alemão. Fonte: Chandler, 1985b, p. 148.

Para complementar a imagem construída do africano do norte como um tipo semítico branco, formulou-se a teoria da raça “hamítica” ou “vermelho-escura”, distinta dos africanos negros. Tal raça teria dado origem às civilizações clássicas da Núbia e do Egito antigos. Alternativamente, postulava-se que grupos dominantes não negros, invasores do nordeste africano, fossem os responsáveis pela construção das civilizações antigas daquela região e do sudeste asiático. Cheikh Anta Diop (1974, p. 7-9, 129-33) comprova a inexistência dessa suposta raça paleo-mediterrânea branca, a quem o eurocentrismo alegava que o mundo devia todas as civilizações humanas, inclusive a egípcia. Em sua obra, Diop oferece ampla documentação da verdadeira aparência - negra - dos autores africanos da civilização egípcia.

Atribuir a um povo supostamente branco, não-africano, o progresso civilizatório da África do Norte equivale implicitamente a negar à África subsaariana seu papel na construção de civilizações e avanços científico-tecnológicos. Assim, apaga-se das páginas da história humana a

memória dos autores negros de grandes centros urbanos, caracterizados pela erudição e pela sofisticada organização política de Estados e impérios soberanos como Mali, Songai, Gana, Quíloa, Zimbábue e tantos outros. Fixada a imagem de uma África negra “selvagem”, os povos dessa suposta região ficam destituídos da própria condição humana, uma vez que o desenvolvimento da cultura é o que diferencia o ser humano dos “outros” animais. O seccionamento da África e o processo de escamotear a história das civilizações subsaarianas impõem-se como eixos fundamentais à formulação das teorias racistas antiafricanas.

A história da região saariana oferece uma imagem bem distinta daquela que a separa do restante do continente. Durante milênios, o Saara era verde e habitado por africanos negros que se encontrariam, no decorrer de migrações rumo ao vale do rio Nilo, com populações originárias da África central. Juntos, esses povos africanos formariam a base demográfica da civilização clássica núbica e egípcia. Mesmo depois do período verde, o Saara continuou habitado por gente “subsaariana”, ou seja, por africanos negros.

O artifício de dividir a África pelo Saara transmite a noção errônea do deserto como uma barreira intransponível, capaz de isolar os povos subsaarianos do rumo da história vivida no norte do continente. Entretanto, o fluxo de comerciantes, viajantes e migrantes atravessando o Saara, nos dois sentidos, caracterizou um intercâmbio ativo e constante entre os povos ao norte e ao sul do deserto desde tempos imemoriais.

O ideograma sankofa também simboliza essa verdade, uma vez que os povos akan, seus criadores, são originários da região saariana. Existem evidências de que os akan sejam uma espécie de elo etno-histórico entre o Egito clássico e a África ocidental. De acordo com Molefi Asante (1990, p. 75; 1998, p. 71-4), os adinkra e os djayobwe, bem como o sistema gráfico de representação de princípios filosóficos chamados *nsibidi*, apresentam fortes indícios de ligação com a matriz egípcia. É provável que sacerdotes expulsos do Egito pelas *jihads* (guerras santas) muçulmanas tenham migrado rumo ao ocidente, lá fixando residência e estabelecendo-se com suas tradições eruditas. Estas teriam sido traduzidas a novos idiomas e inseridas em contextos culturais da região, dando uma continuidade dinâmica à cultura de origem egípcia. As

obras de Cheikh Anta Diop (1974, 1978a) e Theophile Obenga (1980) estabelecem essa origem como referência da unidade básica entre as culturas africanas. Os elos lingüísticos e culturais apontam para sua fonte comum nas civilizações clássicas africanas, da mesma forma que as diferentes culturas européias fincam raízes na antigüidade greco-romana.

A afirmação dessa unidade cultural africana não implica a ausência de diferenças entre suas culturas, apenas estabelece um paralelo: se as diferenças entre as culturas de Portugal, Bósnia, Alemanha, França, Itália, Inglaterra, Rússia, Dinamarca e Polônia não desmentem a existência de uma civilização européia ocidental, tampouco as distinções entre diversas culturas africanas impossibilitam a existência de uma unidade básica africana, fundada sobre uma matriz que todas têm em comum.

EUROCENTRISMO, ETNOCENTRISMO E AFROCENTRICIDADE

É oportuno, neste primeiro ensaio da coleção Sankofa, refletir sobre os conceitos de etnocentrismo e eurocentrismo, cujos significados são freqüentemente mal compreendidos. Igualmente relevante é uma discussão acerca do termo “afrocentricidade”, com o intuito de esclarecer seu significado.

Consideremos, de início, que a noção de *centro* se refere ao nosso ponto de vista ou localização; ao lugar de onde observamos, analisamos e compreendemos o mundo. Etnocentrismo, portanto, é a tendência de cada grupo étnico a elaborar seu centro, valorizar sua cultura e entender o mundo de sua própria perspectiva. Entretanto, generalizar esse fenômeno, extrapolando-o para outros contextos, traz o risco de confusão conceitual.

O conceito de etnocentrismo originou-se na antropologia, que cunhou o termo ao estudar grupos humanos pequenos e tidos como “primitivos”. Há uma tendência, alimentada por essa etimologia, de identificar o eurocentrismo como um etnocentrismo específico. Implícita nessa postura está a idéia de que, ao denunciar o eurocentrismo como forma de dominação, os ex-colonizados estariam reagindo de forma exagerada. Afinal, o etnocentrismo seria um fenômeno universal, dos povos nativos do Terceiro Mundo e dos próprios europeus.

Tal raciocínio demonstra-se equivocado. Primeiro porque o eurocentrismo não corresponde a uma etnia específica, pois existem inúmeros grupos étnicos europeus. O conceito da civilização ocidental européia abstrai os elementos comuns a muitos grupos e articula uma postura generalizada baseada em sua referência clássica, o legado greco-romano. Trata-se, porém, de um centrismo específico, um modelo e um ponto de vista articulado com base no mundo europeu. O segundo equívoco desse raciocínio, mais grave, está em minimizar o eurocentrismo como sistema de dominação. Identificá-lo como “mais um etnocentrismo” o isenta de suas características mais destacadas: os meios violentos e a coação psicológica utilizados, junto com a falsificação da história, para impor esse etnocentrismo específico como universal a todos os povos. O aparato bélico repressivo do sistema colonialista, mobilizado contra os povos dominados, constituiu exemplo extremo dessa violência, perpetrada durante séculos. A imposição do modelo europeu como universal, por meios violentos e não violentos de dominação, diferencia-o fundamentalmente de outras formas de etnocentrismo.

Afrocentricidade, por sua vez, consiste na construção de uma perspectiva teórica não hegemônica radicada na experiência africana – síntese dos sistemas ontológico e epistemológico de diversos povos e culturas – e fundamentada nas civilizações clássicas africanas: a egípcia, a núbica e a cushita. Afrocentricidade é o posicionamento africano em seu próprio centro, com o intuito de compreender o mundo por meio de referenciais próprios aos povos africanos. Difere do eurocentrismo em dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, as referências à África sofreram um processo de negação e esmagamento que interrompeu seu desenvolvimento, obrigando os africanos a empenhar-se para recuperar seus valores de origem a fim de reconstruir as bases de seu centro, o que não acontece com a civilização ocidental européia. Em segundo lugar, ao propor a recuperação e a reconstrução de um centro africano, a afrocentricidade não assume uma postura universalista nem pretende impor seu modelo mediante a subjugação de outros povos, como fez o eurocentrismo. A afrocentricidade não propõe que seus fundamentos e atributos sejam universais e aplicáveis a outras experiências humanas. Trata-se de uma concepção pluralista, que valoriza o centro e a visão de

mundo de cada povo. Ademais, questiona a imposição do modelo específico europeu, por meio da força do domínio, e propõe a valorização dos modelos próprios dos povos colonizados. Reconhece a validade de um modelo específico para os europeus, mas rechaça as distorções que caracterizam o eurocentrismo em sua articulação vigente, forjada no exercício de um poder hegemônico.

A abordagem acadêmica afrocentrada consiste em estudar, articular e afirmar aquilo que diferencia o centro, o legado cultural e o ponto de vista africano, ao mesmo tempo identificando e desmascarando a natureza específica dos postulados eurocentristas impostos como universais. Por exemplo, Molefi Kete Asante assinala que a teoria da comunicação definia o discurso como uma fala não interrompida. Tal conceito contradizia sua experiência de vida como afro-norte-americano criado no contexto da igreja cristã negra, cuja oratória consiste numa tradição que formou grandes líderes como Martin Luther King, Ralph Abernathy e Malcolm X. Nessa tradição, a assembléia interrompe constantemente o orador, intercalando em sua fala respostas, comentários e exclamações. Se a definição do discurso como uma fala ininterrupta não se aplicava ao caso da comunidade negra, de que maneira aceitá-la como conceito científico universalmente aplicável? Esse é um exemplo, entre muitos, da universalização de um conceito originário de características específicas da cultura européia.

CONCLUSÃO

A proposta da coleção Sankofa é ajudar a articular uma perspectiva epistemológica afro-brasileira. Seu ponto de partida é a matriz africana; seu referencial, a experiência histórica e a cultura de origem dos povos africanos no Brasil. Esse empreendimento não se desvincula das experiências dos povos africanos em qualquer parte do mundo. A identidade afro-brasileira se fortalece quando percebemos que ela pertence a uma matriz mais ampla e global: a experiência dos povos de origem africana em todo o mundo. Assim alargamos o referencial de nossas crianças, oferecendo a elas uma identidade coletiva que possibilita sua localiza-

ção no mundo: seu centro. Também ampliamos o referencial da cultura brasileira, consolidando um novo ponto de vista mediante o qual é possível elaborar, criar e formar novas linguagens.

A utilidade e a necessidade da elaboração de uma perspectiva epistemológica afro-brasileira vêm sendo abordadas desde a década de 1940, quando o Teatro Experimental do Negro (TEN) assumiu a valorização da cultura africana e afro-brasileira como parte integral e indissociável da luta pela igualdade racial. Abdias Nascimento (1961, p. 9-27; 1968, p. 15-58), fundador do TEN, e Guerreiro Ramos (1995, p. 193-200), sociólogo, articularam essa demanda na prática do TEN. No contexto brasileiro, prevalece a idéia de que tal procedimento constitui uma postura excludente, racista e não apropriada à realidade do país. Entretanto, há pesquisas que comprovam as conseqüências da falta de referencial próprio da criança afro-brasileira numa escola que não leva em consideração sua identidade: os índices de repetência e evasão são maiores entre as crianças negras (Nascimento, E. L., 1993). A psicanalista Neusa Santos Souza abordou as conseqüências psicológicas da falta desse referencial no seu livro *Tornar-se negro*.

A construção de uma identidade própria, no caso a afrodescendente, não implica uma postura excludente ou discriminatória. Fortalece, sim, a personalidade, passo necessário e anterior à capacidade de oferecer colaboração e solidariedade. Se eu estou enfraquecida e insegura, pouco posso fazer para ajudar o outro. À medida que me defino e me reconheço, posso colaborar com o outro e contribuir para um esforço coletivo rumo a objetivos comuns, em condições de igualdade. A necessidade de um mundo democrático não é eliminar as diferenças, mas conviver com elas de maneira pacífica e harmoniosa. Da mesma forma, as diferenças não devem ser transformadas em desigualdades, mas valorizadas em um contexto de respeito mútuo e bom convívio, pois enriquecem e enaltecem o meio cultural e a identidade nacional. Por isso, a coleção Sankofa se propõe a contribuir para a construção de uma abordagem pluricultural e multiétnica na escola brasileira.

2



INTRODUÇÃO ÀS ANTIGAS CIVILIZAÇÕES AFRICANAS

Elisa Larkin Nascimento

NOS ESTUDOS históricos, considera-se a civilização humana um atributo quase exclusivo do Ocidente. Até pouco tempo, a idéia de que o ser humano original fosse negro e africano soava entre ridícula e absurda. Ao longo de séculos, a ciência ocidental construiu uma série de teses que supostamente comprovavam que os africanos eram criaturas inferiores e incapazes de criar civilizações. Pesquisas mais recentes vêm confirmando não apenas que a humanidade nasceu na África, como também que os negros africanos estão entre os primeiros a construir civilizações humanas e erigiram as bases da própria civilização ocidental. Um dos pioneiros dessa pesquisa, o cientista senegalês Cheikh Anta Diop (1985, p. 23-4), observou que até bem recentemente era preciso ter

[...] muita temeridade, para levar a sério, como cientista, a idéia de que a África pudesse ser o nascedouro da humanidade. Para ser considerado merecedor de crédito, para ser levado a sério, era necessário ter cuidado para não se aliar a tal opinião. Se um africano tivesse tal opinião, a única maneira de interpretá-la seria como uma afirmação absurda e o resultado de um complexo psicológico criado pela colonização.

Cheikh Anta Diop falava com base na própria experiência. Químico, físico, antropólogo, arqueólogo e historiador, ele fundou e dirigiu o Laboratório de Radiocarbono do Instituto Fundamental da África Negra (Ifan) da Universidade de Dakar, no Senegal. Diop abalou os círculos científicos com suas teses, defendidas em 1955, 1959 e 1967¹, e desafiou alguns dos conceitos e interpretações mais básicos da ciência e da pseudociência ocidentais. Seu trabalho se fundamentava em rigorosa pesquisa científica, conduzida de acordo com os padrões metodológicos da academia. Ele produziu uma obra que o mundo científico não podia ignorar, demonstrando a origem africana da humanidade e da própria civilização ocidental.

As teses de Cheikh Anta Diop vêm sendo confirmadas e desenvolvidas, ao longo do tempo, por pesquisas realizadas em vários campos do conhecimento científico (Obenga, 1980; Sertima, 1976, 1983c, 1985a, 1985c; Bernal, 1987; entre outros). Mais recentemente, as evidências levaram ao reconhecimento generalizado da veracidade de várias teses de Diop. Hoje, algumas de suas idéias mais controversas estão comprovadas pela biologia genética, especialmente a análise do DNA mitocondrial.

O presente ensaio é uma introdução aos temas estudados por Diop, bem como por pesquisadores e pensadores mais recentes que dão continuidade ao seu trabalho pioneiro. O texto está dividido em três partes:

- África, nascedouro do ser humano.
- África, berço da civilização.
- Egito africano, fonte da civilização ocidental.

ÁFRICA, NASCEDOURO DO SER HUMANO

A evolução humana começa com uma espécie particular de grandes macacos, os homínídeos. Durante seis milhões de anos, esses homínídeos evoluíram interagindo com o meio ambiente e formando diferentes espécies. Há cerca de três milhões de anos, na África central, uma delas deu origem ao chamado *Homo habilis* – ou *Homo sapiens* –, pri-

meiro ser humano arcaico. Por meio do trabalho da família de renomados antropólogos, os Leakey, os vestígios mais antigos desses ancestrais do ser humano moderno foram localizados na região do lago Rudolph, no Quênia. Em 1972, Richard Leakey encontrou o esqueleto de uma mulher que passou a ser conhecida por “Lucy”. Seus restos datavam de cinco milhões a 3,5 milhões de anos atrás. Por volta de um milhão de anos depois do *Homo habilis*, surgiu o *Homo erectus*, seu descendente. Este manufaturava implementos como o machado e saiu do continente africano rumo à Ásia e à Europa, iniciando o primeiro fluxo migratório de seres humanos arcaicos para fora da África. O *Homo erectus*, datado de 1,8 milhão a cem mil anos atrás, possuía uma cultura lítica e fazia uso de ferramentas rudes como o machado de pedra. Foi o primeiro a sair da África e espalhar-se pela Europa e pela Ásia, levando sua tecnologia primária.

Recentemente, a confirmação dessa evolução pôs fim a uma controvérsia sobre a origem das chamadas raças humanas. Havia duas teorias. Uma postulava múltiplos locais de origem dos seres humanos, que viriam a constituir os grupos “raciais” de negros, brancos e amarelos, de acordo com a região geográfica de origem. A outra apontava uma origem única para os seres humanos, na África, de onde eles teriam saído para povoar as diferentes regiões do mundo. As evidências científicas têm demonstrado a veracidade da segunda teoria, comprovando que a origem do ser humano e a evolução de sua cultura e tecnologia se deram na África. As datas dessa evolução, por sua vez, também têm sido revistas. O uso do fogo, por exemplo, havia sido atribuído ao espécime de *Homo erectus* chamado Homem de Pequim, encontrado no sistema de cavernas Zhoukoudian, ou Choukoutien, perto de Beijing, há cerca de quinhentos mil anos. Em 1982, porém, foram descobertos em Cheshowanja, no Quênia, restos de um fogo doméstico feito por africanos há 1,4 milhão de anos (Diop, 1985, p. 25).

O gênero *Homo sapiens*, o ser humano arcaico, não deixou descendentes entre os seres humanos modernos e inclui várias espécies hoje extintas. Seus últimos exemplares, o Homem de Neandertal e o *Homo floresiensis* desapareceram há mais ou menos trinta mil anos. Durante muito tempo, e até recentemente, supunha-se que o Homem de Nean-

dental se originara na Europa, onde foram encontrados restos datados de oitenta mil anos atrás. Entretanto, o crânio encontrado no ano de 1921 no local conhecido como Morro Quebrado (Broken Hill), em Kabwe, Zâmbia, pertence a um espécime de Homem de Neandertal que data de 110 mil anos e é, portanto, bem anterior.

Pesquisas com base no DNA mitocondrial comprovam, entretanto, que os seres humanos arcaicos, inclusive o Neandertal, quase nada contribuíram à herança genética do *Homo sapiens sapiens*, o homem anatomicamente moderno e a espécie a que nós pertencemos. Embora tenham coexistido durante algum tempo, entre eles não houve intercruzamento que implicasse uma composição genética comum.

O *Homo sapiens sapiens* também se originou e evoluiu na África, há cerca de duzentos mil anos. Aproximadamente cem mil anos atrás, ele saiu do continente em uma série de ondas migratórias, atravessou a Eurásia e atingiu as Américas. Além das evidências paleontológicas e arqueológicas, as pesquisas na área da biologia genética, particularmente a análise do DNA mitocondrial, confirmam a origem comum de todos os seres humanos na África. As estimativas a respeito da data de sua saída da África para outras partes do mundo também vêm recuando à medida que as pesquisas avançam.

Mais uma vez, foi no Quênia que Richard Leakey encontrou uma importante ossada, dessa vez de um *Homo sapiens sapiens*. Trata-se do crânio Omo I, datado de cerca de 130 mil anos atrás. Fisicamente, esse primeiro ser humano se parecia com um indivíduo do povo twa ou san, do sul da África. Era negro, de baixa estatura, com as feições bem africanas. Esse *Homo sapiens sapiens* africano migrou para a Europa, inicialmente, cerca de oitenta mil a cinqüenta mil anos atrás.

Esse ser humano moderno africano que migrou para a Europa se chama Grimaldi e criou a primeira indústria conhecida na Europa, a aurignaciana, bem como as primeiras produções artísticas. Por isso sua existência sempre representou um grande dilema para a ciência européia. Várias teorias foram elaboradas no esforço de atribuir essa produção industrial e artística a uma espécie humana branca que, alegava-se, teria povoado a Europa antes do Grimaldi. Os cientistas europeus não aceitavam que fosse negro o primeiro humano a habitar a Europa e,

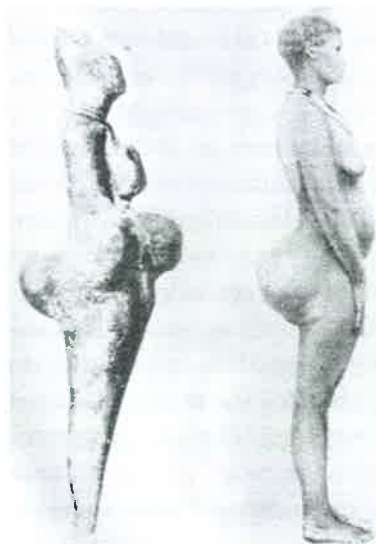


FIGURA 2.1

A Vênus Aurignaciana, uma estatueta esculpida em tempos pré-históricos, e uma mulher africana, da etnia conhecida como twa, que poderia ter sido o modelo perfeito para o artista. Encontradas na Itália, na França, na Europa central, na Rússia e até na Sibéria, essas estatuetas estão entre as mais antigas esculturas criadas pelo ser humano. Fonte: Clegg II, 1985a, p. 26.

muito menos, que fossem de sua autoria as primeiras obras artísticas e os primeiros utensílios lá confeccionados. Mais difícil ainda seria admitir que os primeiros brancos, os Cro-Magnon, que surgiram na Europa aproximadamente vinte mil anos depois, fossem descendentes desse negro Grimaldi.

Uma das mais famosas tentativas de provar a origem branca e européia do ser humano foi a fabricação do chamado Homem de Piltdown, em 1912. O geólogo Charles Dawson apresentou à Sociedade Geológica de Londres e ao Museu Britânico fragmentos de um crânio encontrado nas areias de Sussex, Inglaterra. Arthur Smith Woodward, diretor do departamento de geologia do Museu Britânico, anunciou a reconstrução do crânio com base nesses pedaços. Apresentou o espécime como pertencente à ossada de um primeiro homem, anterior a qualquer outro vestígio até então encontrado, o tão procurado “elo perdido” na evolução do ser humano e prova de sua origem européia. Durante cinqüenta anos, a comunidade científica se debateu em torno desse achado, até que outro cientista inglês, o professor Kenneth Oakley, do Museu Britânico, mostrou em 1953 que o fóssil era totalmente fabricado – a parte superior era de um homem moderno e a inferior, de um orangotango.

Essa farsa desviou a direção da pesquisa sobre a evolução humana durante décadas, fazendo que achados importantes na África do Sul fossem ignorados (Diop, 1986, p. 325-6).²

O fato é que o Grimaldi, que povoou a Europa entre cinquenta mil e vinte mil anos atrás, também foi o autor das primeiras obras artísticas e confecções industriais da Europa. Já o Cro-Magnon, primeiro homem branco, apareceu na Europa no intervalo do período glacial Wurm, há cerca de vinte mil anos. A história convencional apresenta o Cro-Magnon como sendo o primeiro europeu. Entretanto, para os cientistas europeus o dilema persistia: como poderia o Cro-Magnon ser nativo da Europa se seu único possível ancestral – o único *Homo sapiens sapiens* a habitar a região anteriormente – era o Grimaldi? Então lhe atribuíram diversas origens exógenas, inclusive a palestina, na tentativa de eliminar a hipótese de que o Grimaldi, africano por excelência, fosse o ancestral primordial do povo europeu.

Tudo indica que o Cro-Magnon evoluiu do Grimaldi durante um período de vinte mil anos em que a Europa estava coberta de gelo. O organismo humano necessita absorver a luz solar para sintetizar a vitamina D. Na África, a melanina, pigmento da pele, protege o corpo do excesso dos raios solares. Entretanto, num ambiente glacial, ela impede a absorção da luz necessária para a síntese da vitamina D. A mutação genética que elimina a melanina, resultando no indivíduo albino, sempre existiu na África. Durante a evolução do ser humano na Europa, no período glacial, o albinismo teria prevalecido por se adaptar melhor às condições climáticas. Os olhos também clarearam em função da menor intensidade solar, o nariz afinou-se para aquecer o ar respirado, e assim por diante, adaptando-se o ser humano às condições climáticas do norte europeu (Finch III, 1985, p. 18-21; Clegg II, 1985, p. 30-2).

Outro fato que demonstra a origem africana do *Homo sapiens sapiens* é a anterioridade de sua arte. Existem esculturas, descobertas por Richard Leakey na Tanzânia, datadas de 35 mil anos, ou seja, duas vezes mais antigas do que a famosa pintura de Lascaux, na França; na caverna Apollo II, Namíbia, há esculturas que datam de 28 mil anos; e Leo Frobenius já havia encontrado pinturas de animais datadas do

período paleolítico em Khotsa, região da Passagem de Basuta, província de KwaZulu-Natal, África do Sul. Essa produção artística é sempre feita pelo *Homo sapiens sapiens* – o Neandertal não tinha tal capacidade por lhe faltar o lóbulo frontal do cérebro, sede da imaginação (Diop, 1985, p. 27).

As implicações desses achados arqueológicos têm sido confirmadas por geneticistas por meio do rastreamento de polimorfismos no DNA mitocondrial de mulheres com ascendência na África, na Ásia, na Europa e no Oriente Médio. Com base no padrão de tais variações genealógicas, chegou-se a um consenso científico de que a antepassada comum à humanidade teria sido uma mulher africana, subsaariana, batizada como “Eva, mãe de todos nós”.³

[A descoberta dessa Eva africana] despertou noutros cientistas o desejo de encontrar Adão, tarefa bem mais difícil [...] Um dos primeiros especialistas a tentar o rastreamento genético de Adão foi Gérard Lucotte, do Collège de France, em Paris. Chegou à conclusão, muito combatida, de que Adão teria sido um pigmeu que habitava certa região da atual República Africana Central, num triângulo formado pelos rios Kubango (Okavango), Sanga e Lobaye. A idade a ele atribuída foi de 200 mil anos. (Reis, 1994, p. 8)

As evidências científicas indicam, em resumo, que a evolução humana se iniciou na África há cerca de 5,5 milhões de anos. Entre quatrocentos mil e quinhentos mil anos atrás, o *Homo erectus*, ser humano arcaico, saiu da África e migrou em direção à Ásia e à Europa. Foi, então, extinto e não deixou descendentes. O homem moderno, *Homo sapiens sapiens*, surgiu na África há aproximadamente duzentos mil anos e, cerca de cem mil anos depois, em uma segunda onda migratória, povoou a Eurásia e chegou às Américas. O homem branco começou a evoluir na Europa entre quarenta mil e vinte mil anos atrás. Podemos concluir, portanto, que durante cinco milhões de anos, até o fim do período glacial na Europa há cerca de quinze mil anos, os negros africanos povoaram o mundo, exportando sua influência cultural, sua indústria e suas invenções (Diop, 1986, p. 326).

ÁFRICA, BERÇO DA CIVILIZAÇÃO

“Civilização.” A própria definição dessa palavra, assim como os elementos convencionalmente atribuídos a ela, tende a excluir a África. Segundo a definição-padrão reproduzida em uma das principais enciclopédias de língua inglesa (Harris e Levey, 1975, p. 565), a civilização seria

[...] aquele complexo de elementos culturais que primeiro apareceram na história humana entre 8 mil e 6 mil anos atrás. Nessa época, com base na agricultura, na criação de gado e na metalurgia, começou a aparecer a especialização ocupacional extensiva nos vales dos rios do sudoeste da Ásia (Tigre e Eufrates). Apareceu lá também a escrita, bem como agregações urbanas bastante densas que acomodavam administradores, comerciantes e outros especialistas.

O verbete localiza a origem da civilização na antiga Mesopotâmia. Entretanto, os indícios apontam cada vez mais para a evolução anterior, no continente africano, de cada um dos elementos citados como componentes do desenvolvimento da civilização (agricultura, criação de gado, metalurgia, especialização ocupacional). Assim, além de dar à luz a humanidade, a África foi também o palco da primeira revolução tecnológica da história: a passagem da caça e da colheita de frutos silvestres à agricultura. Com a realização de novas pesquisas, a data dessa passagem vem recuando no tempo. Em 1979, Fred Wendorf e sua equipe comprovaram que a agricultura era praticada no vale do rio Nilo há dezoito mil anos, ou seja, é duas vezes mais antiga do que no sudoeste da Ásia (Wendorf, Schild e Close, 1983, p. 58). Há sete mil anos, o Saara não era um deserto – lá, os africanos cultivavam grãos e legumes. De acordo com Peter Murdock, cultivavam-se mais de 25 espécies no vale do rio Níger àquela mesma época (Sertima, 1983b, p. 21).

A criação de gado, outro elemento definidor da civilização, também apareceu na África, há quinze mil anos, no morro Lukenya, a mais ou menos cinqüenta quilômetros de Nairobi. A conclusão de Charles Nelson, cuja equipe comprovou esse fato em 1980, é de que a sociedade

responsável por essa domesticação de animais possuía elevado grau de sofisticação e pode ter se espalhado até o vale dos rios Tigre e Eufrates (Sertima, 1983b, p. 20).

A África também testemunhou, na região do Saara e do Sudão, a criação dos sistemas de escrita dos akan e dos manding (estes antecederam o povo mandingo, da época medieval). A alegação de que a África não desenvolveu a escrita beira o ridículo quando consideramos que os hieróglifos egípcios, que compõem um dos primeiros sistemas de escrita, tiveram como antecedente a escrita meroítica, originada no Sudão (Sertima, 1983b, p. 24).

EGITO AFRICANO, FONTE DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

Quando falamos em civilização ocidental, referimo-nos à cultura de origem greco-romana e européia, que, com o colonialismo e seu legado, vem sendo imposta aos outros povos do mundo como padrão de universalidade. A suposta superioridade dessa cultura ocidental é uma noção que a dominação impõe de tal forma que os próprios ex-colonizados tendem a internalizá-la. De acordo com essa noção, a civilização ocidental representaria o estágio mais avançado do desenvolvimento humano, o único em que o progresso conduz a uma vida de qualidade cada vez melhor. As culturas dos povos não-europeus são consideradas arcaicas, primitivas, estáticas e de pouca contribuição para o progresso humano. Com base nessa caracterização, criam-se estereótipos sobre esses povos e suas culturas: no caso dos povos indígenas americanos, prevalece a imagem do nobre selvagem, já os asiáticos são identificados com a imagem do saber esotérico. Nenhuma cultura é considerada mais primitiva ou arcaica do que a africana.

Causou surpresa, portanto, quando foi decifrada a Pedra de Roseta⁴, no século XVIII, e ficou evidente que praticamente todo o conhecimento científico e filosófico da Grécia antiga teve origem no Egito, ou seja, na própria África. O eminente conde Constantin Volney (*apud* Diop, 1974, p. 27-8) refletiu sobre essa questão, do alto de sua experiência como historiador, filósofo e membro da Academia Francesa:



FIGURA 2.2

Figura proto-histórica do Senhor Tera Neter, em baixo-relevo. Fonte: Diop, 1974, fig. 4.

Lembrei-me da notável passagem onde diz Heródoto: “E, quanto a mim, julgo ser os colchianos uma colônia dos egípcios porque, iguais a estes, são negros de cabelo lanudo”. Em outras palavras, os egípcios antigos eram verdadeiros negros, do mesmo tipo que todos os nativos africanos. [...] Pensem só, que esta raça de negros, hoje nossos escravos e objeto de nosso desprezo, é a própria raça a quem devemos nossas artes, ciências e até mesmo o uso da palavra!

De fato, a cultura e a ciência egípcias foram as primeiras pedras fundamentais de toda a civilização ocidental. A astronomia egípcia era tão avançada que, em 4240 a.C., já havia desenvolvido um calendário mais exato do que o ocidental contemporâneo. As pirâmides comprovam o conhecimento e a prática de arquitetura, engenharia e matemática, ou seja, a alta tecnologia africana de quase cinco mil anos atrás. Os papiros de Ahmes e de Moscou mostram o desenvolvimento da matemática abstrata no Egito treze séculos antes de Euclides. Milênios antes de Hipócrates, os verdadeiros fundadores da medicina foram Atótis - filho de Menés, o primeiro faraó do Egito unificado -, que a praticava por volta de 3200 a.C.; e Imhotep, que, por volta de 2700 a.C., realizava in-



FIGURA 2.3

A Esfinge, como foi encontrada pela missão científica francesa no século XIX. O perfil não é nem grego nem semítico, é banto. Tudo indica que seu modelo foi o faraó Quéfren, da IV dinastia (2600 a.C.), construtor da segunda pirâmide de Gizé. Fonte: Diop, 1974, p. ii.

vestigações em vários campos, inclusive na medicina. Os papiros Smith (1650 a.C.) e Ebers (2600 a.C.) registram o legado desses antigos cientistas africanos, demonstrando seu conhecimento de quase todas as áreas da medicina moderna.

Os sistemas teológicos e filosóficos gregos também têm origem no Egito, onde vários de seus fundadores, como Sócrates, Platão, Tales de Mileto, Anaxágoras e Aristóteles, estudaram com os pensadores africanos. Alguns autores, como George G. M. James (1954, 1976), documentam que grande parte desse conhecimento era levada à Grécia por meio de processos desonestos ou até violentos. Escritores gregos, em vários casos, apresentavam-se como autores de conceitos ou teorias que haviam aprendido com mestres africanos. O saque da biblioteca de Alexandria foi um episódio central nesse processo, implicando a destruição e o deslocamento de muitos textos antigos.

A Europa fundamentava a ética da escravidão na hipótese da inferioridade congênita dos africanos. Não seria conveniente, naquele contexto, divulgar tais fatos. Criou-se, então, uma disciplina científica, a egiptologia, voltada à tarefa de tirar do Egito o crédito por suas realizações e atribuí-las a uma cultura realmente branca, a grega. Aliás, os



FIGURA 2.4

Menés, ou Narmer, soberano responsável pela unificação do Egito e seu primeiro faraó (3200 a.C.). Fonte: Diop, 1974, fig. 5.

FIGURA 2.5

Tutmosé III, conhecido como o "Napoleão da antiguidade"; fundador da XXVIII dinastia e responsável pela expansão territorial do Egito. Fonte: Diop, 1974, fig. 12.

autores lançaram mão de vários recursos, entre eles o de retratar o Egito como um país branco, imagem que até hoje prevalece no imaginário popular. No cinema norte-americano, por exemplo, atores brancos representaram personagens egípcios. Claudette Colbert e Elizabeth Taylor ficaram bastante conhecidas no papel de Cleópatra. Outra teoria bem difundida foi a de as populações negras do Egito terem sido conquistadas e escravizadas por povos estrangeiros, brancos, que lhes transmitiram a civilização. Chegou-se até a imaginar uma suposta "raça vermelho-escura", um gênero humano diferente que teria surgido no Egito, para não admitir que lá viviam negros africanos.

Cheikh Anta Diop (1974, p. 234) analisa todas essas teorias, discute-as com profundidade e as refuta com amplo embasamento teórico e empírico, ilustrando graficamente seus argumentos e evidências:

Já que o Egito é um país negro, com uma civilização criada por negros, qualquer tese que tentasse provar o contrário careceria de futuro. Os protagonistas de tais teorias não desconheciam esse fato. Assim, seria mais seguro e mais sábio destituir o Egito, simples e

muito discretamente, de todas as suas criações, em favor de uma nação realmente branca (a Grécia). Atribuir falsamente à Grécia os valores de um Egito supostamente branco revela uma profunda contradição, que não é a menos importante prova da origem negra do Egito.

Não nos cabe, no presente texto, apresentar as provas da origem africana da civilização egípcia. Entretanto, alguns aspectos, como o testemunho de escritores antigos, merecem registro. Heródoto, considerado "o pai da História", repetiu muitas vezes essa observação, confirmada pelo historiador romano Diodorus Siculus e por vários outros historiadores gregos e romanos. Na Bíblia, o Egito é o povo de Cam, o negro, irmão de Cush, o etíope. Vale observar que, da antiguidade aos tempos modernos, a palavra "etíope" se refere aos negros africanos em geral, e é uma referência à antiga civilização africana do mesmo nome. Há também o testemunho dos próprios egípcios, que chamavam seu país de Kmt, ou Kemet, que significa "cidade negra" ou "comunidade negra", e nas artes visuais se retratavam nitidamente como africanos. A esfinge, os faraós e suas rainhas, além das pessoas comuns, emergem na arte egípcia com



FIGURA 2.6 e FIGURA 2.7

Faraó Ramsés II (XIX dinastia). Ao lado, um tutsi moderno. Fonte: Diop, 1974, p. 19.

as feições e a aparência de negros africanos. Cheikh Anta Diop mostra essas ilustrações e demonstra como os cientistas da egiptologia escolhiam certas imagens, ocultando outras, no intuito de dar preferência à imagem de um Egito branco.

Citando Heródoto e outros escritores gregos, o historiador inglês Basil Davidson (1974, p. 28), que figura entre as mais respeitadas autoridades sobre a África no mundo, observa:

Os gregos antigos davam precedência de dignidade e valor não aos egípcios, apesar da manifesta superioridade da civilização egípcia sobre qualquer outra coisa que eles conheciam nessa matéria, mas a todos aqueles povos que viviam, perdidos no mistério, na “África além do Egito”. Esses africanos eles chamavam de etíopes [...] e era à terra dos “irrepreensíveis etíopes” que os deuses de Homero se retiravam anualmente para a festa dos doze dias.

Em 1977, surgiu a evidência arqueológica que faltava para confirmar a origem africana da civilização egípcia, até então atribuída a influências exógenas. Em 1962, durante escavações realizadas para preservar os dados arqueológicos do local na antiga Núbia, ao sul do Egito, onde seria construída a represa Assuan, arqueólogos fizeram o levantamento de um sítio chamado Qustul. O material ali colhido só foi organizado e analisado quinze anos depois, revelando a existência de um reino chamado Ta-Seti. Antecedendo por treze gerações a unificação do Egito (3200 a.C.), essa cultura já trazia em sua cerâmica as imagens de Osíris, Ísis e Hórus, marcas simbólicas da filosofia religiosa e da estrutura de Estado do Egito (Williams, B., 1985).

A descoberta do reino de Ta-Seti confirmou a pista assinalada por Cheikh Anta Diop na década de 1950. Com base em estudos da escrita meroítica, antecessora dos hieróglifos egípcios, Diop já havia apontado as evidências de que ela pertencesse a uma civilização africana anterior à egípcia. Estudiosos europeus, de forma equivocada, haviam datado essa escrita do período de 600 a.C. a 300 a.C., suposto marco do início da civilização nubiana meroítica. A existência e as características do reino de Ta-Seti e sua cultura comprovam que a organização do Estado polí-

tico, bem como a escrita, surgem na África subsaariana 2.500 anos antes do que se supunha.

Mesmo antes de Cheikh Anta Diop, vários estudiosos constataram a origem negra do Egito, a anterioridade da civilização africana e a sua influência no mundo. No século XIX, quando as teorias pseudocientíficas da inferioridade africana estavam no auge, estudiosos negros nos Estados Unidos, entre eles alguns dos mais destacados ativistas pan-africanos, como Edward Wilmot Blyden e Martin R. Delany, desenvolviam essa linha de pesquisa (Hollis, 1967; Delany e Campbell, 1969).

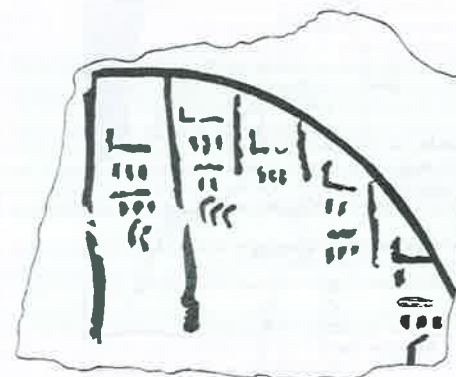
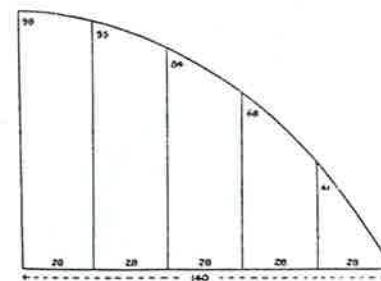
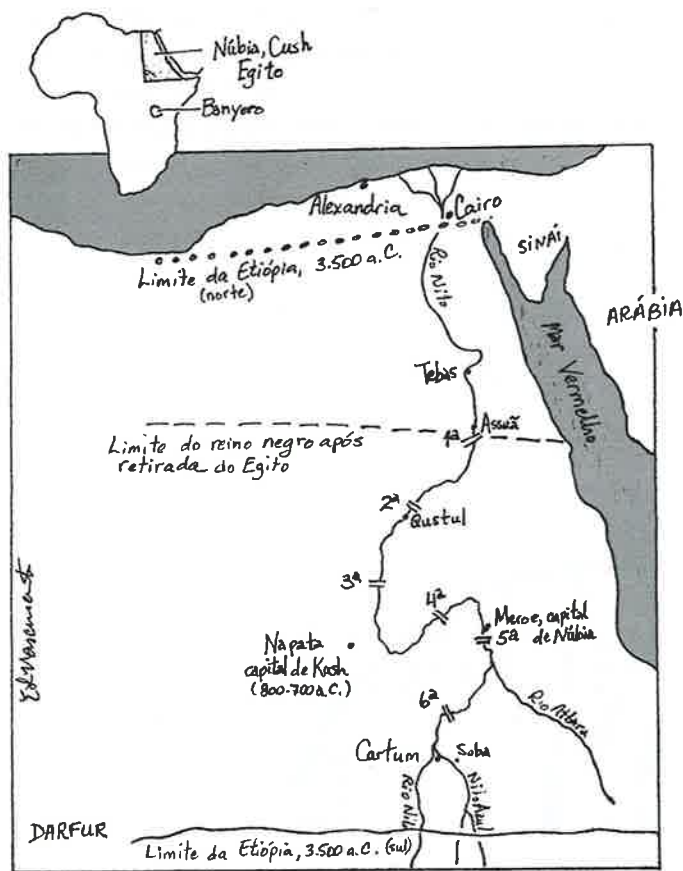


FIGURA 2.8 e FIGURA 2.9

Desenho, em escala, da curva cuja definição está indicada no antigo diagrama de um arquiteto egípcio, provavelmente da III dinastia. Esse desenho estabelece o uso de coordenadas retangulares para desenhar uma curva. Os egípcios trabalhavam com ângulos a uma precisão de 0.07°. Fonte: Lumpkin, 1983a, p. 67, 84.

Mais recentemente, intelectuais negros como Chancellor Williams (1974), Molefi K. Asante (1990), Maulana Karenga (1984; 1986, com Jacob Carruthers) e outros estudiosos vêm contribuindo para o enriquecimento dessa linha de pesquisa.



// Cataratas

FIGURA 2.10

Pesquisas realizadas em Qustul provaram que a origem da civilização egípcia é africana. (Desenho de Elisa Larkin Nascimento.)

Estudiosos europeus também se engajaram nessa linha de pesquisa. Os filólogos ingleses Gerald Massey (1883), John Baldwin (1872) e Albert Churchward (1978), bem como os escoceses David MacRitchie (1985) e Randall Maclver, escreveram no século XIX sobre a enorme influência da civilização egípcia em todo o mundo antigo. Esses escritores afirmavam, com base em extensas e minuciosas pesquisas, que o conjunto das características mais representativas da cultura egípcia pré-dinástica se devia ao intercâmbio com o interior da África e à ação criadora da população negra presente no Egito meridional desde os tempos mais remotos até o presente (Rashidi, 1985a, p. 29-33).

Em 1987, saiu o primeiro volume da obra fundamental do lingüista, filólogo e cientista social Martin Bernal, que estudou as raízes africanas e asiáticas da civilização greco-romana, documentando-as com fascinante riqueza de detalhes. No decorrer de sua análise, Bernal assinala atitudes eurocentristas subjacentes à postura vigente na academia, que, além de escamotear durante séculos esse fato, reluta em aceitar o conceito de uma origem não-européia da chamada civilização “universal”. O trabalho de Martin Bernal confirma e reforça as conclusões de Cheikh Anta Diop (1974, p. xiv), resumidas neste pequeno trecho:

Em vez de se apresentar na história humana como devedor insolvente, o mundo negro é a própria origem da civilização “ocidental” de hoje. A matemática pitagórica, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicureano, o idealismo platônico, o judaísmo, o Islã e a ciência moderna têm suas raízes na cosmogonia e na ciência africanas do Egito. É só meditar sobre Osiris, deus redentor que se sacrifica, morre e ressuscita para salvar a humanidade; é uma figura essencialmente identificável com Cristo.

NOTAS

1 | Trabalhos publicados posteriormente sob os seguintes títulos: *Nations negres et culture; Anteriorité des civilisations negres: mythe ou verité historique?; The African origin of civilization: myth or reality; The cultural unity of black Africa.*

- 2 | Mais informações a esse respeito podem ser encontradas em http://en.wikipedia.org/wiki/Piltown_Man, acessado em outubro de 2007.
- 3 | Mais informações a esse respeito podem ser encontradas em http://en.wikipedia.org/wiki/Mitochondrial_Eve, acessado em outubro de 2007.
- 4 | Com inscrições hieroglíficas egípcias e em outras línguas antigas conhecidas, a Pedra de Roseta revelou-se a chave do conhecimento dos antigos textos egípcios.

3



AS CIVILIZAÇÕES AFRICANAS NO MUNDO ANTIGO

Elisa Larkin Nascimento

O CONHECIMENTO e a civilização africanos clássicos se espalharam pelo mundo em viagens antigas nunca imaginadas por uma Europa moderna que se julga a “descobridora” solitária dos continentes e a única dona da tecnologia marítima. Pesquisas antigas e recentes comprovam a presença da cultura africana na antigüidade na Europa, na Ásia e nas Américas. O negro se fez presente em todos os cantos do mundo, enriquecendo outras civilizações e com elas fazendo intercâmbio.

Uma qualidade própria às culturas africanas que tanto influenciaram o mundo é ser matrilinear. Devido à importância de tal característica, dedicamos a primeira parte deste texto a uma pequena reflexão a esse respeito. Na segunda parte, apresentamos uma introdução à contribuição africana que influenciou os primórdios e a antigüidade do mundo. Dividimos essa segunda parte em três seções: a presença africana na Ásia; a presença africana na Europa; a presença africana nas Américas.

A CIVILIZAÇÃO MATRILINEAR E SUAS IMPLICAÇÕES

Por ser uma característica cultural africana, o matriarcado passou a ser definido pela antropologia e etnologia como uma forma primitiva de or-

ganização familiar. O trabalho de Friedrich Engels (1943) constitui um exemplo dessa atitude. Nele, o autor reúne e avalia, aceitando como incontestáveis, as teorias de estudiosos europeus que postulavam uma evolução cultural universal a todos os povos. De acordo com essa linha de pensamento, certos estágios de organização familiar comporiam um processo de evolução comum a todas as sociedades humanas. O primeiro estágio seria um estado de promiscuidade total e indiscriminada, em que o único parentesco conhecido de uma criança seria o do lado materno. No segundo estágio, no qual a paternidade também seria conhecida por meio de normas de convívio e conduta sexual, o casamento entre irmã e irmão seria proibido. O terceiro seria o da família monogâmica matrilinear, em que o parentesco é traçado pelo lado da mãe. E o último seria o da família monogâmica patriarcal. Nessa hierarquia do “progresso universal”, o modelo europeu seria o estágio mais avançado. Como tudo que é europeu, de acordo com essa teoria, o patriarcado é superior: representa, conforme observa Cheikh Anta Diop (1978b, p. 12), “a espiritualidade, a luz, a razão e a delicadeza. O matriarcado, por outro lado, se associa com as entranhas cavernosas da terra, com a noite, a lua, as coisas materiais e a esquerda, que pertencem à feminilidade passiva, contrastada com o lado direito, ligado à atividade masculina”.

Cheikh Anta Diop (1955, 1959) examina de forma detalhada essas teorias, mostrando em cada caso que a suposição da evolução universal rumo ao patriarcado carece de base científica. Por exemplo, ele observa que, de acordo com essa hipótese da universalidade do progresso rumo ao patriarcado, civilizações avançadíssimas como foram os impérios de Gana ou Asante, na África ocidental, bem como o próprio Egito antigo, seriam exemplos de um “estágio avançado da barbaridade” devido unicamente à sua estrutura social matrilinear. Ao mesmo tempo, as tribos nômades germânicas, com suas práticas bárbaras, registradas pelos escritores romanos – como a violência sistemática contra as mulheres, o infanticídio e o canibalismo –, representariam a fase da “civilização superior” graças apenas à sua organização social patriarcal.

Diop mostra que nunca foi provado que os povos avançariam de um estágio “primitivo” e matriarcal para um “superior” e patriarcal. Os antropólogos responsáveis por essas teorias apenas constatavam que po-

vos já anteriormente classificados como primitivos possuíam sistemas matrilineares. Alguns desses povos, em função de seu contato com o colonizador europeu numa relação marcada por hierarquia de poder, começaram a adotar práticas características do patriarcado. Os cientistas, então, declaravam estar diante de uma “transição” entre os estágios inferior e superior de evolução social, “prova” da universalidade da suposta evolução.

Contestando a teoria do matriarcado universal “primitivo”, Diop apresenta sua própria hipótese, a dos dois “berços” de desenvolvimento humano: o do norte e o do sul. De acordo com essa teoria, as formas de organização social surgem fundamentalmente das condições de vida concretas dos povos. No norte, o caráter nômade dos povos indo-arianos implicava a subvalorização da mulher, pois ela representava um empecilho à mobilidade tribal, um peso a ser carregado nos deslocamentos coletivos. Nesse contexto, ela não tinha uma função produtiva na economia do grupo. Por outro lado, nas civilizações meridionais, agrárias, a mulher desempenhava função central. Ela representava, socialmente, o valor máximo da vida e da produção agrícola: a estabilidade. Suas atividades no cultivo garantiam o sustento da coletividade, enquanto os homens desempenhavam funções arriscadas, incertas ou até economicamente prejudiciais à comunidade, como a caça, a pesca e a guerra. O papel da mulher no desenvolvimento da técnica agrícola constitui o tema de muitos mitos e lendas. Ísis, irmã de Osíris, foi a primeira deusa da mitologia egípcia e trouxe à humanidade o conhecimento da agricultura. Enfim, a mulher é protagonista da vida econômica nessas sociedades sedentárias, e o sistema social reflete esse fato.

Cheikh Anta Diop examina vários casos relatados na ciência ocidental em que ocorreu uma aparente evolução de sistemas matrilineares para outros patrilineares, inclusive na Grécia antiga. Seus estudos mostram que, em todos esses exemplos, houve populações originais agrárias sedentárias, de origem meridional (leia-se africana), com organização social matrilinear. Posteriormente, invasores do norte as dominaram e impuseram-lhes outros sistemas sociais. Os invasores setentrionais eram povos nômades, guerreiros agressivos que praticavam o patriarcado.

O sistema matrilinear não implica uma dominação da mulher sobre o homem, mas a partilha de responsabilidades e privilégios, inclusive do poder. Por este ser partilhado entre mulher e homem, um equilíbrio estável era assegurado nos negócios de Estado. Essa política se expressava no mito egípcio de Osíris, que além de deus era o primeiro soberano simbólico da nação. Osíris exercia o poder político e espiritual em conjunto com Ísis, sua irmã e esposa. Ísis ensinou ao povo o conhecimento da agricultura, e Osíris prontamente o transmitiu à humanidade como um todo, para isso viajando a outras terras e visitando outros povos. De acordo com esse mito fundador da sociedade egípcia, o deus Set, divindade dos desertos, das doenças e das tempestades, assassinou Osíris e dilacerou seu corpo em uma infinidade de pedaços, que espalhou pelos quatro cantos do mundo. Ísis saiu à procura dos pedaços, recolheu-os, reconstituiu o corpo de Osíris e o ressuscitou. Essa é a primeira versão do mito da ressurreição em uma religião humana. Ísis também ensinou ao filho, Hórus, os segredos do Ma'at, a filosofia da justiça, da verdade e do direito que Osíris difundiu e que fundamentava a matriz ética da nação egípcia. Como observa a poetisa e estudiosa afro-norte-americana Sonia Sanchez (1985, p. 50), essa lenda, sobre a qual se fundam as normas e práticas político-sociais do Egito faraônico, estabelece uma base forte do exercício do poder:

Consideravam-se as mulheres como divinas, da mesma forma que os homens. Nessas condições favoráveis, as deusas retinham seu prestígio ao se tornarem esposas. O casal constituía a unidade religiosa e social. A mulher atuava como aliada e complemento do homem; possuía os mesmos direitos que ele, os mesmos poderes na justiça: ela herdava, era proprietária. Acima de tudo, as mulheres ostentavam nomes que designavam os atributos divinos de Deus.

São abundantes os exemplos de mulheres soberanas no Egito antigo, tanto na esfera de condução e administração do Estado como na religiosa e espiritual. É importante observar que essas duas esferas representavam dimensões do poder diferenciadas, mas de peso e prestígio iguais. Havia rainhas, como Tiye, Nefertiti e Nefertari, que reinavam



FIGURA 3.1

Esta "deusa negra" do Templo dos Leões em Naga (à esquerda), datada de 100 a.C., é provavelmente uma rainha de Núbia não identificada, portanto uma legítima descendente das candaces, rainhas-mães nubianas. Fonte: Williams e Finch, 1985, p. 32.



FIGURA 3.2

A rainha Ahmose-Nefertari, da XVII dinastia egípcia. Após a expulsão dos hyksos, ajudou a reconstruir a nação egípcia. Fonte: Diop, 1975, capa.

em regime de colaboração com os maridos faraós. Havia sacerdotisas soberanas nos centros primordiais do culto religioso, em um contexto em que o poder político e o espiritual eram igualmente fundamentais à condução dos assuntos de Estado. Uma faraó feminina, Hatshepsut, reinou sozinha durante a XVIII dinastia.

Na Bíblia e nos registros históricos, encontramos o exemplo de Makeda (1005-950 a.C.), rainha de Sabá, soberana de um reino cuja influência se estendia da Etiópia ao Sudão, à Arábia, à Síria e à Índia. Essa poderosa rainha controlava um comércio riquíssimo de ouro, marfim, ébano, óleos, especiarias e pedras preciosas. O reino de Makeda se caracterizou por grandes construções, incluindo estátuas, monumentos e complexos urbanos com represas e sistemas hidráulicos.

Cleópatra, outra rainha poderosa, era muito mais que a amante de um imperador romano representada na imagem popular. Estadista e estrategista, ela defendeu a soberania de seu país contra o maior poder imperialista que o mundo conheceu. Com grande competência política e poder de barganha na função de chefe de Estado, conseguiu, durante tempo considerável, manter a independência de um Egito em franco declínio.

A tradição das rainhas-mães africanas estabeleceu-se em Núbia, no atual Sudão, com a linhagem das kentakes, ou candaces, que reinou de 300 a.C. até 300 d.C., isto é, durante seiscentos anos. Como observa o historiador John Henrik Clarke (1985, p. 128), essas rainhas exerciam o poder por direito próprio, e não na qualidade de esposas, ou seja, assumiam todas as responsabilidades de administração civil e militar.

Cleópatra não foi a única soberana africana a enfrentar as legiões romanas. Amanirenas, uma das candaces, atacou os invasores imperialistas em 29 a.C., liderando uma guerra de defesa nacional que durou cinco anos. Com um aparato bélico bem superior, os romanos

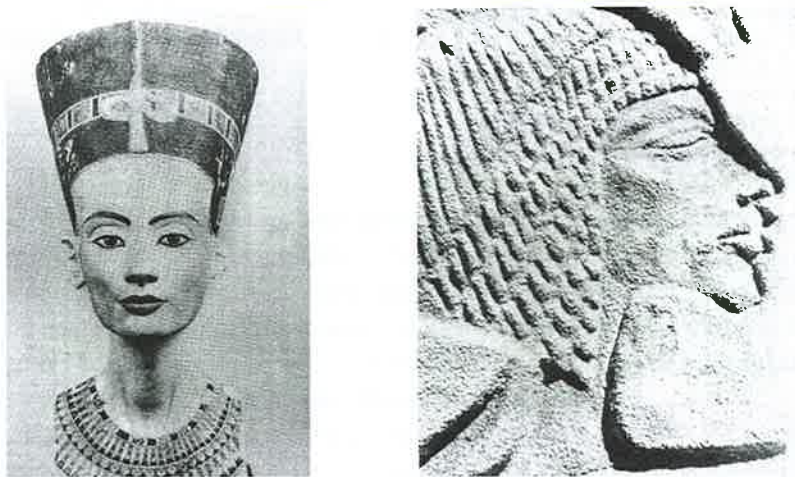


FIGURA 3.3 e FIGURA 3.4

A rainha Nefertiti, esposa de Akhenaton (Amenhotep IV), reinou durante a XVIII dinastia egípcia. Fonte: Sanchez, 1985, p. 52.



FIGURA 3.5

Cleópatra, retratada em um desenho de Earl Sweeney, tendo como base de referência os testemunhos históricos. Fonte: Clarke, 1985, p. 127.



FIGURA 3.6

Nzinga, rainha guerreira soberana de Angola que lutou contra o domínio português e holandês num período histórico contemporâneo ao de Zumbi dos Palmares. Fonte: Clarke, 1985, p. 131.

conseguiram destruir várias cidades e chegar à capital, Napata. A rainha não capitulou: atacou as legiões de Roma, já cansadas, e obteve uma negociação direta com César Augusto. Os romanos, então, acabaram desistindo do tributo que queriam cobrar, principal motivo da resistência.

A história da África conhece várias rainhas guerreiras, estadistas que em vários casos enfrentaram na arena militar e política os escravistas e colonizadores europeus. Em Angola, há o exemplo da rainha Nzinga, contemporânea de Zumbi, uma soberana competente e suficiente para resistir aos dominadores portugueses e holandeses. Gana oferece a figura da rainha Yaa Asantewaa, que liderou a guerra dos asante contra o domínio inglês. Esses exemplos não configuram casos isolados, mas confirmam uma tradição que nasce de profundas raízes históricas e culturais. Trata-se do sistema sociopolítico matrilinear, que caracteriza a civilização africana desde os seus primórdios.

Ao contrário de desprezar e reprimir a mulher, o modelo matrilinear estimula seu desenvolvimento como ser humano e, portanto, sua contribuição produtiva à sociedade. Podemos indagar, então, com Cheikh Anta Diop, qual a civilização mais avançada: a que nega à metade da população sua plena condição humana ou a que reconhece e estimula em todos os integrantes a capacidade de realização e participação na vida coletiva?

Cabe aqui uma advertência: de nenhuma forma estamos afirmando que na África não existam o patriarcado, o machismo e a opressão da mulher. Estamos tratando de um legado histórico que integra a tradição africana. A influência de outras matrizes culturais, imposta por meios violentos, tem seu papel no estabelecimento de hierarquias de gênero nas sociedades africanas (Oyewumi, 1997). Observamos neste texto o exemplo das invasões ário-indianas da antiguidade, que se estenderam à África. As matrizes muçulmana e judaico-cristã também impuseram sua influência do modelo patriarcal.¹

A ÁFRICA NO MUNDO ANTIGO

Predomina na consciência ocidental um estereótipo da África como continente escuro e obscuro, abrigando tribos primitivas, imóveis no tempo e no espaço, com suas culturas arcaicas e estáticas. De acordo com essa imagem, não haveria comunicação ou troca de idéias entre as várias etnias africanas, e muito menos entre elas e o restante do mundo, sobretudo nos tempos antigos.

A realidade histórica é o contrário desse estereótipo. Desde seus primórdios, a África tem sido o palco de intensas movimentações, migrações, trocas comerciais e culturais. Trata-se de um fenômeno ocorrido não apenas no território continental como também no exterior. Com efeito, o africano e sua cultura se fizeram presentes em todos os cantos do mundo antigo.

Nesta segunda parte do presente capítulo, focalizamos a influência dos povos de pele negra fora do continente africano: na Ásia, na Europa e na América. Pesquisas recentes, que documentam esse fato, vêm

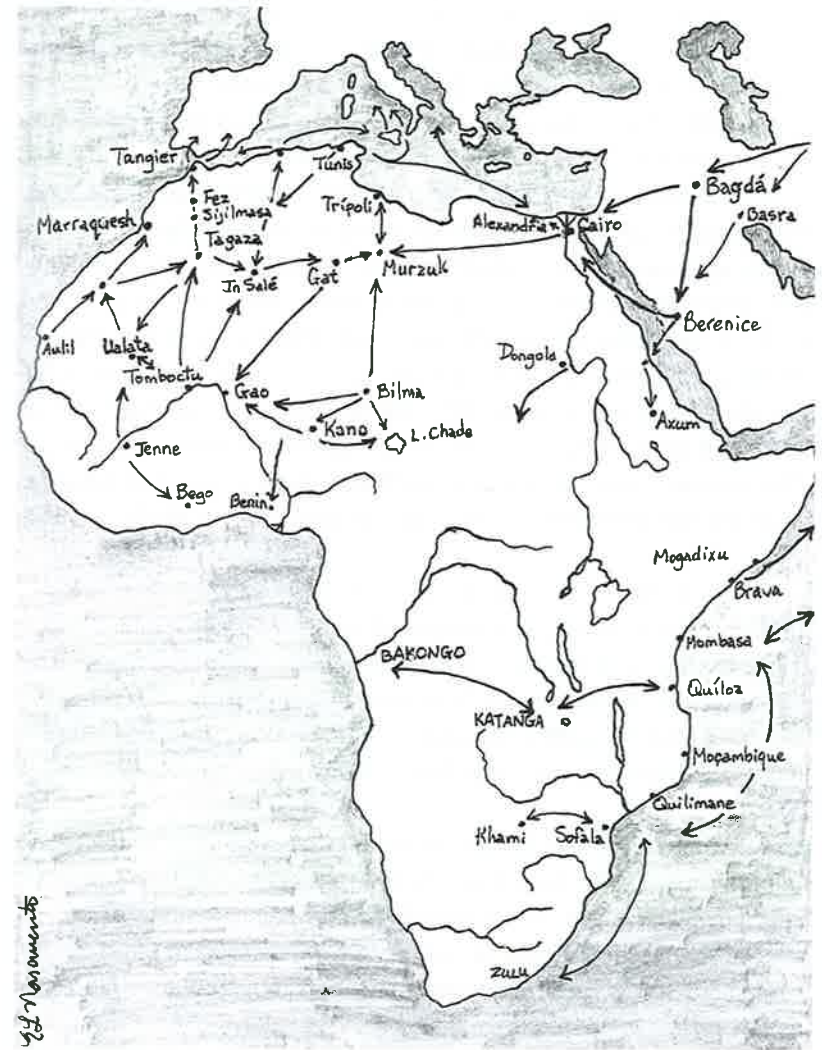


FIGURA 3.7
Algumas das principais rotas de comércio entre os povos africanos e destes com o exterior (Ásia e Europa). (Desenho de Elisa Larkin Nascimento.)

sendo realizadas em vários campos e especialidades científicas específicas. Seus resultados não têm sido amplamente divulgados, em parte em razão do alto nível de especialização e da falta de integração entre as diversas áreas de pesquisa. Mais importante, entretanto, é o fato de esses resultados contrariarem os pressupostos da supremacia branca subjacentes aos padrões da academia não especializada.

O historiador guianense Ivan Van Sertima, professor da Universidade Rutgers, desempenhou um papel pioneiro no empreendimento de reunir, divulgar e estimular os trabalhos nesse campo. Junto com outros pesquisadores, produziu importantes obras sobre a África no mundo antigo, reunindo pesquisas que documentam e revelam, com enorme riqueza de detalhes, uma presença africana fundamental à construção das civilizações do mundo antigo. Esses trabalhos vêm confirmar as conclusões de filólogos e pesquisadores dos séculos XVIII e XIX, como os ingleses Godfrey Higgins, Gerald Massey, George Rawlinson e Albert Churchward. Já no século XIX, por exemplo, John Baldwin dizia (1872, p. 66-7):

Hoje se aceita que povos da raça cushita ou etíope, também referida como hamita, foram os primeiros civilizadores e construtores em toda a Ásia ocidental, o que está testemunhado nos restos de suas línguas e de sua arquitetura, bem como na influência de sua civilização, aos dois lados do Mediterrâneo, na África oriental, no vale do rio Nilo, no Hindustão e nas ilhas do mar Índico.

Uma primeira observação, fundamental, sobre essa influência africana no mundo antigo diz respeito à sua natureza matrilinear. A tradição religiosa egípcia registra uma expressão primordial do fenômeno nas viagens de Osíris pelo mundo, na sua missão civilizatória em outras terras. Principal deus do Egito, Osíris era seu soberano simbólico e representava os princípios fundadores da nação. Dessa forma, era o mestre da filosofia Ma'at, a teoria da verdade, da justiça e do direito. Além de ensinar aos outros povos do mundo as ciências da agricultura e metalurgia, bem como a arte da civilização, Osíris levava aos povos a mensagem religiosa e os princípios da moral e ética do Ma'at. De acordo com a tradição, quando Osíris deixou o Egito para cumprir essa missão, Ísis, sua

irmã e esposa, reinou em seu lugar com sabedoria, dignidade e verdade (Sanchez, 1985, p. 50).

A presença na Ásia e na América antiga de povos de pele negra nos remete ao processo da evolução humana, cujos primeiros ancestrais têm origem na África central. Esses seres humanos arcaicos saíram do continente africano, há aproximadamente dois milhões de anos, rumo à Ásia e à Europa, iniciando o primeiro fluxo migratório de seres humanos arcaicos para fora da África. O ser humano anatomicamente moderno, o *Homo sapiens sapiens*, também se originou na África e de lá saiu para povoar a Ásia e a Europa, numa série de migrações iniciadas por volta de cem mil anos atrás, começando uma segunda fase de ondas migratórias, atravessando a Eurásia e atingindo as Américas. Assim, foram populações de pele negra as primeiras a povoar essas regiões, em tempos pré-históricos muito remotos. Após o período glacial e a evolução de populações brancas, subsiste a presença dos descendentes desses seres humanos originais. Mas, com o desenvolvimento das civilizações na antiguidade, também há fortes evidências de um continuado intercâmbio e troca de influência em que prevalecem e se difundem, ao longo do tempo, certas características da civilização clássica africana.

As características da cultura clássica africana que encontramos nas antigas civilizações asiáticas, bem como na Europa e nas Américas, remetem-nos à Núbia e ao Sudão, com sua civilização precursora do Egito dinástico, como evidenciado nas pesquisas sobre Ta-Seti, cultura pré-dinástica que se caracterizava por um sistema social matrilinear. O povo de Ta-Seti se chamava Anu Seti; o historiador e filólogo Runoko Rashidi (1985a) estuda as obras de vários pesquisadores que apresentam evidências variadas e consistentes de que a palavra *anu* significava ser humano e também se referia à cor preta: Duas cidades importantes do Egito, Hennonthis no sul e Heliópolis no norte, chamavam-se Anu. A palavra *anu* também indicava o lar da alma renascida das pessoas fisicamente mortas. De acordo com esses autores, a marca da civilização egípcia está registrada e encontra-se em regiões remotas da Ásia e da Europa, não apenas na organização social matrilinear como também encapsulada na palavra *anu*, que encontraremos em todo o mundo antigo, desde a Irlanda até o Japão.

A presença africana na Ásia

Ivan Van Sertima e Runoko Rashidi (1985) reuniram os testemunhos de vários autores e pesquisadores, cujos trabalhos convergem na documentação da presença e influência africanas nas civilizações antigas da Ásia. Na região dos vales dos rios Tigre e Eufrates, tradicionalmente reconhecida como sendo o berço da civilização, a contribuição africana está extensamente documentada. John Baldwin (1872, p. 17-8) já dizia no século XIX que:

Os povos descritos nas escritas hebraicas como os de Cush foram os civilizadores primordiais do sudoeste da Ásia, e na mais remota antiguidade sua influência se estabeleceu em todas as regiões litorâneas, desde o extremo leste até o extremo oeste do Antigo Mundo.

Sumer e Elam

A história, por consenso, aponta Sumer como primeira presença político-cultural organizada na Ásia ocidental. Como Estado e nação, Sumer floresceu no vale dos rios Tigre e Eufrates durante o terceiro milênio antes de Cristo. Tudo indica que Sumer se originou como uma colônia de Cush, entre várias outras; portanto, sua população e cultura tinham raízes no vale do rio Nilo. De acordo com Rashidi (1985a, p. 15), os próprios sumerianos denominavam-se “cabeças pretas”, auto-identificação que os distinguiu de outros povos da região. O povo responsável pela construção e pelo florescimento da cidade-Estado de Ur se compunha de “cabeças pretas”. Gudea era um dos governantes da terceira dinastia de Ur (2142-2122 a.C.), que subjugou grande parte de Elam, outra nação antiga daquela região. Ele construía templos ao deus Anu. Grandes construções urbanas caracterizavam Ur, como suas pirâmides, as chamadas zigurates, cujas laterais subiam em forma de escada, no estilo núbio de pirâmide.

◊ A primeira cultura avançada da Pérsia, hoje Irã, chamava-se Elam e tinha sua capital na cidade de Susa. Desde o século passado, arqueólogos vêm encontrando semelhanças significativas entre as culturas materiais de Elam e do vale do rio Nilo. A ascendência da divindade feminina Ki-



FIGURA 3.8

Relação geográfica entre a África e a Ásia, com destaque para alguns dos mais importantes locais da presença e influência africanas no mundo antigo. (Desenho de Elisa Larkin Nascimento.)

risa, ou Pinikir, e a posição de relativa igualdade da mulher – que assinava documentos, conduzia negócios, representava em juízo, herdava e deixava patrimônios – indicam o caráter matrilinear da sociedade, confirmado pela forma da sucessão real.

Susa deixou para os anais da história o legendário herói e rei guerreiro Memnon, o Etíope (lembramos que, da antiguidade à Renascença europeia, a palavra “etíope” se referia ao negro africano). Filho de Titono, governador da Pérsia, Memnon aliou-se a Tróia, liderando uma força de dez mil susianos e dez mil etíopes em sua defesa. Memnon foi cantado por Homero, Virgílio, Ovídio, Diodorus Siculus e outros poetas e escritores romanos. Robert Graves (1955, p. 314) aponta que Memnon foi descrito como sendo “preto como o ébano e o homem mais bonito que vivia; e, como Aquiles, usava armaduras forjadas por Hefesto”.

Os descendentes de Elam participaram de toda a história da região. O Baluquistão (região que compreende parte do Irã e do Paquistão) ficou conhecido como Gedrosia, o país dos escuros, e em tempos modernos sua população ainda se destaca por ser mais escura. Percy Sykes,

renomado historiador da Pérsia, concluiu que o país teria sido povoado originalmente por “negros, conhecidos dos gregos como *anariakoi*, ou não-arianos, que viviam no litoral norte do Golfo Pérsico até a Índia; seus descendentes ainda sobrevivem naquelas regiões distantes” (Rashidi, 1985a, p. 22). Até hoje a região se chama Khuzistão, terra de Khuz ou Cush.

Arábia

A península arábica foi originalmente povoada por pessoas negras, os vedoids, cujos descendentes ainda hoje formam parte significativa da população da Arábia do sul. A proximidade da Arábia com a África oriental implicou o intercâmbio e, em vários momentos históricos, a fusão de Estados e povos dessas duas regiões, sobretudo durante a fase pré-islâmica. A cultura pré-islâmica pertence à região sul, chamada na literatura grega e romana de Arábia Feliz. Essa região recebeu migrações do norte, e a mistura entre negros e migrantes resultou na população de Sabá, da lendária rainha Makeda.



FIGURA 3.9

Um jovem árabe contemporâneo. Fonte: Rashidi, 1985, p. 25.

Makeda administrou um reino próspero e extenso, com centros urbanos importantes. Ao mesmo tempo, era rico em produção agrícola, com base em um sistema avançado de irrigação aliado a uma terra excepção-

nalmente fértil. O comércio florescia, auferindo grandes lucros, e a ciência avançava, sobretudo nos campos da engenharia e da medicina. Isso propiciou as condições para que a rainha Makeda realizasse uma visita diplomática ao rei Salomão de Israel, ostentando enorme riqueza. Recebida como estadista poderosa, tratou de negócios políticos e econômicos de Estado. O lendário romance entre ela e Salomão produziu um filho, Menelik. Este, por sua vez, iniciou uma linhagem real na Etiópia, que teve continuidade até o reino de Haile Selassie, quase três mil anos depois. Até hoje, o rei Menelik é símbolo do poder e da grandeza das civilizações africanas, sendo cultuado de forma especial pelos rastafári do Caribe contemporâneo.

No oitavo século antes da Era Cristã, o rei Samsi e sua rainha It'amra (721-705 a.C.) erigiram complexos arquitetônicos no sul da Arábia, como o templo Awwam, comparável ao Grande Zimbábue. A maior conquista tecnológica desses soberanos, entretanto, foi construir a represa Marib, que serviu à população durante mais de mil anos. Os portões dessa represa ainda estão preservados, testemunhando a grandeza do empreendimento. Trata-se de uma construção dos povos negros da Arábia antiga.

Índia

A Índia constitui um exemplo clássico da teoria dos dois berços, formulada por Diop. Povoada originalmente por uma população africana que vivia da agricultura e tinha várias características em comum com a cultura clássica africana, a Índia foi invadida mais tarde pelos arianos, povos nômades e guerreiros. Estes, ao dominar os habitantes originais, impuseram-lhes uma cultura alheia, de natureza patriarcal. No âmbito dessa cultura se desenvolveria o sistema de castas.

Godfrey Higgins (1833, p. 54) cita um texto de Heródoto, segundo o qual “existem duas grandes nações etíopes, uma em Sind e outra no Egito”. A palavra “etíope” significava negro africano, e Sind era a região compreendida pela Índia e pelo Paquistão de hoje. O historiador e antropólogo indiano Bharatiya Vidya Bhavan (*apud* Chandler, 1985a, p. 82), falando sobre a história de seu país, afirma: “Temos de começar com os povos negros da Índia pré-histórica, que foram seus primeiros

habitantes. Originalmente, parecem ter vindo da África atravessando a Arábia e os litorais do Irã e do Baluquistão”.

O historiador romano Diodorus Siculus (*apud* Rashidi, 1985a, p. 34), durante o reinado de César Augusto, refere-se da seguinte maneira ao deus Osíris, símbolo e personagem histórico da civilização africana:

Da Etiópia ele foi para a Arábia, que faz fronteira com o Mar Vermelho, e para a Índia, atingindo os mais remotos litorais habitados. Construiu muitas cidades na Índia, uma das quais chamou de Nysa, para manter a lembrança daquela, no Egito, onde foi criado. Deixou muitas marcas nessas partes.



FIGURA 3.10
Mulheres da cidade de Orissa, nordeste da Índia, 1962. Fonte: Williams, G., 1985, p. 114.

Estudos lingüísticos e dos sistemas de escrita da região confirmam, nas palavras de Henry e George Rawlinson, “que uma raça cushita ou etíope de fato se estendia, nos tempos mais remotos, pelo litoral do oceano do sul, desde a Abissínia até a Índia. Toda a península da Índia era povoada por uma raça dessa natureza antes da chegada dos arianos” (*apud* Rashidi, 1985a, p. 33).

A primeira grande civilização indiana é aquela do vale do rio Indo, cuja capital era em Harappa e floresceu de 2200 a 1700 a.C., sendo conquistada por volta de 800 a.C. pelos arianos, que tomaram o Paquistão

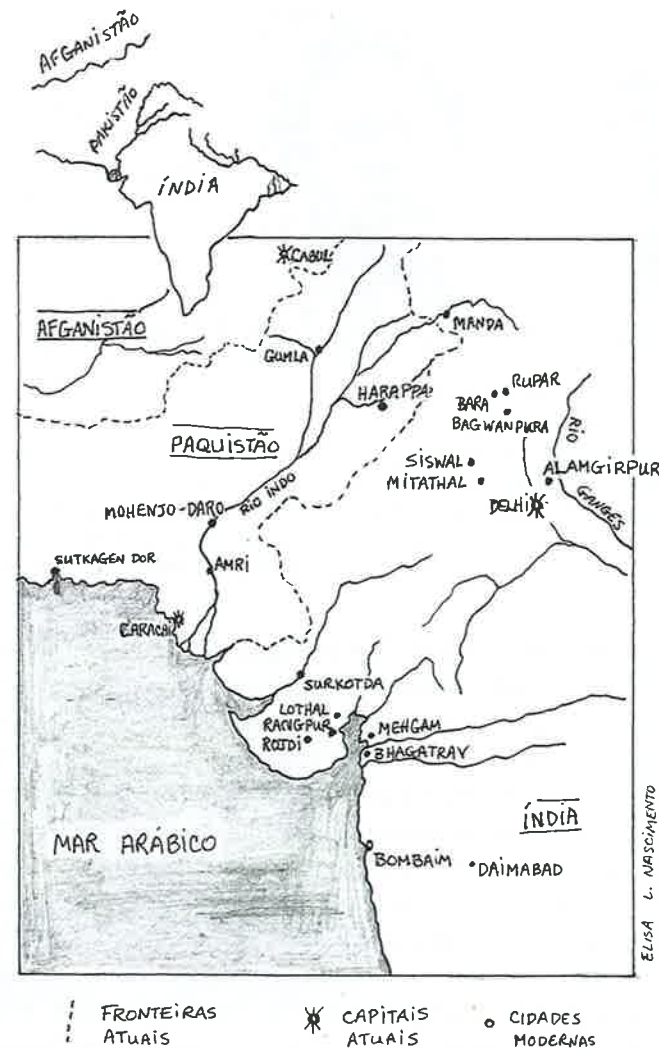


FIGURA 3.11

Sítios arqueológicos harapeanos têm sido encontrados em uma região ampla, estendendo-se de Bombaim, ao sul, até pouco antes de Cabul, ao norte; e do Baluquistão, ao oeste, até Deli, no leste. Neste mapa, estão assinalados alguns dos sítios já escavados pelos arqueólogos, inclusive as grandes cidades Mohenjo-Daro e Harappa. (Desenho de Elisa Larkin Nascimento.)



FIGURA 3.12 e FIGURA 3.13

Jovens dravidianos modernos. Marco Polo chamava Drávida de “a maior Índia”. Tudo indica que os dravidianos, povo de pele negra cujos costumes, língua e herança cultural exibem laços com a antiga civilização egípcia, construíram os complexos urbanos de Harappa e Mohenjo-Daro. Mais tarde, foram reduzidos a escravos, pertencendo ao grupo dos *sudras*, ou intocáveis, do sistema de castas implantado pelos arianos. Fonte: Rashidi, 1985a, p. 40.

e toda a Índia do norte. Essa civilização original era agrícola e sua população, negra. Depois da conquista, os arianos impuseram um sistema de castas baseado em critérios raciais. A própria palavra *varna*, que em sânscrito significa “casta”, também quer dizer “cor”. A casta mais inferiorizada se chamava *sudra*, ou “negro”. A degradação do povo conquistado, com base em sua identidade negra, foi uma técnica de subjugação. O fato constitui um exemplo, entre muitos, que indica que o racismo não começou apenas com o capitalismo mercantil europeu do século XVII, mas já existia na Antigüidade.

No sexto século a.C., surge uma contestação profunda a esse sistema de castas. O culto fundado por Sidarta Gautama, o Buda, nasce e floresce nas regiões central, oriental e sul da Índia. Com sua filosofia pacifista e igualitária, esse culto surge no meio da população discriminada e consiste num desafio ao sistema social vigente. O Buda é evidentemente negro; basta examinar suas estátuas e constatar os traços africanos clássicos para constatar esse fato. Cumpre registrar, também, a dinastia Nanda do quarto século a.C., de origem *sudra*, responsável por uma importantíssima renascença cultural. A dinastia Mauryana,



FIGURA 3.14 e FIGURA 3.15

Duas esculturas, uma máscara em terracota de Harappa, de cerca de 2300 a.C., e uma estatueta de figura feminina em bronze de Mohenjo-Daro, de cerca de 2500 a.C., retratam um tipo físico negro africano. Fonte: Chandler, 1985a, p. 85, 98.



FIGURA 3.16

Buda indiano, datado de aproximadamente cem anos antes da Era Cristã. Fonte: Chandler, 1985a, p. 81.

também negra, sucedeu-a, e assim o poder negro dos *sudra* se estendeu por 150 anos (Rashidi, 1985a, p. 38-42). Atualmente, a população negra indiana continua enorme; são os dravidianos, os “etíopes orientais” da literatura grega. Os excluídos são os dalits, majoritariamente negros. Até hoje, grande parte das divindades cultuadas por essas populações negras do sul da Índia é de deusas mulheres.

China, Japão e sudeste asiático

Na China, data do período Pleistoceno, de cinquenta mil a dez mil anos atrás, a presença de pessoas de pele negra e características culturais parecidas com traços da cultura africana. Em seu ensaio sobre a presença africana na China, James E. Brunson (1985a) relata que foram encontrados restos do *Homo sapiens sapiens* negro, denominado Liu Chiang, nas províncias de Szechuã e Kiangs. A mitologia chinesa, em vários casos, identifica uma raça original chamada ainu, que possuiria nariz chato e cabelo duro. Conforme observam vários estudiosos, a palavra “ainu” originou-se no Egito, onde designava a pessoa negra e a cor preta, e se espalhou pelo mundo antigo com essa conotação. De acordo com os dados levantados por Rashidi (1985c, p. 218), os ainu também estão presentes na história japonesa, com destaque para o comandante Sakanoue no Tamuramaro, cuja valentia lendária é homenageada com o provérbio: “Para um samurai ter coragem, é preciso que tenha sangue negro” (Diop, 1974, p. 281).

Os negros ainu, caracterizados nas lendas como anões (fato que indica ascendência twa), aparecem em vários momentos da história chinesa, inclusive constituindo algumas das dinastias mais antigas. As chamadas dinastias divinas começam com a de Fu-Hsi (2953-2838 a.C.). Negro de cabelo lanudo, esse monarca é identificado com a origem das instituições políticas, sociais, religiosas e da escrita que perdurariam na China após o seu reinado. O segundo imperador dessa dinastia, Shen-Nung (2838-2806 a.C.), contribuiu para o desenvolvimento da produção agrícola no país. De forma semelhante aos outros exemplos, constatamos que prevalece a natureza matrilinear na cultura dessas dinastias.

Da China, ainda de acordo com Brunson, populações negras teriam migrado para o Camboja, onde desenvolveram a cultura Funan, que floresceu por volta de 300 d.C., com uma tecnologia de engenharia hidráulica muito avançada. A partir do século VI d.C., os Khmer absorveram essa cultura e misturaram-na com o culto budista a Shiva. Responsáveis pelo famoso complexo arquitetônico de Angkor Wat, de acordo com o testemunho arqueológico os Khmer eram “escuros, com o cabelo em carapinhas”.



FIGURA 3.17
e FIGURA 3.18

Buda na Tailândia, século VI ou VII d.C. Fonte: Rashidi, 1985a, p. 45.



FIGURA 3.19

Escultura chinesa antiga. Fonte: Brunson, 1985a, p. 122.

FIGURA 3.20

Parte do templo de Angkor Wat, século IX d.C., Camboja. Fonte: Rashidi, 1985a, p. 43.

FIGURA 3.21

Escultura chinesa da dinastia Shang, com tipo humano melanésio. Fonte: Brunson, 1985a, p. 128.



FIGURA 3.22

Jovem da Malásia moderna. Fonte: Rashidi, 1985a, p. 44.

A presença africana na Europa

Como já vimos, um povo chamado Grimaldi, de pele negra, é o primeiro representante do *Homo sapiens sapiens* encontrado na Europa. Tudo indica que essa população adentrou o continente há cerca de quarenta mil anos e lá evoluiu, adaptando-se fisicamente às exigências climáticas do meio ambiente. O homem Grimaldi é o autor da primeira indústria artística importante na Europa, a aurignaciana. Assim, a existência de uma população original de pele negra soma-se à proximidade da África, às sucessivas ondas migratórias e aos intercâmbios com os criadores negros da civilização clássica africana, formando as bases da contínua presença e influência desta na Antigüidade europeia.

Desde a Grécia antiga, a presença africana na Europa pode ser testemunhada em riquíssima documentação arqueológica, lingüística e histórica. James Brunson (1985b, p. 62) conclui seu ensaio sobre o assunto com a seguinte observação:

Não se pode negar a presença africana e o seu papel na Europa antiga (isto é, nas ilhas mediterrâneas e na Egéia, bem como na própria Grécia). Schliemann, após escavar em Tirins e Micena, disse a seus colegas e estudiosos: "Parece-me que essa civilização pertencia a um povo africano". Sobre Creta, observou Evans: "Gostem ou não do fato, os estudiosos clássicos são obrigados a considerar as origens. Os gregos que discernimos nessa nova aurora não eram nórdicos de pele clara, mas essencialmente da raça de cabelo preto e pele escura".

Um fenômeno que merece destaque é a proliferação de Nossas Senhoras negras em toda a extensão da Europa, sendo as mais famosas as de Loretta, na Itália; de Nuria, na Espanha; e de Czestochowa, na Polônia. As imagens dessas madonas negras correspondem a uma prática religiosa que tem sua origem no culto a Ísis, deusa núbia e egípcia da fertilidade, irmã e esposa de Osíris e mãe de Hórus. Existem vestígios desse culto e provas de sua existência na Europa desde muito cedo. Historiadores romanos, inclusive Plínio, escrevendo no segundo século da Era Cristã, observavam a prática desse culto na Inglaterra e na Alemanha (Redd, 1985, p. 110-4).



FIGURA 3.23

Madona negra ornada, Rússia. Fonte: Redd, 1985, p. 119.

É possível que o culto a Ísis tenha sido introduzido bem antes. Os faraós Senuseret I e Tutmés III mandavam frotas à Europa entre 1900 e 1450 a.C. As legiões romanas que invadiram e conquistaram a Europa até o extremo norte incluíam grande número de africanos, muitos dos quais certamente praticavam o culto a Ísis. Existe também o registro de mais de mil etíopes que invadiram a Espanha por volta de 1000 a.C. e ficaram na região de Cádiz durante 150 anos. Essa comunidade coesa, com capital em Talikah, tinha um rei eleito e uma estrutura sociopolítica definida, mas foi aniquilada pelos romanos que invadiram e conquistaram o país (Sertima, 1985a, p. 134-5).

Entre as mais fortes influências africanas na Europa está a dos mouros (Chandler, 1985b).² Estes têm origem no povo Garamante que habitava o Saara por volta de 5000 a.C. Após invadirem o Egito em 640 d.C., os mouros seguiram até a Espanha, sob a liderança do general Gabel Tarig, cujo nome deu origem ao termo "Gibraltar". O domínio africano na Europa durou de 711 d.C. até 1260 d.C. e gerou uma renascença nas artes, ciências e literatura. A matemática, a arquitetura, a religião, enfim, todas as manifestações culturais europeias, sofreram a influência africana islamizada dos mouros. E o centro de todo esse reflorescimento da atividade intelectual era exatamente o Cairo, sede da clássica civilização africana do Egito.

É pouco conhecida a existência de três papas africanos na Igreja Católica durante os primeiros séculos de sua existência. O primeiro, Vítor I, foi o 14º papa depois de São Pedro. Assumiu a cadeira papal no ano de

189 d.C. e foi o responsável pela fixação da festa da Páscoa no domingo. Também foi o primeiro a celebrar a missa em latim. Melquíades, que assumiu em 311 d.C., testemunhou a suspensão da perseguição aos cristãos e a vitória de Constantino. Gelásio I (492-496), outro africano, ficou conhecido por sua preocupação com a pobreza e por sua generosidade; foi autor de vários hinos e ensaios teológicos. Tanto ele como os outros dois papas negros foram canonizados.

Esses papas são descritos por seus contemporâneos como africanos fisicamente bem caracterizados. Entretanto, as representações posteriores, em livros didáticos e histórias da Igreja, pintam-nos como brancos de clássico perfil romano. A falsificação da história fica patente na comparação das imagens (figuras 3.24 e 3.25).

Um dos fatos históricos que ensejam a presença africana na Europa do norte é que o Estado egípcio constituía o poder marítimo vigente da antiguidade, tanto no sentido bélico como no comercial. Sua indústria de armas e utensílios de bronze requiritava a utilização do estanho e, desde a XVII dinastia, quase dois mil anos a.C., faraós como Senuseret I e Tutmés III mandavam expedições navais à Europa do norte em busca desse metal. De acordo com MacRitchie, historiador da Escócia, três



FIGURA 3.24 e FIGURA 3.25

À esquerda, o papa Vitor I conforme descrito à época, com fisionomia africana. À direita, seu retrato exibido atualmente no Vaticano. Fonte: Scobie, 1985, p. 98-9.

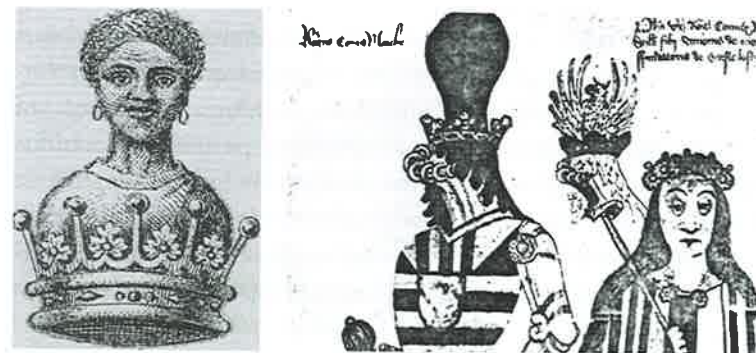


FIGURA 3.26 e FIGURA 3.27

À esquerda, brasão de família da Inglaterra, com fisionomia acentuadamente negra. À direita, um cavaleiro medieval, normando, também evidentemente negro africano. Há vários outros exemplos, citados e ilustrados por Runoko Rashidi em sua resenha do livro *Ancient and modern Britons*, de David MacRitchie, publicado originalmente em 1881. Fonte: Rashidi, 1985b, p. 251-60.

províncias desse país eram negras até o século X, e no século XVIII as ilhas ocidentais de Skye, Jura e Arran ainda tinham maioria negra (Luke, 1985; Rashidi, 1985b). Até hoje são notórios na Irlanda os fomorianos, lendários andarilhos marítimos negros que invadiram a região e tentaram conquistar os celtas em tempos remotos. Duas deusas cultuadas na religião tradicional irlandesa, Nath e Anu (Aine ou Danu), evocam a prática na Irlanda de cultos a Neith e Hathor. Dois morros irlandeses, cuja formação geológica lembra um par de seios, são conhecidos como o busto de Anu. Assim, mais uma vez encontramos a reminiscência lingüística da palavra núbio-egípcia “anu”.

Nas mitologias escandinava, inglesa, francesa e alemã, encontramos referências a homens pretos de pequena estatura e cabelos lanudos. Essas referências, mais explícitas nos escritos dos romanos do que nas tradições relativas aos bárbaros europeus, relatam encontros freqüentes com esses africanos. Por outro lado, de acordo com a literatura e a tradição oral, os vikings, os anglo-saxões e mesmo os habitantes da Groenlândia tiveram contato com africanos em épocas remotas (Luke, 1985; Rashidi, 1985b; Clegg II, 1985b).

A riqueza de evidências, a constante coincidência de dados e os minuciosos detalhes apresentados nos trabalhos que Ivan Van Sertima e seus colegas reuniram, em vários volumes, compõem um universo fascinante, revelando o resultado de pesquisas e estudos científicos marcados pelo rigor acadêmico e pela busca exaustiva de documentação que caracterizavam o trabalho de Cheikh Anta Diop. Esse mesmo padrão orienta as pesquisas da abordagem afrocêntrica, de acordo com a proposta de seus mais representativos autores (Asante, 1990, 1998).

Esta breve exposição não faz justiça nem ao esforço nem às realizações desses pesquisadores. Entretanto, não poderíamos deixar de registrar a existência e a dimensão desses estudos sobre a presença e a influência africanas na Europa, convidando o leitor a aprofundar-se nesse campo do conhecimento por meio da leitura das obras citadas.

A presença africana nas Américas

No contexto das migrações da alta antiguidade, em que povos de pele negra oriundos da África atravessaram a Eurásia e atingiram as Américas, verificamos a presença no Brasil de uma antiga população humana semelhante aos Grimaldi da Europa. No século XIX, o paleontólogo dinamarquês Peter Wilhelm Lund encontrou dezenas de crânios pré-colombianos que não eram de índios. Eles ficaram nos museus até a década de 1970, quando paleontólogos brasileiros novamente os examinaram. Somente em 1999, com novas tecnologias de informática, os cientistas puderam reconstituir a face de dois desses crânios, o de um homem e o de uma mulher, apelidados de Luzia e Luizão. Suas feições são nitidamente parecidas com as das populações de pele negra da África, da Austrália, do Pacífico, da Melanésia e do sudeste da Ásia.

Essas pessoas faziam parte de uma população de pele negra que teria chegado do norte da Ásia ao continente sul-americano por volta de dezoito mil anos atrás, atravessando o Estreito de Bering. Foram encontrados espécimes semelhantes, datados aproximadamente da mesma época, na América do Norte, na Colômbia, no Chile e na Argentina. Todavia, a data da primeira presença de seres humanos nas Américas não

pára de recuar: segundo a paleontóloga brasileira Niède Guidon, ela data de cinquenta mil a sessenta mil anos atrás.

A identificação dos crânios de Luizão e Luzia surpreendeu a comunidade científica e a consciência popular por contrariar a teoria até então vigente de que os únicos ancestrais dos povos das Américas fossem mongolóides vindos da Ásia em migrações posteriores, por volta de dez mil anos atrás. Mas, dada a longa história das migrações humanas do continente africano, não causa nenhum espanto a presença nas Américas de populações de pele negra como a representada por Luzia e Luizão.

Muito antes disso, já se observavam rastros africanos mais recentes nas Américas pré-colombianas, como foi constatado, em 1862, pelo historiador mexicano Orozco y Berra no clássico *Historia antigua y de la conquista de México*. Em 1922, Leo Wiener publicou o primeiro volume de sua trilogia sobre a África e a descoberta da América. As pesquisas de Alexander von Wuthenau (1975) revelam na arte pré-colombiana, sobretudo no México, uma riqueza enorme de testemunhos da presença pré-colombiana de africanos nas Américas.

Ivan Van Sertima (1976) reúne de forma sintética e detalhada as evidências dessa hipótese, colhidas por diversos pesquisadores em campos tão variados como etnologia, craniologia, botânica, arqueologia, oceanografia, filologia, história cultural e lingüística. Riquíssimo em informações e ilustrações, o livro documenta bem a tese apresentada. O autor relata o achado de crânios de pessoas negras em Titilco, Cerro de las Mesas e Monte Albán, no México, o que confirma a opinião anterior do antropólogo Frederick Peterson (1959, *apud* Sertima, 1976, p. 31) de que existia entre os anciãos do período pré-clássico da civilização maia pré-colombiana no México e na América Central “um substrato de características negróides que se misturava aos mágicos”.

Os esqueletos e crânios estudados por especialistas demonstravam a presença de 13,6% de negros na população do período clássico olmeca, precursora da maia. Diante dessas pesquisas, que complementaram informações antes conhecidas, a Associação Internacional de Americanistas reconheceu, em 1974, que existiam fatos suficientes para comprovar a presença de populações de pele negra nas Américas antigas.

Pesquisas recentes que estabelecem a origem do ser humano na África indicam que as populações de pele negra foram as primeiras a habitar o planeta, portanto sua presença nas Américas pré-históricas não surpreende. Entretanto, existem amplas evidências de que, em tempos mais recentes, houve intercâmbio cultural entre os povos africanos e os indígenas das Américas. Esse intercâmbio parece ter sido fruto de visitas e migrações africanas às Américas antes de Colombo.

Vários estudos, em diversas áreas de especialização, vêm constatando nas tradições orais e escritas dos maias referências ao “povo negro que veio da direção da nascente do sol”. Assim o descreve o *Popol Vuh*, obra que registra o conhecimento histórico e mítico-religioso dos maias. Alguns autores encontram uma identidade de palavras e expressões nas línguas maia, inca e egípcia que ultrapassa os limites do acaso. A coincidência entre as técnicas de engenharia e arquitetura das pirâmides egípcias e mexicanas, bem como entre as relações espaciais e astronômicas nelas representadas, também é demasiadamente precisa para ser atribuída à sorte. As técnicas de mumificação utilizadas pelos indígenas no México, na América do Norte, na Colômbia e principalmente no Peru são quase idênticas àquelas desenvolvidas no Egito antigo. Essas técnicas envolvem substâncias químicas feitas de acordo com fórmulas complexas, dificilmente reproduzidas por acaso entre um continente e outro. Existem muitos outros dados dessa natureza que tendem a documentar a presença de africanos nas Américas durante a antiguidade clássica africana e no tempo medieval.

O testemunho mais eloqüente dessa presença africana nas Américas no período da civilização clássica africana se encontra nas gigantescas cabeças erguidas em pedra pelos olmecas, cuja cultura foi primordial entre as culturas indígenas mexicanas. Localizadas no centro do território sagrado desse povo, nas localidades de La Venta, San Lorenzo e Tres Zapotes, essas esculturas pesam quarenta toneladas; tendo sido cada uma delas feita de um só pedaço de basalto. Reproduzem com exatidão certos tipos étnicos africanos, a ponto de constituírem retratos perfeitos, por exemplo, de guerreiros nubas. Da mesma forma, retratos de reis mandingas e esculturas de barro pré-colombianas representando deuses mexicanos de Vera Cruz e Oaxaca mostram a identidade não só dos

traços físicos como também de adereços, brincos e penteados. Esses “testemunhos visíveis” constituem retratos altamente sofisticados dos africanos nas Américas, imortalizados na finíssima escultura indígena da época.

As cabeças africanas aparecem em complexos arquitetônicos que encerram praças cerimoniais religiosas ladeadas por pirâmides. As pirâmides mexicanas foram construídas no estilo núbio, com laterais em forma de escada como nos zigurates de Ur. Surgem no México sem vestígios de precedentes ou antecessores. Na África, o milenar processo de desenvolvimento dessa engenharia se encontra concretamente manifestado nos sítios arqueológicos, pois as suas formas antecessoras estão presentes em vários sítios. Uma série de outras marcas rituais, simbólicas, artísticas, arquitetônicas, mitológicas e tecnológicas dessas praças cerimoniais da América Central antiga contém complexos de fenômenos culturais tão detalhados e específicos em comum com culturas africanas que os pesquisadores concluem não ser possível se tratar de uma simples coincidência entre culturas distantes sem contato entre si.

Para compreender esses fatos, é imprescindível a referência às civilizações africanas clássicas. Efetivamente, seria difícil conceber a presença africana no México há 2.500 anos sem conhecer o desenvolvimento dessas civilizações. Trata-se de um período em que os faraós núbios reunificavam politicamente, sob sua égide, um Egito há muito desestabilizado por invasões e conquistas estrangeiras. Na XXV dinas-



FIGURA 3.28

Gigantesca cabeça africana, em basalto, da cultura olmeca, no México, encontrada em San Lorenzo. Fonte: Sertima, 1976, figura 29.



FIGURA 3.29 e FIGURA 3.30

À esquerda, cabeça de um chefe nuba, do sul do Sudão. À direita, cabeça olmeca em pedra, encontrada em La Venta. Fonte: Sertima, 1976, figura 27.



FIGURA 3.31 e FIGURA 3.32

À esquerda, cabeça esculpida em pedra retratando um tipo africano da cultura olmeca de Vera Cruz, período clássico. À direita, em cerâmica, figura miscigenada de Vera Cruz, período clássico. Fonte: Sertima, 1976, figuras 24 e 4A.

tia egípcia, esses faraós – Pié, Chabaka, Chabataka, Taharka – presidi-ram, entre 800 e 600 a.C., uma renascença da cultura clássica egípcia e núbia, bem como o restabelecimento de sua unidade política. O Egito, sob os reis núbios, constituía a maior potência bélica do mundo. E exatamente nesse período aparecem no México as enormes cabeças de rosto e cabelo africanos, portando o elmo usado pelos guerreiros núbios. Nesse contexto, torna-se compreensível a atitude dos americanos ao erigir monumentos tão impressionantes aos representantes de um povo estrangeiro visitante.



FIGURA 3.33

Ra I, embarcação construída por africanos do lago Chade, reproduz a mais primitiva engenharia naval desenvolvida pelos antigos egípcios e fez a travessia do Atlântico, da África até o Caribe. Fonte: Sertima, 1976, figura 12.



FIGURA 3.34

O *mtepe*, navio feito em madeira por africanos islamizados. Com remo e vela, representa uma técnica de engenharia naval mais eficaz do que a da caravela portuguesa, dependente exclusivamente do vento. No século XII, o *mtepe* transportou um elefante da costa da África oriental até a China. Fonte: Sertima, 1976, figura 14.

A dúvida sobre a capacidade dos antigos africanos de atravessar o mar reflete preconceito e desconhecimento histórico. Desde a antigüidade, a experiência marítima africana era muito superior à dos europeus do século XV. Para os egípcios, a construção naval, o comércio marítimo e a marinha guerreira não constituíam novidade, pois desde 2600 a.C. construía embarcações de grande porte. Tecnicamente, os navios africanos eram sensivelmente superiores às caravelas européias de dois milênios mais tarde. Suas estruturas, em papiro ou madeira costurada, eram flexíveis e agüentavam o impacto da água durante tempestades. O remo e a vela eram utilizados ao mesmo tempo, o que permitia a propulsão do navio nas calmarias. Colombo e seus colegas, por sua vez, dependiam unicamente da vela, ficando às vezes dias ou semanas parados no meio do mar.

À época dessas esculturas monumentais, a marinha núbia constituía o maior poder bélico do mundo. Os fenícios, famosos marinheiros da antigüidade, navegavam naquele tempo a serviço dos reis núbios em

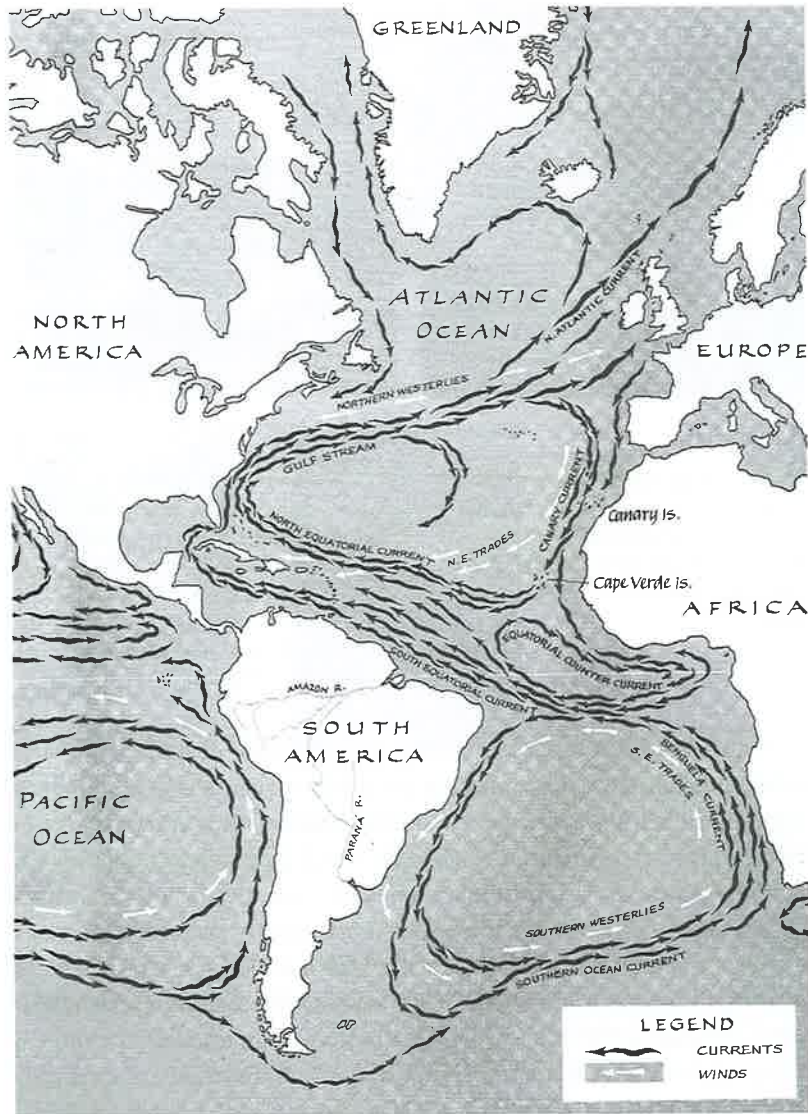


FIGURA 3.35

As correntes marítimas, chamadas pelos africanos de “rios dentro do mar”, levam da África às Américas. Fonte: Sertima, 1976, figura 10.

embarcações construídas por africanos ou baseadas em modelos desenhados por seus engenheiros. Com duas viagens transatlânticas, no *Ra I* e no *Ra II*, em 1964 e 1965, o antropólogo norueguês Thor Heyerdahl (1971) provou na prática a viabilidade da travessia rumo às Américas no modelo egípcio mais simples e primitivo: um navio feito de papiro. Vários outros navegadores fizeram o mesmo com embarcações pequenas; Ivan Van Sertima (1976, p. 62-5) cita, entre outros, Hannes Lindemann, Alain Bombard, J. Merrien e C. A. Borden.

As técnicas de navegação utilizadas pelos africanos para atravessar o Saara ultrapassavam em sofisticação e eficácia as dos navegadores de Colombo, que, como ele próprio descrevia, pareciam cegos e só conseguiam se localizar quando se aproximava a terra. Os navegadores europeus não conheciam a longitude, referência utilizada desde dois séculos a.C. (Sertima, 1976, p. 55) pelos chineses e árabes – termo este, aliás, que freqüentemente se refere não a povos brancos semitas, mas a africanos islamizados.

Abubakari II: o imperador navegante



FIGURA 3.36

Desenho do imperador de Mali. O Império de Mali, no século XIV, era maior em extensão territorial do que o Império Romano. Fonte: Sertima, 1976, figura 9.

Um segundo momento de contato entre a África e a América emerge dos registros das tradições orais dos maias no México e dos africanos do Império de Mali, no século XIV. O imperador Abubakari II, irmão do len-

dário Mansa Musa, assume o trono na primeira década daquele século. Fascinado pelas histórias do mar que lhe contam seus súditos, pescadores dos territórios litorâneos, Abubakari II manda construir uma frota de navios e embarca, em 1311, pelos “rios no meio do mar” que levam o navegante em direção às Américas. Trata-se do mesmo complexo de correntes marítimas que trouxe Pedro Álvares Cabral ao Brasil. Algumas dessas correntes partem da costa ocidental da África em direção à Península de Iucatã, região do litoral mexicano onde floresciam naquela época as civilizações clássicas maias e toltecas. Exatamente em 1311, de acordo com a concepção cíclica do tempo no calendário maia, o *Popol Vuh* registra o retorno à sua terra do deus-serpente emplumado, Quetzalcoatl, na forma de um homem escuro, alto e barbado, vestido de branco. O retrato coincide perfeitamente com a figura do imperador africano islamizado, que trajava vestes brancas e usava barbicha.

Os historiadores árabes da época registraram o embarque de Abubakari II. Levando em conta as correntes marítimas e as viagens de Heyerdahl e outros marinheiros, a viabilidade da chegada às Américas do imperador africano fica evidente. Práticas religiosas e rituais, complexos de traços culturais, elementos lingüísticos, deuses e divindades, mitos e símbolos compartilhados entre a cultura maia e as culturas africanas de Mali corroboram a tese. Quando consideramos o volume de evidências reunidas por Ivan Van Sertima e outros autores, fica difícil deixar de concordar que o único obstáculo à aceitação geral da tese da presença africana nas Américas antes de Colombo é o eurocentrismo, que não permite à ciência abalar sua convicção da inferioridade africana.

Desde sua primeira viagem às Américas, Colombo realizava trocas com os índios caribenhos, que lhe vendiam tecidos africanos (*almayzars*) e outras peças elaboradas por meio de tradições próprias à África ocidental. Em sua segunda viagem ao Caribe, Colombo obteve dos indígenas da ilha de Espanhola, que hoje compreende o Haiti e a República Dominicana, várias pontas de lança feitas de uma liga metálica cheirosa. Os índios afirmavam ter adquirido essas peças dos “homens negros e altos que vinham de onde nasce o sol”. Os índios chamavam essas pontas de lança de *gua-nin*. Em Portugal, após entrevista com

Colombo, o rei mandou analisar a liga metálica. Descobriu, então, que se tratava de uma liga utilizada na África ocidental cuja fórmula era: dezoito partes de ouro, seis partes de prata e oito partes de cobre. O nome dessa liga, em todas as línguas africanas do grupo mande, é *gua-nin* (Sertima, 1976, p. 11-3). Outros objetos africanos apareciam da mesma forma entre os índios.

Ivan Van Sertima mostra que os europeus tomaram conhecimento das rotas ocidentais e da existência de terras nas Américas por meio de fontes africanas. De Guiné, teria chegado a Dom João II, de Portugal, a notícia da existência de “terras muito ricas” no além-mar. O próprio Colombo teve a idéia de fazer sua travessia quando retornava de uma visita à África ocidental. Dom João II desconfiou da veracidade das informações e negou o patrocínio da primeira viagem a Colombo. Este recorreu, então, aos soberanos da Espanha. Mais tarde, quando o navegador retornou de sua primeira viagem trazendo índios vivos e uma série de provas da existência das novas terras, o rei de Portugal arrependeu-se amargamente. Em seguida, Dom João II confiou a Colombo o encargo de negociar com os reis da Espanha o Tratado de Tordesilhas. Tomou essa decisão com base em informações que Bartolomeu, irmão de Colombo, obteve de fontes africanas. Dom João II confirmou essas informações com o joalheiro e geógrafo Jaime Ferrer, que fazia comércio na África. Assim, o rei reservou para Portugal as terras a leste da linha traçada no Tratado de Tordesilhas, que mais tarde viriam a constituir o Brasil.

Não havia, na Europa daquela época, qualquer noção da existência de terras continentais sul-americanas, ao sul das ilhas visitadas por Colombo. Os reis da Espanha assinaram o tratado sem saber que estavam entregando a Portugal uma terra enorme em extensão e riqueza. Em suma, os fatos apontam para a seguinte conclusão: Dom João II soube da existência das terras americanas por meio de informações recolhidas do “primitivo Continente Escuro” (Sertima, 1976, p. 1-18).

Existem muitos outros detalhes da conexão África-América na antigüidade que infelizmente não poderemos registrar neste pequeno texto. Vale a pena ressaltar que, quando consideramos o volume de evidências cientificamente comprovadas e reunidas no livro de Ivan Van Ser-

tima, é lógico concluir que o único obstáculo à aceitação geral da tese da presença africana nas Américas antes de Colombo é mesmo o etnocentrismo europeu.

CONCLUSÃO

Além de fascinante, o estudo das antigas civilizações africanas é de primeira importância na recuperação da auto-estima de um povo considerado incapaz de contribuir às ciências exatas, à civilização e à chamada cultura erudita. O registro das realizações dos povos africanos precisa ser incorporado à literatura didática, de maneira a incluir os africanos no cenário da história humana como protagonistas de sua própria vida em liberdade e como construtores do progresso humano. Nas palavras do senador Abdias Nascimento (1991a, p. 26):

Para recuperar sua própria identidade e resgatar a dívida que tem para com seus cidadãos de origem africana, urge à nação brasileira mergulhar nas dimensões mais profundas desta herança civilizatória africana. Essas verdades têm que ser ensinadas nas nossas escolas, para restituir ao contingente majoritário da nossa gente o seu auto-respeito, a sua auto-estima e a sua dignidade, fontes do protagonismo histórico e da realização humana.

O ganho não será apenas dos afrodescendentes, entretanto, pois essa herança africana, bem como a dignidade e a identidade que ela representa, pertence à nação brasileira e a toda a sua população.

NOTAS

- 1 | Uma obra de referência para o leitor que quiser aprofundar seu conhecimento sobre esse tema é o livro de Carlos Moore, *Racismo e sociedade*.
- 2 | Conferir também discussão sobre a identidade racial dos mouros no primeiro ensaio deste volume.

4



A ÁFRICA NA ORDEM MUNDIAL*

Michael Hamenoo

ESTE TEXTO apresenta um panorama histórico da inserção da África no contexto mundial, examinando diversos aspectos de seu relacionamento com a Europa e com o chamado mundo desenvolvido.

A ÁFRICA E A EUROPA NA ERA DAS “DESCOBERTAS”

Antes do século XV, de acordo com o geógrafo grego Ptolomeu, o mundo consistia em Mediterrâneo oriental, parte da Europa meridional e segmentos do litoral da África do norte, ao sul do qual jazia um abismo sem fim, um inferno em que ninguém ousava penetrar. Esse limitado conceito descritivo do mundo e de seu inferno adjacente, semelhante àquele exposto na Bíblia, viria a se tornar a imagem convencional da África. Entretanto, seria impossível negar que existiam civilizações – da asteca e da inca até a chinesa, os impérios africanos de Songai, Mali e Monomopata e as culturas budistas, hindu e zen

* Texto preparado e apresentado em inglês no curso de extensão universitária Sankofa em 1992. Traduzido pela professora Elisa Larkin Nascimento.

– que o mundo pretensamente consciente, isto é, a Europa ocidental, ignorava absolutamente.

No final do século XV, quando os aventureiros, piratas e bandidos de Portugal, da Espanha e da Itália, armados com a bula papal e, em alguns casos, com o patrocínio de monarcas decadentes, ultrapassaram aqueles limites, tais atos foram batizados como viagens de “descoberta” de terras e de povos que desconheciam, eles próprios, estarem sendo descobertos. Com esse feito singular, a Europa interveio na vida dos povos de além-mar, efetivamente aniquilou civilizações inteiras e emperrou o desenvolvimento social de muitas outras. Tudo isso em nome de uma auto-outorgada missão civilizatória, fantasia da qual muitos europeus ainda não acordaram.

A África ao norte do Saara já recebera sua justa medida de turbulência no contato com o mundo externo. Desde os tempos mais remotos, em várias ocasiões, os berberes, egípcios e etíopes nativos tiveram de conceder relutantes boas-vindas aos romanos, turcos e árabes que transformavam seu terreno demográfico em algo diferente.

Isso não significa que precisemos obliterar o passado para nos conciliar com o presente, como têm feito muitos historiadores europeus na tentativa sutil – e às vezes não tão sutil – de justificar a si mesmos e à violenta cultura política que os acompanha. Mesmo hoje ainda perdura a controvérsia a respeito de ter ou não sido negra a antiga civilização egípcia. A verdade teria de ficar obscurecida por uma simples razão: para a intelectualidade europeia, aceitar a primeira proposição, tão habilmente demonstrada por Cheikh Anta Diop e confirmada por Martin Bernal, equivale a desmontar a raiz das construções ideológicas que dão à predominância cultural caucásica europeia a primazia na história mundial.

IMPÉRIOS E ESTADOS AFRICANOS

Ao sul do Saara, e com extensão territorial comparável ou maior que a do império romano, os antigos impérios de Mali, Gana e Songai foram precursores dos mandé, dogon, mossi, hauça, kanem-borno, ibo, oyo, fon, anyi/ewe, da confederação akan e outros. Todos esses Estados autônomos atingiram altos níveis de organização social e econômica,



FIGURA 4.1

Alguns dos principais reinos e povos da África ocidental. (Desenho de Elisa Larkin Nascimento.)

que os sustentaram durante muitos séculos antes de os portugueses pisarem no solo de Ceuta, em 1415, na região hoje conhecida como Marrocos. Não poderíamos negar a existência dos Estados políticos dos bamileke, mangbetu, zande e fang, da bacia do Congo, ou aqueles dos grandes lagos, como os ganda, nyoro, kikuyu, quando temos em Zimbábue o testemunho de uma cidade-Estado completa, construída alguns séculos antes da chegada dos europeus.

No século XV, a Europa certamente não apresentava tão alto grau de organização política. A península italiana, por exemplo, era um mosaico de pequenos principados e feudos que guerreavam entre si e careciam de qualquer noção definida de Estado ou nação como conhecemos hoje. Até mesmo a Igreja Católica tinha seu “Estado”, que mais tarde foi engolido pelo Estado italiano e deixou para a posteridade apenas o atual Vaticano. Não foi à toa que os chefes de guerra prussianos indagaram: “Quantas divisões tem o papa?” Com Maquiavel, estruturou-se no plano intelectual a idéia do Estado nacional, para a doutrinação dos italianos modernos, apesar de seu passado imperial romano.



FIGURA 4.2

Alguns dos principais povos e cidades da África central e meridional. (Desenho de Elisa Larkin Nascimento.)

Entre os europeus daquela época, parecia elegante julgar a população da África “uma raça menor e carente de lei”, a que faltavam as instituições da governança social e política. Tal conceito não difere da visão que tinham dos índios americanos no Novo Mundo. Robinson Crusoe, personagem de Daniel Defoe, constitui apenas um dos instrumentos que perpetuaram a imagem do nobre selvagem, para não falar no fa-

migerado Tarzan, personagem criado por Edgar Rice Burroughs e popularizado nos filmes de Hollywood. Essas idéias vigoram ainda hoje. O engano é compreensível na medida em que, sendo predadores como eram os europeus, ninguém deveria esperar deles o respeito às instituições sagradas de um povo indígena que resolveram não compreender e haviam abordado apenas para conquistar e explorar.

INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS AFRICANAS

As estruturas políticas africanas nativas, organizadas da base para cima, giravam em torno das instituições sagradas da família, de onde ramificam para o clã, a linhagem e o grupo de descendência. Por meio das convenções de exogamia, testadas ao longo de milênios, os casamentos são contratados fora da linhagem. Isso significa que um indivíduo de determinada ascendência, ao casar, passa a pertencer a outro grupo mais distante. Assim, grupos vizinhos ligam-se em uma série de alianças com uma consciência comum de identidade cultural, para se defender quando ameaçados por um grupo estrangeiro hostil. A autoridade, tanto a temporal como a espiritual – às vezes diferenciadas –, pertence ao homem precedente na genealogia do clã.

Geralmente, as disputas ou brigas eram resolvidas de duas formas: pela força organizada, empregada meramente como agente punitivo, e não por motivo de expansão territorial; ou por um conselho de anciãos representando os grupos locais dispersados sobre uma larga região, substituindo o conflito e a contenda pelo diálogo e pela discussão. E, o que é ainda mais significativo do ponto de vista estrutural: esses sistemas de linhagem institucionalizada, por sua própria natureza, proibiam a guerra como instrumento de políticas públicas, já que ela seria um combate aos próprios parentes. Foram essas as primeiras “ameiãs” da sociedade africana a serem viciadas e desestabilizadas pelas guerras escravocratas desencadeadas pelos europeus nos séculos XVII e XVIII.

Havia ainda os reinos Asante, Oyo, Abomey e Mossi, Estados altamente organizados em que o poder político efetivo era exercido por um rei ou governante, mas definido e controlado por instituições comple-

xas como o conselho dos anciãos. Muitos desses Estados desfrutaram de vários séculos de estabilidade, controlados por dinastias com cortes aristocráticas e burocracias administrativas que os tornavam comparáveis aos Estados em outras partes do mundo, como na Europa, na Ásia e nas Américas. Havia, portanto, poucas lições de governabilidade política que a África precisava aprender.

Antes do advento do islamismo e do cristianismo, os africanos possuíam uma idéia altamente sofisticada de um Deus maior, criador, distante do homem, além de sua compreensão e controle - Olorum entre os ioruba, Onyankopon entre os asante ou Mawu entre os ewe. Para eles, Deus é dotado de alguns aspectos imanentes e outros visíveis, manifestando sua onipotência e presença mediante os objetos ou seres com os quais as pessoas têm contato diário, como a terra, as florestas e os rios de onde colhem seu sustento. O homem vive, assim, em harmonia com a natureza. É curioso que hoje surjam novos sacerdotes, fora da África, pregando *ad nauseum* a necessidade de preservar as florestas, os rios, os animais silvestres, a terra e assim por diante, como se ontem ou mesmo hoje descobrissem a existência dessas coisas. Na tradição religiosa africana, há também os ancestrais que atingiram a divindade plena ou parcial, heróis míticos que conduziram seu povo na chegada a seus atuais territórios ou fundaram suas sociedades. Ao passar para o outro mundo, esses mortais assumem uma nova identidade: ficam ligados ao Deus criador na qualidade de divindades. Os sacerdotes e anciãos da linhagem ou do clã são responsáveis pelo bem-estar dos membros de um agrupamento social.

Um elemento central da religião africana nativa é sua cosmologia, que conta a origem das migrações primordiais e explica os problemas ideológicos básicos de qualquer cultura, como a origem da morte, a natureza da sociedade e das relações entre o homem e a mulher, os vivos e os mortos. Os valores sociais se expressam na linguagem de mitos, lendas, contos, enigmas e símbolos. Assim, entre os asante, os símbolos adinkra estabelecem preceitos que orientam o comportamento das pessoas. Os contos populares, a poesia e a música, por meio da expressão oral, dão ênfase a essas injunções morais. Até mesmo os tambores falantes são utilizados para recitar poesias ou transmitir mensagens por

enormes distâncias. Frequentemente, o significado aparente das afirmações orais disfarça seu verdadeiro significado sociológico e/ou histórico, obscuro aos forasteiros, em particular aos europeus.

As celebrações religiosas e rituais, como os festivais da colheita, são não apenas ocasiões para festanças como também oportunidades de render agradecimentos coletivos ao Deus criador e às divindades aliadas por seu papel central na doação da vida. Na visão africana, a terra e todas as benesses nela contidas constituem um patrimônio coletivo, inalienável e inviolável. O cidadão individual, dentro da sociedade, tem o direito inerente a um pedaço de terra em que possa trabalhar para o sustento de sua família - enquanto ele e sua família tiverem energia para esse trabalho. Após esse período, a terra é revertida à comunidade e realocada. Mesmo em sociedades que, por falta de uma palavra mais adequada, chamamos nômades, resumidas aos criadores de gado que se deslocam de um lugar para o outro em busca de pasto em cada estação, esse conceito comunitário de posse da terra está altamente desenvolvido. Assim se explica o aparente desrespeito às fronteiras coloniais.

É exatamente esse sistema comunitário que seria minado no período colonial, com a introdução dos sistemas europeus de propriedade individual de porções de terra superiores às necessárias para o sustento. Tal situação gerou conflitos entre, por exemplo, os povos nativos do Quênia e a colônia européia: uma verdadeira guerra de libertação que foi nomeada, de forma depreciativa, como Guerra Mau-Mau. Para o africano, o meio ambiente sempre foi sagrado. Assim, os novos altos sacerdotes da ecologia, que de repente surgem nas sociedades predadoras, têm uma imagem bastante prejudicada quando pregam as virtudes da preservação da terra, das florestas, dos rios e da vida selvagem, como se tivessem acabado de desembarcar da Arca de Noé.

AGRICULTURA E CIVILIZAÇÃO NA ÁFRICA SUBSAARIANA

A agricultura constituía a base das sociedades africanas, uma vez que elas eram auto-suficientes em cereais como o sorgo. Criavam gado, cabras, ovelhas, galinhas e outras aves para prover a necessidade de

proteínas, e suplementavam essas fontes com a caça. Há registros de exportação de sal e noz-de-cola, que atravessavam o Saara em direção ao Oriente Médio e até mais longe. Artigos de couro, originários das regiões hoje conhecidas como Mali, Níger e Senegal, chegavam à Europa passando pela Espanha e tendo como intermediários os comerciantes marroquinos, cujo nome foi erroneamente emprestado a esses produtos.

Do algodão cultivado eram feitos tecidos no tear tradicional africano muito antes de ficarem famosos os estampados de Manchester e da Holanda. A indústria de cerâmica havia atingido um nível avançado e produzia utensílios para o uso doméstico. Armas e ferramentas agrícolas eram fabricadas em indústrias de ferro que se estendiam desde o litoral ocidental do continente até o oriente, alcançando a Europa. Ficou famosa a grande habilidade no artesanato em ouro e em cobre na África ocidental e central, sobretudo nas minas de cobre das atuais regiões de Katanga e Zâmbia. Foi esse o motivo inicial que atraiu a Europa à África.

À medida que se intensificava a procura desses produtos, os africanos aumentavam sua produtividade por meio da especialização profissional. Por exemplo, os sindicatos organizados no setor têxtil em Tombuctu, bem como na indústria de bronze em Benim, alcançaram alta produtividade. O fato de esses produtos serem comercializados em locais bem distantes de sua origem sugere um intercâmbio interestadual ativo. Conforme se desenvolvia o comércio, a permuta cedeu à utilização do dinheiro, ou seja, metais raros e preciosos como o ouro e o cobre passaram a ser usados como forma de câmbio.

Tombuctu, Gao, Jenné e Walata eram centros comerciais de grande reputação e importantes capitais culturais do conhecimento tecnológico, científico, literário e filosófico, bem como da criação artística e do artesanato, antes de emergirem do frio europeu os chamados grandes centros urbanos medievais. As obras artísticas africanas daquela época, como os bronzes de Benim ou as terracotas dos nok, expressam sua ligação estreita com o meio ambiente e o divino. Hoje podem ser visitadas em museus europeus, destino final da rapinagem.

A África tinha, em suma, instituições políticas bem desenvolvidas, valores religiosos e realizações intelectuais bem estabelecidos, produ-

ção agrícola e industrial e comércio comparáveis ao de outras partes do mundo naquela época. Não existe, portanto, razão alguma para pensar que a África não poderia atingir o mesmo progresso social e de desenvolvimento ostentado em outras regiões do mundo hoje. O único impedimento para que isso acontecesse foi, na verdade, a natureza destrutiva e predadora dos europeus, com quem o continente havia recentemente entrado em contato.

INVASÃO E DESPOVOAÇÃO DA ÁFRICA

Dois eventos mudariam de forma radical o rumo da história africana: primeiro, o bloqueio, pelo império islâmico, da rota terrestre que ligava a Europa às Índias orientais e ao extremo Oriente; depois, a chamada “descoberta” das Américas. A busca de uma passagem para a Índia levou a Europa a deparar, casualmente, com a África. Já em 1435, os portugueses estavam na região da Senegâmbia, comprando têxteis e índigo; em 1470, compravam escravos para exportar às cortes européias. Em 1481, chegaram à Gana atual e, mais tarde, ao Congo. Diego de Azambuja, pioneiro da bandidagem que viria em seguida, construiu no litoral de meu país, Gana, a fortaleza El Mina, um entreposto do aventureirismo português e europeu. Mais tarde, dinamarqueses, holandeses e ingleses também construiriam fortalezas na costa de Gana. Seu interesse principal era o ouro, que conseguiam com fartura em troca de rum, gim e fumo barato de qualidade duvidosa. Portugal, ainda hoje economicamente atrasado e à margem da península ibérica, não teria condições de fundar o Brasil, muito superior em tamanho, sem os recursos em ouro que extraía da África ocidental.

A chegada dos europeus às Américas desencadeou um processo em que os europeus dizimaram as populações indígenas ameríndias, deflagrando campanhas de guerra e epidemias. Em seguida, os negros africanos foram transformados em instantâneos bens de capital para exportação ao Novo Mundo. Cabe perguntar a esse respeito: o que ameríndios e africanos teriam para celebrar em 1992, quinto centenário de seu primeiro contato com os europeus?

Os holandeses se juntaram aos portugueses em 1596, seguidos de perto pelos ingleses, em uma caça insaciável ao ouro e aos escravos, destinados a substituir os ameríndios como mão-de-obra nas fazendas americanas. Os holandeses ainda surgiram mais tarde como bôeres sul-africanos. De início, interessavam-se mais pelo comércio da Índia oriental. Registraram somente uma parada no Cabo das Tormentas, para tomar água fresca e se alimentar. Mais tarde, alegaram haver encontrado uma terra não habitada, a qual ocuparam. Não se interessaram em mencionar de quem obtiveram os suprimentos para seguir viagem após o intervalo de descanso nessa terra supostamente não habitada. A Espanha contratou, no ano de 1676, o fornecimento de dez mil toneladas de escravos. Iniciou-se assim a doutrina do livre comércio, sobre o qual tanto ouviríamos falar mais tarde.

De acordo com estimativas feitas pelos próprios europeus, a Europa tinha no ano de 1560 uma população de 103 milhões e a África, cem milhões – um justo equilíbrio. Em 1850, duzentos anos depois da alegada proibição pela Inglaterra do comércio escravista, a população da África permanecia estagnada nos cem milhões, enquanto a da Europa havia pulado para 423 milhões, apesar da emigração massiva para as Américas, a Austrália e a Nova Zelândia. Muitos desses emigrantes eram prisioneiros que terminavam de cumprir suas sentenças no Novo Mundo. Tratava-se do lixo flutuante da população européia: os fugitivos das violentas guerras da inquisição na Europa, os deserdados e os marginalizados pelas Leis dos Pobres, que mais tarde surgiram como fazendeiros proprietários nas chamadas colônias.

Esses números disfarçam o milagre demográfico de uma população estagnada. Na verdade, dos trezentos milhões que faltavam do lado africano da equação, mais de cem milhões foram escravizados e transportados às Américas e ao Caribe – para não falar dos que feneceram na viagem transatlântica e foram lançados ao mar para alimentar tubarões. Muitos morriam de epidemias ou do abandono ao tempo inclemente. Outros pereciam nas guerras escravistas do continente africano, guerras decretadas pelas forças da oferta e da demanda. Outros, ainda, morriam de doenças antes desconhecidas, trazidas pelos europeus, ou da fome provocada pela interrupção das atividades produtivas e econômicas normais.

O COMÉRCIO ESCRAVISTA

Desapareciam comunidades inteiras. Os africanos obrigados a embarcar na viagem transatlântica eram examinados antes da compra para comprovar sua qualidade e saúde. Somente os jovens fortes e saudáveis, tanto homens como mulheres, tinham o preço valorizado. A mulher seria utilizada mais tarde, em grande parte, como reprodutora, para fins de formação de capital. Os jovens, na fase mais produtiva da vida, abandonavam sua própria comunidade, num êxodo forçado, contribuindo imensamente para a revolução agrária e, mais tarde, a industrial, no Novo Mundo. Esse êxodo sufocava o desenvolvimento social, político e econômico das sociedades africanas, trazendo-lhes sérias e duradouras conseqüências negativas.

A violência e a destruição perpetradas pelos europeus, com seu comércio nefasto, faziam que as comunidades africanas se confrontassem em guerras que minavam os valores essenciais das sociedades africanas. Grupos estáveis fugiam de suas cidades, deixando para trás suas atividades agrícolas e comerciais, para procurar abrigo seguro onde quer que pudessem encontrá-lo. Tornavam-se assim refugiados em seu próprio país. O comércio escravocrata desestruturava a agricultura e outras atividades econômicas produtivas, como as indústrias de ferro e cobre, que para florescer precisavam de paz e ambiente político estável.

Mais tarde, determinaria o destino que os africanos, contra a sua vontade, sacrificariam mais uma vez a vida em duas guerras mundiais para que a Europa se tornasse segura para a democracia e livre do fascismo – como se o fascismo, com seu componente racista, fosse estranho ao caráter europeu tão nitidamente revelado nas sangrentas aventuras de dominação colonialista contra os povos do mundo. Por outro lado, têm raízes no passado colonialista os conflitos sangrentos contemporâneos da Etiópia, da Somália e do Sudão, que trouxeram a fome, a desnutrição e o deslocamento de comunidades inteiras, rotuladas eufemisticamente de “grupos de refugiados” pelas principais redes de comunicação de massa. Interessante notar que o vizinho Quênia não sucumbiu a tais traumas de fome e desnutrição.

INDUSTRIALIZAÇÃO E ABOLICIONISMO

Em 1850, dizem, o comércio escravista foi abolido porque houve uma transformação na consciência mundial. Esse milagre se deveu a uma campanha montada por filantropos, grupos religiosos e outros generosos ativistas europeus, primos dos ecologistas de hoje. Alguns deles haviam participado diretamente do comércio desumanizador, contabilizando enormes lucros. Poderíamos perguntar, por exemplo, onde e como a Igreja Católica adquiriu seus enormes estoques de ouro, ativos nos quais se baseia ainda hoje seu patrimônio bancário que, apesar da perda de bilhões de dólares em transações bancárias no início da década de 1980, hoje está recomposto. Tudo isso tem origem no tráfico transatlântico, sem dúvida. Os bilhões perdidos representam apenas um troco insignificante.

Devemos enfatizar que a abolição do comércio escravista nada teve que ver com a grandeza do coração da Europa cristã, que justificava seus empreendimentos até pelos textos bíblicos. O fator mais importante para o fim do tráfico escravista foi a Revolução Industrial. O progresso técnico que a acompanhou não apenas pôs fim ao trabalho infantil nas fábricas degradantes da Inglaterra e da Europa, como também tornou o trabalho escravo pouco lucrativo, irrelevante e dispensável. As técnicas agrícolas capital-intensivas, inicialmente nos Estados Unidos e mais tarde estendidas à indústria em geral, tornaram o trabalho escravo dispendioso. Sua imagem tornou-se negativa por causa das baixas produtividade e recuperação de custos quando comparadas aos novos métodos. Já àquela época, nos Estados Unidos, os ex-escravos eram obrigados a alforriar-se dos antigos senhores para facilitar a transição ao novo sistema de produção. A alternativa mais antiga, e utilizada em massa pelos africanos escravizados, era fugir pela chamada ferrovia clandestina, cruzando a linha Mason-Dixon que separava o sul escravocrata do norte do país. No Brasil, no Caribe e na América Central e do Sul, a alternativa era fugir para construir a liberdade nos quilombos, *palenques*, *cimarrones*, *cumbes* ou *maroon societies*.

Essa mudança no modo de produção levaria a uma intervenção mais profunda da Europa no continente africano: a colonização direta. As

nações européias caíam umas sobre as outras numa disputa de vida ou morte pelas matérias-primas e os minerais de todos os tipos, abundantes na África, para alimentar suas fábricas. Essa competição feroz entre as potências coloniais, beirando o suicídio, conduziu-as, em 1884, à Conferência de Berlim, que definiria as regras da conduta e as esferas de influência, sem referência aos povos de cujas terras os europeus se apropriavam. Inglaterra, Portugal, Holanda, França, Bélgica, Alemanha e Espanha, que haviam participado, em um momento ou outro, da pilhagem da África, formalizaram sua ocupação. A lista parece a composição do atual Grupo dos Sete, excetuando o Japão e os Estados Unidos, nação que se declarava antiimperialista naquela época. O colonialismo decorreu como conseqüência lógica da doutrina mercantilista, vigente durante quatrocentos anos, que deu ensejo ao comércio escravo. Dessa vez, entretanto, o item de câmbio não era o escravo, a besta de carga, mas os minerais. A borracha, o cacau, o algodão, o azeite-de-dendê, entre outros – os chamados produtos de monocultura para exportação –, eram vendidos para alimentar os complexos europeus a um preço vil determinado nos mercados financeiros da Europa e dos Estados Unidos, sem qualquer referência aos custos amortizados pelos camponeses africanos. Em troca, a África comprava produtos industrializados da Europa a preços exorbitantes. Na linguagem refinada da ciência econômica, esse quadro é conhecido como “termos de comércio desfavoráveis”, ou seja, pesadamente contrários à África. O resultado desse processo foi a transferência líquida de capitais à Europa, acompanhada pelo desequilíbrio das divisas.

ENDIVIDAMENTO E EMPRESA COLONIAL

Assim começou o endividamento da África para com a Europa e os Estados Unidos, sobre o qual se construiu a industrialização destes, com seus chamados padrões de vida mais elevados e suas democracias. O que a Europa ocidental tinha em matéria de recursos naturais se limitava ao carvão, a alguns depósitos de ferro no Vale do Ruhr e, muito mais tarde, ao petróleo encontrado no Mar do Norte. Entretanto, suas praças

industriais produziam todo tipo de produtos finalizados, cujos componentes originavam-se em outros locais. Mais tarde, ouviríamos falar da indústria de serviços, que não produz nada e funciona como um setor parasita de sanguessugas, fazendo fortuna à custa dos outros no alémmar. O seguro figura como um caso exemplar.

A empresa colonial obrigou as várias sociedades africanas a se constituir como Estados, o que as tornou mais suscetíveis à exploração. Algumas potências européias chegaram a alegar que haviam feito tratados escritos com certos povos africanos, povos que não liam, não escreviam nem sequer falavam qualquer das línguas européias daquele momento. Na maioria dos casos, a expansão colonial deveu muito à conquista física, o que significa dizer que houve resistência contra tais instruções de fora. Entretanto, ao emergir de quatrocentos anos de guerras escravistas que sugaram ao máximo suas energias, os que resistiram não foram capazes de expelir os estrangeiros, detentores de poder de fogo infinitamente superior e nem um pouco incomodados com os eventuais “danos colaterais”.

Em alguns casos, eram utilizados subterfúgios, como exemplifica o procedimento do rei Leopoldo, da Bélgica. Este ganhou, na Conferência de Berlim, a um preço determinado por ele próprio, a propriedade de terras do Congo Belga, hoje Zaire, que consistiam em mais de dois milhões de quilômetros quadrados de floresta tropical virgem com enorme riqueza mineral. Mais tarde, essas terras foram vendidas de forma lucrativa ao governo da Bélgica. Desde a Segunda Guerra Mundial, essa propriedade fundiária tem sido objeto da inveja dos Estados Unidos.

Nem a tão proclamada auto-outorgada missão civilizadora dos europeus obteve sucesso, ocasião em que os sacerdotes católicos, na virada do século, decapitaram “hereges” nativos e desfilaram pelas comunidades com suas cabeças cortadas e empaladas *pour encourager les autres* – ou seja, para que o restante da população, intimidada, se convertesse à força ao catolicismo. O Congo Belga conseguiu o triste recorde de ser o único país a contar com o grande número de dois homens com educação superior no momento de sua independência, em 1960. Um deles era sacerdote; o outro, professor primário. Hoje, entretanto, a Bélgica, como as outras ex-potências colonialistas, emite os

urros de revolta próprios de uma democracia ocidental que abomina a violação dos direitos humanos.

A empresa colonialista – e, a reboque, a Igreja – julgava o africano não apenas condenado à perdição como a ser completamente dominado. As instituições nativas figuravam entre as primeiras baixas do processo de introduzir, com um exército inteiro para executá-los, os sistemas jurídicos europeus de propriedade da terra e tributação dos camponeses. Tratava-se de um regime de trabalho forçado. Os europeus consideravam, erroneamente, os artefatos de valor político ou ritual formas de adoração de ídolos. O conjunto de objetos de valor que simbolizavam o poder político e espiritual do reino Asante, por exemplo, foi carregado para a Inglaterra como testemunho de uma suposta idolatria primitiva. Era como roubar o trono, a coroa, a capa e a indumentária real de um chefe de Estado português ou francês, além da mitra e do bastão do papa. O que foi confiscado, na realidade, foram os emblemas sagrados da soberania dos povos.

Daomé, hoje Benim, teve menos sorte: do mar, os franceses bombardearam-no incessantemente, durante semanas, e mais tarde incendiaram-no, acreditando ser essa a única maneira de exorcizar seu demônio. Essa manobra se assemelha à Operação Tempestade no Deserto, dos Estados Unidos contra o Iraque, um século mais tarde.

Os invasores escravocratas europeus de antigamente, bem como a iniciativa colonialista dos últimos 150 anos, tiveram como colaboradores alguns africanos e os árabes mercadores de escravos. Estados como Asante e Daomé participaram intensamente do comércio e fizeram enormes fortunas, exercendo assim grande influência política nos seus dias. Foram sucedidos pelos chamados mercadores africanos, que colaboravam com a empresa colonialista explorando os camponeses africanos menos afortunados, vendendo sua mão-de-obra por salários de fome nas fazendas de café da África oriental e, sob guarda armada, nas minas de ouro e diamantes.

Assim enriqueceram e foram os primeiros a poder comprar para os filhos uma educação sofisticada na Grã-Bretanha. Essa geração iniciaria a agitação pelos direitos dos povos nativos, em particular os direitos fundiários – como em Gana, na última década do século XIX, com a

criação, na cidade de Costa do Cabo, da Sociedade para a Proteção dos Direitos dos Aborígines.

As duas guerras mundiais de que os africanos participaram, e nas quais muitos deles morreram, tiveram conseqüências não-intencionais. Uma delas é que ambas reuniram jovens africanos e europeus nas trincheiras da África do Norte, da Espanha e do sudeste da Ásia. Apesar do perigo comum, outros soldados maltratavam e discriminavam os africanos em razão de sua cor.

Mais ou menos nessa época, a causa pan-africanista promovida por W. E. B. Du Bois e George Padmore, ambos africanos da diáspora, atingia um estágio em que era possível requerer a independência total da África, no 5º Congresso Pan-Africano, realizado em Manchester, em 1945. Estavam presentes todos os nacionalistas negro-africanos, como Kwame Nkrumah, de Gana; Nnamdi Azikiwe, da Nigéria; Jomo Kenyatta, do Quênia; Julius Nyerere, da Tanzânia; e outros. Assim, o movimento pela independência africana, com os veteranos de guerra na linha de frente, avançou do envio de longas petições às autoridades coloniais para a confrontação aberta, a agitação, a desobediência civil e o boicote de empresas estrangeiras, passo que levou muitos de seus líderes à prisão.

IMPERIALISMO, NEOCOLONIALISMO E INDEPENDÊNCIA

O paternalismo da empresa colonial procurava inferir que o declínio do poder imperial na África era resultado de mudanças no clima político e intelectual do século XX na Europa. Segundo essa hipótese, princípios como autodeterminação, direito dos povos de se autogovernar, dignidade da personalidade humana e direito à igualdade de oportunidade repentinamente teriam se transformado em valores caros à mente europeia. Igualmente, o declínio da influência dos poderes colonialistas europeus, sobretudo após 1945, teria sido conseqüência do deslocamento do equilíbrio de poder, que trazia à tona as grandes potências emergentes: a União Soviética e os Estados Unidos. Essas nações, aparentemente anticolonialistas, teriam exercido enorme pressão sobre os poderes imperiais para que eles saíssem dos territórios subjugados.

Esconde-se atrás de tais sofismas ideológicos uma realidade inteiramente diferente. Os Estados Unidos, por exemplo, frustraram os ingleses e os franceses na guerra contra o Egito em torno da nacionalização do Canal de Suez, em 1956. Entretanto, o motivo de tal atitude era o interesse dos Estados Unidos em substituir a influência dos europeus, alegando que o Canal era uma via internacional. Assim fizeram com o Egito até a construção da represa de Assuan. A recente controvérsia a respeito da soberania do Canal do Panamá não deixa dúvidas quanto ao caráter imperialista das pretensões dos Estados Unidos.¹

Assim como aconteceu anteriormente com a abolição da escravidão, tida como um gesto filantrópico dos europeus, a empresa colonial começou a mostrar fissuras provocadas pela agitação decorrente das idéias emancipatórias enunciadas nos territórios coloniais. Ameaçava-se interromper a ordeira e gratuita entrega das matérias-primas e dos recursos naturais que sustentavam a planta industrial dos países metropolitanos. O emprego garantido e o alto padrão de vida desses países, sustentados pela voraz exploração das colônias, corriam perigo. Impunha-se como urgente a articulação, sem demora, de um novo esquema para assegurar a sobrevivência das potências ocidentais.

A solução seria conceder aos inquietos nativos o equivalente a uma independência nominal, pondo, ao mesmo tempo, em funcionamento arranjos que garantissem e dessem continuidade à sucção pelos países metropolitanos das veias econômicas das sociedades subjugadas. As finanças, a tecnologia e o comércio eram controlados exclusivamente pelas potências coloniais, que reafirmavam, insistentemente, as férteis ligações históricas existentes entre elas e os povos súditos. Os colaboradores nativos, em uníssono, respondiam “amém”. Foi esse esquema que Kwame Nkrumah denominou de neocolonialismo.

Os franceses, conhecidos por sua elegância em muitos assuntos, revelaram-se menos sutis nesse particular. Sob a tutela de Charles de Gaulle, puseram em ação um plano complexo de desvinculação. Estimulavam que os países aparentemente independentes da África ocidental se mantivessem associados à França após a independência, atraídos pela isca do direito de residência na França para os ex-súditos nativos. Uma série de convênios permitia a intervenção francesa em qualquer

lugar, a qualquer hora. Em 1958, a população de Guiné, sob a liderança de seu chefe de Estado Ahmed Sekou Touré, ousou recusar essa farsa e, mediante plebiscito, dizer a ela um sonoro “não”, despertando a ira do governo francês. O país foi inteiramente depenado. Até o papel de escritório e as lâmpadas elétricas foram levados, como advertência a outros países que poderiam ainda alimentar alguma pretensão nacionalista. Os outros países aceitaram os termos da independência impostos pela França e, desde então, vêm sofrendo as conseqüências. Gana, que em 1957 havia conquistado a independência da Grã-Bretanha, resgatou Guiné com um empréstimo de dez milhões de dólares, para que esta pudesse dar seus primeiros tropeços rumo à nacionalidade.

Em países onde persistia a intransigência, sobretudo aqueles com consideráveis populações de colonos europeus imigrantes como Argélia, Angola, Moçambique, Zimbábue e Namíbia, desencadearam-se sangrentas guerras de libertação, para livrar os territórios das garras dos colonos e dos exércitos metropolitanos que os apoiavam graças à duplicidade de seus governos. A França, que de sua experiência na Indochina deveria ter colhido lições auto-esclarecedoras, repetiu a mesma história na Argélia. A Grã-Bretanha moveu uma guerra implacável contra o Quênia, admitindo, finalmente, a derrota sem reconhecê-la. Mais tarde, a Inglaterra, invocando o argumento do parentesco, apoiaria o governo racista de Ian Smith, na Rodésia, e sua declaração unilateral de independência, até que os guerrilheiros da Frente Patriótica de Mugabe os forçassem a reconhecer a primazia do poder majoritário. Não por coincidência, todas as colônias de residentes brancos, sem exceção, atingiram sua duvidosa independência da mesma forma que Ian Smith: com total desatenção para os interesses e as aspirações das populações nativas. Américas, Austrália, Nova Zelândia e África do Sul estão aí incluídas.

De tudo isso, Portugal não aprendeu nem esqueceu nada. Portugal, que durante a maior parte do século XX foi uma nação das mais totalitárias, fascistas e não desenvolvidas, recusou-se a conceder ao menos uma independência nominal, como havia feito a França na África ocidental. Angola e Moçambique empreenderam sangrentas guerras de libertação contra Portugal durante quinze anos. Invocando a frase de Rousseau, podemos afirmar que, ao tentar “obrigar” esses territórios a

“ficar livres”, Portugal conseguiu libertar-se de seu próprio passado ignominioso: o salazarismo. Após a independência, Angola e Moçambique vêm sendo obrigados, há dezesseis anos, a engajar-se em guerras fratricidas, instigadas e sustentadas por “mãos invisíveis”.

Ignorando completamente a opinião pública internacional, a África do Sul recusou-se até o ano passado a libertar a Namíbia, protetorado que havia adquirido sob mandato da extinta Liga das Nações e revogado há décadas pelas Nações Unidas. A Namíbia hoje constitui o mais novo país independente da África. A África do Sul, não obstante a libertação de Nelson Mandela, viveu ainda algum tempo sob a tutela da minoria racista.

Hoje, quando Nadine Gordimer ganha o Prêmio Nobel de Literatura, o mundo civilizado, inclusive os brancos da África do Sul, desmancha-se na tentativa de reivindicá-la como sendo sua. Antes, não lhes interessava se ela vivesse ou morresse. Foi este último o destino de Ruth First, outra escritora sul-africana antiapartheid, espatifada pela explosão de uma carta-bomba cujas origens ninguém desconhece: foi um assassinato nefasto. Donald Woods, famoso jornalista sul-africano, também anti-racista, escapou por milímetros do mesmo destino. Foi esse também o fado de Eduardo Mondlane, Patrice Lumumba, Samora Machel e outros heróis pouco cantados da luta de libertação africana. Para eles, nossa homenagem tardia. É irônico que um mundo democrático civilizado considere o terrorismo repugnante e condenável quando praticado por um grupo de povos, mas encare como legítima defesa ou ato de proteção de vidas em perigo o terrorismo feito pela mão de outros países mais bem posicionados.

A herança colonial deixou para os Estados africanos problemas residuais muito sérios, dificultando seus esforços de cooperação. As fronteiras arbitrárias e irracionais desenhadas na Conferência de Berlim davam pouca relevância às considerações geográficas, étnicas e de viabilidade política. Tudo – a identificação política e econômica com os países metropolitanos e a dependência em relação àquilo que as elites conservadoras consideravam sua sobrevivência – conspirou para imobilizar os Estados africanos na obtenção de políticas internacionais independentes e livres da inibição das considerações extra-africanas. O domínio europeu justapõe, por exemplo, as culturas anglo-saxônica e francesa, so-

brepondo-as àquelas dos diferentes povos nativos. Assim dá a entender que africanos francófonos e anglófonos tenham diferentes perspectivas e valores, que em geral não correspondem à sua situação verdadeira.

Talvez ainda mais desanimadores tenham sido os problemas na construção dos novos Estados. Tendo se apropriado de territórios africanos, os colonizadores agiram apenas em função das riquezas que puderam extrair e explorar ao máximo, com custos mínimos. Em Gana, por exemplo, a infra-estrutura herdada pelo governo independente limitava-se a uma rede ferroviária antiquada e obsoleta, tecnologia caída em desuso na Inglaterra desde o início do presente século. Essa ferrovia ligava as reservas lucrativas de ouro, diamantes e madeira do interior ao porto de Takoradi e ao cais de Acra.

As estradas existentes também interceptavam algumas regiões de cultivo de cacau, de onde a produção se deslocava até a ferrovia. O restante era carregado sobre cabeças nativas até a estrada de ferro, para depois seguir sua jornada até as fábricas da Inglaterra. Essa situação perdurou durante 130 anos, desde a tomada desse território pela Inglaterra.

Os colonialistas construíram poucos hospitais – e apenas onde havia concentrações de europeus, para atender exclusivamente a essa comunidade. No caso ganense, por exemplo, existiam hospitais em Acra, Takoradi e Keta. As redes de habitação, telecomunicações, energia, água, escolas e formação técnica tinham a mesma estrutura. Apesar dos enormes lucros que transferiam para construir e sustentar a Inglaterra, quase nada deixavam para a população local. Isso explica por que a primeira geração de ganenses instruídos estudou no Reino Unido e em outros países europeus, nos Estados Unidos ou no Canadá, pois não havia um sistema viável de ensino superior no país.

Os enormes problemas sociais e econômicos de desenvolvimento deixados pela empresa colonialista ocuparam quase exclusivamente os governos africanos após a independência. A esses governos coube a gigantesca missão de construir Estados e nações praticamente do nada, com base nos princípios de justiça social e oportunidades iguais derivados dos valores comunitários que constituíram a subestrutura dessas sociedades durante milênios. Tais valores socioculturais nada têm que ver com Karl Marx ou Friedrich Engels, figuras que a África não inven-

tu. As sociedades hoje chamadas de desenvolvidas, democráticas e de livre empresa não precisaram se preocupar com tamanhos obstáculos ao seu processo de desenvolvimento, já que os recursos materiais e humanos jorravam de seus impérios em todo o mundo.

Em contraste, para enfrentar esses problemas os governos africanos foram obrigados a reinvestir toda a arrecadação proveniente de suas economias monocultoras de exportação de cacau, café, amendoim e minerais (ferro, ouro, diamantes, bauxita, manganês, urânio, cobre e outros). Quando essas divisas não eram suficientes para sustentar programas sociais e econômicos planejados para um período anual, o único recurso era o mercado financeiro internacional, cujas taxas de juros são exorbitantes. Assim começou o círculo vicioso do endividamento, da pobreza e da manipulação perversa dos processos econômicos e políticos nos países africanos, com sérias conseqüências para o bem-estar de sua população.

Quando, como produto da frustração, ocorrem crises sociais, golpes militares, guerras civis, como na Nigéria, ou outros tipos de cataclismos, nenhum dos países democráticos ocidentais se dispõe a admitir que as raízes causadoras desses problemas estão na herança colonial e nos pacotes econômicos e financeiros confiscadores que o Grupo dos Sete e o FMI insistem em “oferecer” aos países africanos.

Pelo contrário, preferem embarcar no caminho mais fácil, atribuindo a culpa de tudo aos governos totalitários e não democráticos que administram esses países. Fácil e convenientemente, esquecem de perguntar até que ponto a democracia caracterizava a empresa colonial que os administrou nos duzentos anos anteriores à independência; sob que tipo de constituição ela governava os nativos; se havia imprensa e, caso houvesse, se era livre; que direitos de assembleia existiam; de que direitos humanos desfrutavam os africanos colonizados. Ignorando as implicações das respostas a tais perguntas, exige-se dos africanos que resolvam esses problemas, executem esse milagre, no espaço de três décadas após a independência.

Cumprе lembrar que os Estados Unidos, que hoje exibem a mais nobre de todas as constituições do mundo, iniciaram sua existência na qualidade de colônia, sem carta alguma, em meados do século XVII. Vi-

veram um longo período de regime escravista durante os séculos XVIII e XIX, embora sua Constituição possuísse um preâmbulo dedicado à promoção da igualdade entre todos os homens. Até bem depois da guerra civil, que terminou em 1865, os Estados Unidos não pareciam ter um governo do povo, pelo povo e para o povo, pois apenas uma parte privilegiada da população podia exercer tais direitos. As chamadas minorias – negras, chicanas, porto-riquenhas e outras – somente começaram a construir algo semelhante a oportunidades iguais após o período Kennedy, na década de 1960, como fruto de árduas lutas pelos direitos civis.

Parece que os barulhos ensurdecedores que hoje ouvimos, divulgados de maneira sofisticada, sobre a democracia, os direitos humanos e até mesmo a preservação do meio ambiente como condições para a sobrevivência de milhões de pessoas em todo o mundo, inclusive no Brasil, constituem mais um mecanismo para perpetuar o ciclo de dependência que nossos países conheceram durante toda a história moderna. Enquanto o Ocidente pressiona os países do resto do mundo a se democratizar à velocidade da luz (o que vem acontecendo), os países do sul convocam as Nações Unidas, sobretudo o Conselho de Segurança, para se democratizar também. Enquanto o hipócrita Grupo dos Sete e as instituições financeiras internacionais a ele aliadas protestam contra os subsídios brasileiros à produção e aos preços, a Comunidade Econômica Européia se ocupa com o subsídio à sua criação de gado, a um custo anual de mais de 2.300 dólares por cabeça, de acordo com dados levantados pelo governo brasileiro.

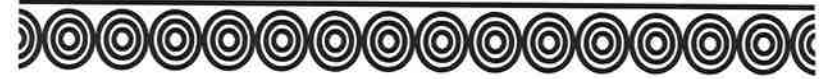
NOVA ORDEM MUNDIAL

A outorga ou não de condição de nação mais favorecida, as cotas de exportação, as sanções econômicas e financeiras seletivas, a resistência contra negociar os assuntos de dívida em benefício mútuo e a contínua desproporção do serviço da dívida em relação às divisas realizadas, enfim, o endividamento de três quartos do mundo, continuam formando a pedra fundamental sobre a qual se constroem o novo mundo da livre empresa e a Nova Ordem Mundial.

Para a África, a história pouco mudou. Cessou o comércio escravo porque se tornaram disponíveis mecanismos para uma exploração mais lucrativa: a colonização do continente. Quando esse sistema já estava moribundo, as potências imperiais concederam a independência aos países africanos, mantendo no poder seus substitutos locais a fim de entregar as matérias-primas de que dependiam as indústrias dessas potências. Talvez seja inventado agora um novo mecanismo conceitual para manter subjugados os povos ex-súditos; existe também a real ameaça do uso de violência militar contra aqueles que não cumprirem o roteiro determinado pelas potências dominadoras. Para onde vamos daqui para a frente – esse é o dilema que a África encara.

NOTAS

- 1 | O autor se refere à deposição do governo do Panamá e à sua ocupação militar pelos Estados Unidos em 1991. [Nota da tradutora.]



REFLEXÕES SOBRE O “DESCOBRIMENTO” DAS AMÉRICAS

*Gizêlda Melo do Nascimento
Elisa Larkin Nascimento*

EM 1992, com o quinto centenário da chegada de Colombo ao continente americano, o tema da “descoberta das Américas” foi discutido com intensidade no curso Sankofa. Essa discussão se aprofundava e ganhava mais atualidade com a realização, no Rio de Janeiro, da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Unced), a Cúpula da Terra ou Rio-92. O Ipeafro promoveu o Colóquio “Dunia Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente”, oficialmente agendado no contexto da Rio-92, em conjunto com a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro), do Governo do Estado.

A riqueza desses debates sobre a confluência do quinto centenário com a realização da Cúpula da Terra Rio-92 nos leva a incluir neste volume um texto refletindo alguns de seus aspectos principais. Indicamos ao leitor os textos apresentados ao Colóquio “Dunia Ossaim” por Nei Lopes, José Flávio Pessoa de Barros e Rafael Zamora Diaz, abordando aspectos ecológicos da cultura e religiosidade afro-americanas e indígenas (Nascimento, E. L., 1994).

O DESVIO DA PALAVRA

Tentar uma reflexão sobre o que representam os quinhentos anos da América é, para nós latino-americanos oriundos do processo da colonização, um exercício nada confortável, uma vez que a história com a qual convivemos não traz a nossa autoria; por conseguinte, seu tempo não é o nosso, é o tempo do Outro. E a história oficializada e propagada não dá conta de Nós, que somos meros espectadores de um processo ou espetáculo que passa ao largo de nossos interesses e inquietações. Nós e o(s) Outro(s): histórias e narrativas de experiências opostas. Enredos díspares, de difícil conciliação.

Uma reflexão sobre o emprego de certas terminologias constitui fator relevante para entender nossa contraditória condição. Revendo a conquista das Américas, observemos o termo “conquista”: fomos realmente conquistados? Se conquistar significa apenas subjugar e anular, sim, fomos conquistados. O que para o Outro foi a história da conquista, para Nós foi a história de extermínios e desenraizamentos. Estudamos sempre a história do conquistador, e não nossa real história. É significativo o termo utilizado por alguns poetas caribenhos quando se referem a essa página da história: *désastre*. “*Désastre/parle-moi du désastre/parle m'em*” [“Desastre/fale-me do desastre/fale-me dele”], dirá Léon G. Damas em *Pigments, névralgies* (1972). Desastre de vidas desviadas de seu curso natural; assalto brutal interferindo em processos sócio-históricos e culturais alheios. Ao salteador dá-se o nome de conquistador.

Outro exemplo, agora sobre os descobrimentos. Quando pensamos no termo “descobrir”, temos a impressão que antes de a primeira caravela aportar havia um grande véu a encobrir toda a extensão, como se o “novo” continente se encontrasse nos umbrais à espera da luz prodigiosa - o olhar do senhor/colonizador que mostraria a vida; como se nada existisse antes de sua chegada; como se tudo antes fosse inanimado e aguardasse o gesto inaugurador, portador da animação do mundo; como se o caos fosse anterior, e não posterior à sua passagem; como se outrora não existissem organizações de grupos humanos; como se maias, incas, astecas, tupis e guaranis só fossem reconhecíveis pelo olhar onipotente do senhor/colonizador. A unilateralidade da história

oficial foi incapaz de perceber a grandeza de outras civilizações. Com o olhar voltado para o próprio umbigo, ignorou e aniquilou histórias milenares. O que para o Outro foi a história dos descobrimentos para Nós foi a história do apagamento.

Essas estratégicas distorções terminológicas recaem numa questão fundamental: a do ponto de vista. Porque estudamos a história desde nossa tenra idade, quando começamos a desenvolver hábitos e a sedimentar valores, e porque questionar, dependendo do momento histórico, é hábito pouco cultivado, senão suspeito, e, finalmente, porque, nessa idade, torcer pelo cavaleiro branco é mais sedutor, torcemos desde cedo pela história do Outro e contra Nós mesmos. Contraditoriamente, traímos-nos. Com o ponto de vista do Outro, vazamos nossos próprios olhos. Caímos na armadilha de prestar honras a quem por séculos a fio tenta nos aniquilar física e culturalmente.

O PROTAGONISMO EXCLUÍDO

Num gesto de compreensão diante dos protestos generalizados que emergiram do continente americano quando da comemoração do quinto centenário, a Unesco resolveu substituir o conceito de “descobrimto” das Américas por outro, o de “encontro entre dois mundos”. Assim, as festividades não aparentariam celebrar uma sangrenta conquista bélica dos povos americanos, mas a confluência de culturas e povos que marcaria o desenvolvimento da realidade americana após 1492.

A idéia de “encontro entre dois mundos” reflete uma viva polêmica provocada pelo quinto centenário. É questionada a “descoberta” de povos que existiam há milênios e desenvolviam suas civilizações nas Américas. Por outro lado, denuncia-se que o elogio da conquista escamoteia o genocídio perpetrado contra esses povos e suas civilizações.

Quando falamos em “descoberta”, evocamos a imagem de algo ignorado, escondido ou velado, que passamos a conhecer ao retirar o véu que nos impedia de enxergá-lo. No caso do mundo africano antes de Colombo, o que acontece a partir de 1492 é exatamente o contrário: deflagra-se um sistemático processo de “apagamento” da história humana

dos povos e das civilizações africanas. Os povos indígenas sofreram o mesmo processo: foram invadidos, destituídos de suas terras, dizimados e escravizados como os africanos. Suas civilizações, como as africanas, foram ideologicamente reduzidas à selvageria e à barbárie; sua condição humana e a existência de sua alma foram negadas, assim como as dos africanos. Do ponto de vista desses dois mundos, o africano e o americano nativo, a idéia de “apagamento” caracteriza de forma muito mais adequada do que “descobrimento” os quinhentos anos vividos desde 1492.

Diante de tamanha violência genocida, o alegado “encontro entre dois mundos” parece, no mínimo, uma espécie de eufemismo. O mundo africano fica excluído do “encontro” histórico formador da América moderna. Quando entra em cena, aparece apenas como reserva de trabalho escravizado. Alijada da memória das Américas, a população africana foi também notoriamente discriminada em sua modernidade.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRESENÇA AFRICANA PRÉ-COLOMBIANA

Na verdade, o mundo africano faz parte fundamental do encontro em questão. Antes de 1434, a exploração européia dos oceanos à procura de rotas marítimas para o Oriente iniciou-se pelo litoral do continente africano. Há fortes indícios de que a existência de terras além do Atlântico foi indicada aos europeus pelos africanos (Sertima, 1976).

Se até 1492 os europeus ignoravam a existência das civilizações americanas, o mesmo não se aplica às africanas. A Europa emergia de um período secular de domínio mouro, em que as conquistas do conhecimento científico do mundo africano, com seu centro de irradiação no Cairo, iluminaram a idade européia das trevas e propiciaram uma renascença intelectual e artística que a história registrou para sempre. O que essa história, posteriormente, deixou de registrar foi a identidade africana dos mouros, facilmente constatada em ícones e obras da época, como o clássico *Otelo*, de Shakespeare.

Após a tradução dos textos da Pedra de Roseta, que mostrou a origem egípcia da civilização greco-romana, houve uma reviravolta acadêmica no intuito de negar também a identidade africana do Egito, fonte do desenvolvimento intelectual do mundo antigo. Nascia a nova “ciência” da egiptologia, a fim de atribuir à influência exógena de uma suposta raça branca mediterrânea, ou então àquela raça “vermelho-escura” inventada por antropólogos europeus, todo o conhecimento científico do antigo Egito, suas conquistas tecnológicas, seu sistema político e filosófico-religioso, sua expressão artístico-literária (Diop, 1955, 1959).

Tão eficaz foi esse processo de branqueamento dos povos africanos antigos que a imagem popular do Egípcio hoje corresponde à Cleópatra representada por Elizabeth Taylor ou Claudette Colbert. Já a do mouro se fixa como aquela de um árabe moderno de perfil semítico.

Após quatro séculos em que prevaleceram as teorias da supremacia branca, a consciência coletiva do Ocidente está impregnada de preconceitos que a impedem (como impedem também aos acadêmicos não especializados) de admitir a hipótese da chegada de africanos às Américas antes de Colombo, apesar dos dados históricos e testemunhos concretos que a evidenciam.

Esses dados, levantados em inúmeras pesquisas científicas feitas em áreas tão diversas como botânica, história, antropologia, lingüística, arqueologia, história da arte, filologia, mitologia, história das religiões e outras, complementam as informações levantadas por Ivan Van Sertima (1976) nos diários e biografias de Colombo.

Quando examinamos as inúmeras evidências da presença pré-colombiana de africanos soberanos (não-escravos), fica patente que o maior obstáculo à credibilidade da tese está no apagamento da memória do antigo desenvolvimento do mundo africano, aliado à imagem de escravo colada de forma indelével à pessoa afro-americana. Por outro lado, para a construção da identidade americana é fundamental o resgate da sua dimensão africana, que passa obrigatoriamente pela recuperação dessa memória.

A IDENTIDADE TRITURADA

De acordo com a visão hegemônica da história, ao partir da África prisioneiro e chegar às Américas escravizado, o africano teria deixado de ser africano, passando à condição de “negro americano”. Interessava aos escravocratas a desaffricanização do africano escravizado porque a identidade africana representava o vínculo à terra, à ancestralidade, à religião, à liberdade e, sobretudo, à soberania sobre a própria vida. Por isso mesmo, as revoltas e rebeliões de africanos nas Américas, bem como os quilombos, *cumbes*, *palenques* e *cimarrones*, assumiam formas africanas de organização política, social e econômica; inspiravam-se nas divindades e nos conceitos filosóficos das religiões africanas; utilizavam artifícios lingüísticos e sistemas africanos de ortografia e comunicação ocultas.

De acordo com essa visão hegemônica, o africano teria chegado da América apenas na condição de escravo, e nunca como ser humano soberano, criador e portador de sua própria civilização e tecnologia. Tal hipótese ignora os vários testemunhos de europeus conquistadores e seus acompanhantes, como Cabello de Balboa, Pedro Mártir, Frei Gregório Garcia e Vasco Núñez de Balboa. Estes registraram repetidamente, no início do século XVI (antes de 1520), a existência de comunidades africanas na América Central e do Sul que comerciavam e guerreavam com os indígenas americanos (Sertima, 1976).

Ainda hoje, a identidade de escravo permeia e perturba a consciência e a auto-estima de pessoas e comunidades afro-americanas. Quando o professor Manuel Zapata Olivella (1993) afirma a necessidade de nos referirmos não a escravos, mas a africanos prisioneiros e escravizados, destaca uma questão de consciência política e dignidade humana muito atual para as populações afro-americanas. Em nosso entender, nenhum povo consegue se livrar dos grilhões do preconceito e da discriminação racista sem antes se livrar da auto-imagem, de si e de sua comunidade, estampada com a marca indelével da escravidão. Para levantar a cabeça, exigir seus direitos e protagonizar uma luta coletiva, esse povo precisa primeiro sentir-se gente, soberano de sua própria vida.

Enquanto persistir a idéia de que o africano nada contribuiu para a civilização humana, nada construiu no sentido intelectual, político,

tecnológico ou econômico, sempre persistirá a dúvida: será que o negro não é mesmo inferior por natureza? Por isso, recuperar a história africana e torná-la conhecida nas comunidades afro-americanas impõe-se como requisito fundamental à recuperação da capacidade plena de nossa gente para protagonizar sua própria história, no presente e no futuro, possibilitando o desenvolvimento da luta coletiva pelos seus direitos.

CONCLUSÃO

Certamente, a noção de “descoberta” do continente americano pelos europeus está ultrapassada. O conceito de “encontro entre dois mundos” também se revela inadequado quando levamos em conta o mundo africano como um terceiro protagonista do processo histórico em questão. Esse fato contradiz a imagem fácil do africano como objeto passivo de ações exógenas, vítima da escravidão. No próximo capítulo, apresentaremos um conjunto de informações sobre esse papel protagonista do mundo africano, situando-o na sua condição de sujeito de ações de grande impacto sobre o desenrolar da história das Américas.

6



LUTAS AFRICANAS NO MUNDO E NAS AMÉRICAS

Elisa Larkin Nascimento

NA PRIMEIRA parte do presente texto, apresentamos uma visão geral da presença africana na América Central e do Sul de fala espanhola, bem como no Caribe, com referências a alguns aspectos e exemplos de sua **tradição de resistência**. A extensa história das lutas africanas no Brasil – desde o fenômeno quilombola, que atravessou todo o período escravista, até a Revolta dos Malês, o abolicionismo negro, a Revolta dos Alfaiates, a Revolta da Chibata e assim por diante – já mereceu diversos estudos específicos (Moura, 1972; Freitas, 1978; Nascimento, A., 2002c; Reis e Gomes, 1996; Reis, 2003; entre outros). Neste ensaio, assinalaremos apenas algumas referências contextuais, situando-as no panorama da tradição de luta afro-americana.

Ao menos simbolicamente, essa tradição configura nas Américas um embrião do movimento que, mais tarde, viria a se chamar pan-africanismo. Embora não haja registros de uma articulação expressa entre as comunidades que lutavam na África e nas diversas colônias da América, a existência de lutas semelhantes, bem como a reprodução de formas de organização africanas no seio dos *cumbes*, *palenques*, *cimarrones* e quilombos, remete a uma comunidade de anseio e experiência da liberdade que marca o fenômeno como uma unidade de aspirações que atravessa o mundo africano.

Na segunda parte, traçamos um panorama da luta africana contra o escravismo e a dominação colonial – compreendida na África, nos Estados Unidos, no Caribe e na América Central e do Sul – como um fenômeno que os africanos protagonizaram em escala mundial. Trata-se de um conjunto de episódios pouco conhecidos no Brasil. Entretanto, conhecê-los é essencial para fundamentar uma identidade negra livre do estigma criado e reproduzido pela imagem do embrutecido escravo submisso. Nesse panorama de luta, merece destaque o século XIX, em que os antecedentes do pan-africanismo se consolidam e se manifestam no continente africano e na diáspora.

Dedicamos uma terceira seção a algumas observações sobre o papel da cultura africana no desenvolvimento desses esforços de libertação. E, finalmente, na quarta parte visitamos o movimento pan-africanista articulado como tal, e seus antecedentes, no tradicional eixo triangular formado por África, Europa, Estados Unidos e Caribe. Lembramos fatos e movimentos precursores e preparadores do pan-africanismo, como o emigracionismo africano nos Estados Unidos, o papel da vitória nacionalista do Haiti na formação da consciência pan-africana, o anticolonialismo do século XIX na África e o movimento liderado por Marcus Garvey na América Central, no Caribe e nos Estados Unidos. Apresentamos um breve apanhado do desenvolvimento do movimento dos Congressos Pan-Africanos, com ênfase no 5º e no 6º, em função de sua importância histórica.

Cabe sublinhar aqui as limitações do presente ensaio. Não pretendemos fazer uma análise exaustiva dos fenômenos estudados nem dispomos de espaço e dados suficientes para fundamentar maiores conclusões teóricas. Consideramos que será útil, dentro dos objetivos do projeto Sankofa, uma exposição esquemática dos fatos e tendências que compõem o contexto mundial em que se insere a longa experiência de luta afro-brasileira por cidadania e direitos.

A ÁFRICA NAS AMÉRICAS: PRESENÇA DEMOGRÁFICA E RESISTÊNCIA CONSTANTE

Na maioria dos países latinos, durante os tempos coloniais e, em vários casos, até o começo do século XX, a população africana e de seus

descendentes excedia a europeia. Mesmo no Chile, onde o processo de branqueamento apagou quase todos os vestígios da presença africana, Mellafe (1959) demonstra que, entre 1540 e 1620, havia muito mais negros do que brancos. Na época da independência da Venezuela, a população africana era de 406 mil habitantes e a europeia, de duzentos mil. Em Cuba, de acordo com Nicolas Guillén, em 1840, “a população negra chegou a sobrepujar a branca, a nativa e a espanhola” (Guillén, 1966). A Colômbia também tinha maioria negra, somando 80% da população colombiana em 1901, segundo os dados de Francisco Javier Vergara y Velasco (1966). A população brasileira, durante quatro quintos de sua história, era composta de dois terços ou mais de africanos e seus descendentes; permanece como exemplo destacado pois, de acordo com muitas estimativas, ainda hoje é majoritariamente negra.¹

Ao contrário da imagem comumente difundida, segundo a qual o negro teria se adaptado bem à escravidão, o fato é que os africanos escravizados lutaram contra o jugo colonial escravista desde o início de sua presença nas Américas, conforme ilustra um incidente ocorrido na Santiago do Chile colonial e relatado pelo historiador cubano José Luciano Franco (1975, p. 415): “durante o terremoto de 1647, um negro escravo se proclamou rei da Guiné, anunciando vingança contra os brancos. Quatrocentos negros, armados de paus e armas desenterradas dentre os escombros, o seguiram. A rebelião foi sufocada e o rei enforcado”.

Fatos semelhantes, de pequenas rebeliões a guerras de libertação deflagradas por populações organizadas em quilombos, marcaram a história da presença africana nas Américas e no Caribe coloniais. Coincidiram, no tempo, com uma epopéia de resistência no continente de origem. Focalizamos essa epopéia na segunda parte deste texto. A saga da República de Palmares, liderada por Zumbi, e a dos inúmeros outros quilombos que permearam toda a extensão geográfica e histórica do Brasil colonial, imperial e republicano constituem exemplos bastante conhecidos (Moura, 1972; Freitas, 1978; Nascimento, A. 2002c; Reis e Gomes, 1996; Pinaud, 1987; entre outros).

A seguir, citamos alguns dados ilustrativos do peso demográfico da presença africana na América de fala espanhola e no Caribe, e esboçamos uma amostra do panorama de luta libertária.

No século XVI, os escravistas enviaram milhares de africanos de Santo Domingo, Porto Rico e Cuba até o México, Honduras, Guatemala, Nova Granada (Colômbia) e Venezuela, para trabalhar nas minas de ouro. Em 1548, várias revoltas de escravos em Honduras obrigaram os espanhóis a buscar reforço em outras colônias para reprimir os levantes.

O México recebeu, no período de 1519 a 1650, dois terços de todos os africanos “importados” para as terras espanholas das Américas. Gonzalo Aguirre Beltrán (1946, p. 111-2), eminente historiador mexicano, afirma que, em 1570, a população africana do México chegava a 20.569, dos quais 2.000 moravam em comunidades livres chamadas cimarrones. Já em 1553, a predominância do elemento africano insubmisso no México alarmava o vice-rei Luís de Velasco, que reclamou: “Esta terra está tão cheia de negros e mestiços, que excedem os espanhóis em quantidade grande, e todos desejam comprar sua liberdade com a vida de seus senhores” (apud Price, 1973, p. 91). A consternação do vice-rei não era sem razão. Segundo Aguirre Beltrán:

No ano de 1537, a Cidade do México viu seu primeiro massacre de escravos. Foi provocado pelo comportamento impetuoso e descuidado dos colonialistas, que mataram algumas dúzias de escravos por causa de sua atitude rebelde e com a justificativa que planejavam levantar-se em armas [...]. Em 1570, as autoridades vice-reais se encontravam em luta contra os negros rebelados da escravidão em Pachuca, Jalapa, Huatulco, Tlalixcypán, Tlacotalpán, Guanajuato, Huaspaltepec, Alvarado, Coatzacoalcos, Misantla, Zongolica, Rinconada, Huatusco, Orizaba, Río Blanco, Antón Lizardo, Medellín e Cuernavaca. (Apud Franco, 1975, p. 287)

Com efeito, o México fornece vários exemplos destacados de quilombos, lá chamados *cimarrones*. Contavam com estruturas sociais, militares, políticas e agrárias desenvolvidas de acordo com modelos africanos. Por exemplo, a comunidade dos Yanguicos organizou sua resistência militar sob o comando de um general banto (de Angola), enquanto o rei Yanga, originário da África ocidental, servia como administrador cívico.

A saga de sua luta armada contra os espanhóis, que dispunham de forças tecnologicamente superiores, ajuda a compor um quadro repleto de campanhas de resistência africana no México colonial (Davidson, 1996; Franco, 1996).

Da mesma forma que no México, a preponderância do povo negro no Caribe e na América Central causava muita preocupação às autoridades coloniais. Em 16 de março de 1542, o arcebispo Álvaro de Castro de Santo Domingo (apud Franco, 1996, p. 38-9) declarou, num relatório sobre o negro em Espanhola (ilha caribenha atualmente dividida entre Haiti e República Dominicana) preparado para o Conselho das Índias,

[...] que havia de 25 a 30 mil negros na região, comparados com menos de 1.200 colonos brancos das fazendas ou das minas; que pensava que havia de 2 mil a 3 mil escravos refugiados no Cabo de San Nicolás, nos Ciguayos, na Península do Panamá, e no Cabo de Iguey. [...] Há muito comércio entre eles, baseado nos artigos roubados das fazendas e plantações que invadem [...]. Esses objetos furtados acabam nas mãos de 200 ou 300 negras chamadas *ganadoras*, que perambulam pelas ruas dessa cidade ganhando dinheiro com o qual pagar as taxas diárias ou anuais dos seus senhores, porém guardando o que resta para elas próprias. Elas viajam em toda a ilha. [...] Essas negras se vestem tão ricamente e se ornamentam de tanto ouro que, em minha opinião, têm mais liberdade que nós.

Santo Domingo, a atual República Dominicana, já havia sofrido a primeira insurreição escrava de proporções significativas nas Américas. Em 1522, no dia seguinte ao Natal, africanos da fazenda de açúcar do governador da colônia, almirante Diego Colón, levantaram-se contra ele. A insurreição iniciou o que seria uma longa tradição de resistência negra na ilha de Santo Domingo, abrangendo os *palenques* (quilombos) armados de Baoruco e Vega, o grupo liderado por Diego de Guzmán de San Juan de la Maguana, o bando de Diego de Campo e os guerrilheiros do capitão Lemba (Franco, 1996, p. 39-41).² A respeito de Cuba, Clóvis Moura (1972, p. 122) observa:

Os *palenques* continuam, o tempo todo, como elemento de desgaste permanente das forças colonizadoras e da economia da Colônia [de Cuba]. Desde o século XVI até as vésperas do século XX, o processo violento de protesto dos negros escravos contra o estatuto que os oprimia é uma presença constante na vida social cubana. Esse movimento divergente e radical que tem como sujeito o elemento escravo rebelde se soldará às lutas políticas organizadas, lideradas por Martí, Máximo Gomes e Maceo.

Conforme relata o historiador Francisco Pérez de la Riva (1996), os *palenques* cubanos tinham uma organização social africana parecida com a dos *cimarrones* no México. Os líderes políticos, reis democraticamente eleitos, inseriam-se na tradição internacionalizada da organização civil africana. Os sistemas de defesa eram sofisticadíssimos e, muitas vezes, impenetráveis. Alguns *palenques*, se tornaram fortes e bem estabelecidos a ponto de constituírem centros urbanos importantes, existindo ainda hoje como cidades rurais relevantes. O número de *palenques* não pode ser avaliado com exatidão, mas era enorme. Em toda a ilha, sobretudo durante os séculos XVIII e XIX, essas comunidades africanas testemunharam um panorama de verdadeira e prolongada luta pan-africanista em Cuba.

Na Venezuela, que possui até hoje proporção significativa de negros, as sociedades livres de africanos rebeldes tomaram o nome de *cumbes*. No tempo dos levantes de escravos do século XVI na América Central, uma força de liderança era o *cumbe* do rei Miguel, o Africano. Este estabeleceu uma capital, organizou um exército e, até 1555, constituía uma comunidade próspera. Atacou com sucesso o povoado espanhol de Barquisimeto. Com outros *cumbes* da região, o grupo do rei Miguel participou da eleição de um líder dos quilombos reunidos. A força do rei ficou tão poderosa que obrigou os espanhóis a assinar um tratado de paz em vez de se lançar numa guerra. Essa era uma ocorrência comum em todas as Américas, onde os europeus freqüentemente utilizavam a tática de assinar tratados que depois rompiam. O tratado do grupo de Bayano constitui típico exemplo. Nele, os espanhóis concediam liberdade à comunidade e reconheciam o direito à manumissão de todos os escravos

da colônia, caso o senhor os maltratasse. Outro *cumbe* importante foi a comunidade Oyocta, destruída em 1771, depois de longa resistência. Essas lutas foram acompanhadas de formidável seqüência de insurreições de africanos escravizados, que tiveram início com os levantes de Coro, em 1532 e 1555, nas minas de Buría, seguidos pelos

levantes de Andresote em 1732, em Puerto Cabello e Capaya; pela rebelião de Miguel Luengo em 1747, nas terras de Yare; pelo levante dos distritos de Caucagua e Capaya, em 1794, motivado pela escravidão; pelo mais importante de todos, liderado por José Leonardo Chirinos nas Sierras de Coro, em 1795; pela rebelião de Maracaibo, em 1799, dirigida pelo segundo tenente das milícias negras, Francisco Javier Pirela. (Franco, 1975, p. 412)³

O Peru é outro país com importante população negra. Antigos censos mostram que, em 1640, havia quinze mil negros somente na capital, Lima, o que correspondia quase à metade de sua população. Também no Peru essa população negra viveu uma tradição de rebeliões, protestos e guerrilhas que permearam a história do país a partir de 1542 (Franco, 1975; Saco, 1938).

Na década de 1970, de acordo com Nicomedes Santa Cruz (1974), havia mais ou menos sessenta mil negros no Peru, localizados, sobretudo, na costa central e do norte: Piura, Lambayeque, La Libertad, Lima e Ica. Poeta, dramaturgo e pesquisador afro-peruano, Santa Cruz (1971, p. 114) afirma:

Se há algo por estas latitudes da América que sempre trataram de nos escamotear (à parte nossos direitos cívicos) é nossa presença histórica, decisiva em muitos casos, além de nossa enorme e positiva influência no folclore e nas artes. Uma tradicional política de silêncio, teoria absurda quando já não é mais possível calar, ou a usurpação descarada têm sido as sistemáticas respostas dadas no Peru a cada contribuição africana. E nós descendentes de escravos, à margem da cultura "oficial", recebemos o inexpressivo adjetivo "negróide" para todas as nossas manifestações.

No Equador, a província de Esmeraldas, no noroeste, constitui praticamente um Estado negro. Chota, Yunguillas, Azuay, Salinas do Norte (província de Imbabura) e Catamayo (província de Loja) também são núcleos de concentração negra. Esses núcleos situam-se nos vales da Serra Andina do Equador, onde os africanos escravizados constituíam a força da produção açucareira. Salinas do Norte, local de uma mina de sal explorada desde os tempos coloniais, abrigava uma população negra cujas condições de vida o escritor equatoriano Justino Cornejo (1973, p. 26) descreveu assim: “um grupo de negros agoniza na mais miserável situação. É este o único lugar no qual vi um ataúde comum para trasladar os mortos ao cemitério, no qual jogam os corpos, com apenas seus farrapos, na sepultura”.

Em alguns países, a exemplo de Chile, México, Argentina, Paraguai e Uruguai, as populações majoritárias afro-americanas se reduziram enormemente em virtude da política de branqueamento. Entretanto, conforme o estudioso uruguaio Carlos M. Rama (1967, p. 15):

Os afro-uruguaiois não têm tido, até a data de hoje, no plano internacional, a honra de ser considerados como merecem. [...] Todavia, pode-se afirmar que o Uruguai não seria o que é - uma comunidade latino-americana original - [...] sem a presença do grupo negróide, e que o estudo deste é de interesse continental.

No Uruguai do século XIX, uma imprensa negra atuante articulava um protesto e uma organização política ativa. Destaca-se o jornal *La Conservación*, fundado em 1872. Outras publicações, como *Nuestra Raza*, continuaram a sair durante o século XX. Organizações culturais e sociais afro-uruguaiois proliferaram, processo que culminou na formação de um partido político, o Partido Autóctone Negro. Este pugnava pela igualdade racial e social, como também por uma nova consciência política negra (Valdés, 1965, p. 203-5).

Na Argentina, outro país cuja totalidade de indivíduos de origem africana é pouco conhecida, Buenos Aires possuía, no século XIX, mais de um terço de negros em sua população (Rama, 1967, p. 15). Ali surgiram jornais negros como *La Roza Africana*, *El Democrata Negro* e *El*

Proletário (Mórner, 1967, p. 24). No 2º Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, ou Festac 77 (Lagos, Nigéria), delegados afro-argentinos demonstraram a continuação da atividade sociocultural de seu grupo. Várias obras demonstram que a cultura africana na região do rio de la Plata, na Argentina e no Uruguai, mantém-se com vitalidade nos candomblés portenhos, comunidades religiosas irmanadas às do Brasil. O Ilê Ase Osun Doyo, uma dessas entidades, organiza congressos de cultura negra desde 1988.

A independência paraguaia deve muito aos soldados africanos de seu exército, como é o caso de outros países, inclusive o Brasil, conforme assinala José Luciano Franco (1975, p. 416):

Na epopéia independentista de Argentina, Uruguai, Paraguai, Chile e Peru, os negros escravos ou livres - obscuros obreiros da liberdade - nuclearam as filas dos exércitos libertadores. Voluntária ou involuntariamente - manumissões, doações, levas - os homens de cor se engajaram nos exércitos da pátria e se portaram bem, embora a história escrita tenha deixado-os na sombra. Todos os efeitos de armas da epopéia da liberdade contam com a tradição dos *morenos*. No interior, no Paraguai, na banda Oriental, no Alto Peru e nos Andes deixaram seu rastro. Ferozes no combate; sofridos, barulhentos e alegres nos acampamentos. No Paraguai - 1811 - meteram-se como uma cunha na massa enorme de inimigos que se deixou penetrar, até os envolver.

Convém lembrar também a solidariedade e o apoio oferecidos a Bolívar pelo Haiti. Os líderes da primeira revolução das Américas pediam em troca, ao Libertador, a liberdade dos africanos escravizados nos países que obtivessem sua independência.

Outra grande concentração de africanos e seus descendentes se situa no litoral e nas ilhas pacíficas e caribenhas de Colômbia (Barranquilla, Santa Marta, Buenaventura). À Cartagena das Índias, na costa do norte, assinala Manuel Zapata Olivella, “coube o infeliz papel de ser o principal porto negreiro no continente, ao longo de três séculos e meio de escravidão. Compartilhava essa infausta preeminência com Veracruz (México)” (Olivella, 1993, p. 159).

A Colômbia tem uma longa história de revoluções africanas. Os *palenques*, espalhados de Santa Marta, no Caribe, até Popayán, na Cordilheira dos Andes, constantemente desafiavam a estrutura colonial com táticas guerrilheiras e ataques abertos em todo o território colombiano. Já em 1529, escravos africanos rebelados destruíram a colônia de Santa Marta. Em Cartagena, por volta de 1600, a crescente população dos *palenques* uniu-se sob a bandeira de um rei africano, Benkos Bioho (chamado “Domingo” pelos espanhóis). “Deram fim ao período de tranquilidade colonial em Cartagena, Tolú, Mompós e Tenerife, assaltando e roubando as plantações, fazendas de gado, terras cultivadas – até as canoas que carregavam outros negros”, registra o antropólogo Aquiles Escalante (1996, p. 77-8).

Benkos Bioho consolidou sua força guerrilheira construindo uma cidade fortificada com estacas e fundando um povoado que mais tarde se tornaria o famoso *palénque* de San Basílio. Os espanhóis mandaram várias expedições armadas contra ele, mas não tiveram êxito. Finalmente, em 1772, de acordo com documentos da época,

o mais ilustre Bispo e então governador Antonio Maria Casiani, com a aprovação do governador da província, fez um tratado com eles, que incluía uma anistia geral e a concessão da liberdade, sob a condição de que concordassem em não permitir que novos escravos fugidos morassem entre eles. Eles não se têm envolvido com outra gente, e têm sua língua distinta que ensinam a seus filhos. [...] Seu governo consiste de um líder político, um capitão militar e um prefeito. (Escalante, 1996, p. 77-8)

Até hoje, San Basílio continua existindo como uma comunidade coesa de descendentes dos formidáveis *palenques* do século XVII. Por volta de 1900, sua economia auto-suficiente se interrompeu com a partida dos jovens que foram trabalhar em outros lugares, notadamente com o comércio de bananas e na construção do Canal do Panamá. “A quebra repentina do estilo de vida dos primeiros palenqueiros foi profundamente lamentada pelos familiares daqueles que saíram. Alguns choravam, como se faz num funeral” (Escalante, 1996, p. 79; ver também Friedemann, 1979).

E tinham razão de chorar. Só duas décadas depois, em 1928, o massacre brutal dos trabalhadores de bananas em greve pelas tropas do exército colombiano convocadas a pedido da United Fruit Company arrebatou a vida de muitos filhos de San Basílio. A United Fruit Company, notória por sua exploração inescrupulosa de mão-de-obra barata nos países do Terceiro Mundo, onde cultivava frutas, inspirou a expressão “República das Bananas”, uma referência ao tráfico de influência que exercia nos governos. O episódio do massacre ficou na história como exemplo da atuação econômica, política e social das empresas norte-americanas e transnacionais na América Central e do Sul e no Caribe.

Talvez o retrato mais comovente e impressionante do quadro afro-colombiano seja o “departamento” (Estado) de Chocó, na costa ocidental e do norte, com praias caribenhas e pacíficas. Chocó constitui um verdadeiro Estado africano na Colômbia, pouco conhecido no exterior. Por sinal, é “uma região da Colômbia esquecida e segregada pelo resto do país”, como descreve o escritor chocoano Jesus Lacides Mosquera (1975).

Enquanto o povo de Chocó está destituído das mais básicas necessidades, o “departamento” é muito rico em recursos minerais, agropecuários e de pesca. Essa situação tem sido denominada “a pobreza milionária de Chocó”: o Estado se encontra impiedosamente espoliado por um sistema econômico que traga essa riqueza natural, colocando-a nas mãos das classes dominantes do interior urbano. Essa elite não faz investimentos para desenvolver Chocó, onde não há capital para investir. Chocó exporta matérias-primas para o consumo do restante do país e importa os produtos industriais e manufaturados a preços altamente inflacionados. Aliás, esse é um fenômeno bem conhecido em outros países com focos de colonialismo interno, como demonstra o nordeste brasileiro, região que também ilustra o racismo estrutural intrínseco ao processo de desenvolvimento histórico-econômico desses países (Hasenbalg, 1979). A angústia do povo negro de Chocó se revela nas comoventes palavras de um editorial da imprensa local, citado por Mosquera (1975, p. 14):

Hoje em dia, parece que ser chocoano é sinônimo de viver marginalizado, de não ter luz, água, fábricas e vias de comunicação; é o

mesmo que ser selvagem, viver em choças, não ter direito à satisfação das justas necessidades; é ser menos que homem. [...] É ser a escória de uma nação.

Comenta, ainda, Mosquera (1975, p. 17):

Talvez Chocó seja o local nacional onde melhor se observa o mecanismo por meio do qual se manifesta, e ao mesmo tempo se disfarça, o racismo colombiano para com os negros. [...] A reação formada não somente pelos de cima mas também pelos de baixo chama racista a quem afirma que aqui existe o racismo. Disso somos testemunhas: que a segregação deste povo é uma realidade; a segregação étnica está implícita na própria estrutura do sistema colombiano. A segregação racial neste país é uma realidade desconcertante para nós, e por isso deve ser dado a ela o trato que merece como contradição interna nas sociedades de nossos povos.

Recentemente, as populações negras da Colômbia, inclusive San Basílio e Chocó, têm se mobilizado politicamente, conquistando reconhecimento jurídico e de direitos. O mais destacado exemplo foi a inclusão na Constituição de 1991 do Artigo Transitório nº 55, que estabelece o prazo de dois anos para a promulgação de lei que reconheça, “de acordo com suas práticas tradicionais de produção, o direito [dessas comunidades] à propriedade coletiva sobre as áreas que haverá de demarcar a mesma lei”. A Lei nº 70, promulgada em 1993, concretizou legalmente essa conquista. O processo de organização e luta comunitária que culminou nesse dispositivo constitucional e na lei complementar está documentado nos arquivos da Organização de Bairros Populares e Comunidades Negras da Costa Pacífica Chocoana (Obapo) (*Comunidades negras*, 1995; Ulloa, 1993).

RESISTÊNCIA AFRICANA: UM PANORAMA MUNDIAL

Os *cimarrones*, *palenques* e *cumbes* das Américas constituíram a contrapartida de uma luta anticolonial e antiescravidão sem tréguas, que

atravessou a África durante todo o período de penetração européia escravista e colonial e cujo símbolo foi a figura da rainha guerreira Nzinga, soberana do povo ndongo. No território que hoje se chama Angola, ela enfrentou o poderio militar tanto dos portugueses como dos holandeses.

Nzinga revelou-se estrategista exemplar e brilhante. Antes de se tornar rainha em 1623, já havia formado uma aliança tática com os holandeses, dos quais obteve tropas na luta contra os invasores portugueses. Segundo o historiador Roy Arthur Glasgow (1978, p. 25), o comandante das tropas holandesas que lutaram sob o comando de Nzinga comentou, em 1646, que ela era esperta e prudente, tão afeita às armas que quase não usava outro tipo de exercício e tão generosamente valente que nunca feriu um português depois de uma retirada. Comandava da mesma forma todos os seus servos e soldados.

Nzinga figurou também como astuta agitadora e propagandista, com grande apelo e apoio popular. Comandava multidões e desfiles de seu povo com discursos públicos nos quais apontava africanos traidores a serviço dos portugueses, chamando-os de “soldados-escravos”. Seus apelos resultaram numa deserção em massa das fileiras portuguesas. Conforme observa Glasgow (1978, p. xi),

[...] a rainha Nzinga simbolizou a quintessência das primeiras resistências do povo mbundo. Desde 1620 até sua morte em 1663, ela figurou como a mais importante personalidade de Angola [...]; ela despertou e encorajou a primeira onda de nacionalismo conhecida na África central-ocidental, organizando a resistência nacional e internacional moni-Kongo na sua total oposição à dominação européia.

Ao mesmo tempo que a rainha Nzinga empreendia sua guerra libertadora em Angola, a República de Palmares resistia aos saqueadores portugueses e holandeses no Brasil. Palmares era uma comunidade de vários quilombos unidos, localizada na região que hoje corresponde a parte dos estados de Alagoas e Pernambuco. Essa união quilombola constituiu outro exemplo da luta pan-africanista, ficando pé contra a agressão colonial de 1596 até 1696. Desenvolveu uma estratégia militar

tão eficaz que, para derrotá-la, os europeus foram obrigados a recorrer à assinatura de um tratado de paz, que depois não cumpriram. Palmares ainda tinha em comum com as comunidades que mencionamos a organização social, agrária, política e econômica africanas. Representa, com sua militância libertária, “o maior exemplo da continuidade cultural africana no Novo Mundo” (Clarke, 1976, p. 11).

Nos séculos posteriores, as ofensivas militares de resistência à intrusão européia e contra a instituição da escravatura mercantilista continuaram em todo o continente africano. Após a morte de Nzinga, as mulheres permaneceram no papel de liderança. Algumas das mais destacadas incluem Madame Tinubu, da Nigéria; Nandi, mãe de Chaka, o grande guerreiro zulu da África do Sul; Kaiphire, do povo herero da Namíbia; e o exército feminino que apoiava o rei do Daomé, Behanzin Bowelle. Essa presença destacada de mulheres assemelha-se com a luta quilombista nas Américas, que contou com mulheres como Dandara, em Palmares; e Nanny, a guerreira lendária da Jamaica.

O Caribe figurava como outro eixo dessa resistência mundial africana. Segundo o escritor guianense Eusi Kwayana (1977, p. 5),

a tradição caribenha, considerada como um todo, é uma tradição revolucionária. É o palco onde agiram Cudgoe e Cuffee, Acabreh e Accra, Toussaint, Quamina e Damon, Adoe e Araby (todos eles líderes de revoltas de africanos escravizados). Os golpes desfechados contra o sistema europeu em 1750 ou em 1850 serviram para sacudir esse sistema, às vezes nas suas próprias estruturas fundamentais, obrigando-o a fazer concessões democráticas para garantir sua sobrevivência. Nunca mais esse sistema foi o mesmo...

Um exemplo ilustrativo dessa tradição é a Revolução Berbice de 1763, contra as atrocidades escravistas do Suriname holandês. Seu líder era Cuffee, cujo nome era uma adaptação inglesa do nome akan Kofi, da África ocidental. O renomado historiador John Henrik Clarke (1977, p. 5) observa que a Revolta Berbice, mais que uma tentativa de abolir a escravidão, tinha o germe de uma verdadeira revolução porque sua intenção era criar uma nova nação e um Estado.

Outro exemplo, anterior à Revolta Berbice, foi a Revolta dos Maroons – palavra inglesa derivada de *cimarrón* – na Jamaica, iniciada em 1655. Sob a liderança de um gênio militar africano, o capitão Cudgoe (adaptação inglesa do nome akan Kojo), essa revolta deu origem a uma série de guerrilhas que resultaram numa guerra aberta de dez anos. Os ingleses, finalmente, foram obrigados a assinar um tratado com os africanos na Jamaica, para encerrar um dos episódios mais espetaculares de resistência no Caribe. A Revolução de Fevereiro, contra os holandeses na Guiana, liderada por escravos da casa-grande e dos canaviais, foi igualmente vitoriosa. O movimento dos chamados *bush negroes*, no Suriname, iniciado em 1736, utilizou estratégia militar semelhante à das outras revoltas citadas. Tacky, escravo proveniente da África ocidental, e sua Grande Rebelião Escrava de 1760 conseguiram estabelecer uma organização revolucionária abrangendo toda a ilha, que era completamente desconhecida das autoridades coloniais e seus agentes.

O grande historiador Cyril Lionel Robert C. L. R. James, de Trinidad e Tobago, traça um panorama da revolta pan-africana (James, 1969) que mostra como os séculos XVIII e XIX constituíram um marco revolucionário na história dos povos africanos e afrodescendentes. Durante esse período, prevaleceram revoltas, guerrilhas, insurreições e guerras quilombolas nas Américas e no Caribe. A revolta de San Domingo, de 1791, culminou na independência do Haiti. No continente africano, até a década de 1880, apenas um décimo das terras estava sob controle europeu. A partir do momento em que os europeus passaram a cobiçar e controlar as terras e suas riquezas minerais, os africanos travaram constantes lutas contra o saque e a depredação colonialistas. A seguir, mencionamos apenas alguns exemplos.

Na África ocidental, o século XIX testemunhou as Guerras dos Asante, que resistiram à incursão inglesa no interior do que hoje é Gana. Houve onze guerras no decurso desse conflito, e os asante ganharam todas elas, menos a última. Conforme observa John Henrik Clarke (1977, p. 5):

Havia duas lutas libertárias na Gana pré-independente: uma liderada pelos asante no interior, e outra pelos fanti, que habitam a região costeira. Os asante eram guerreiros. Os fanti eram redatores de pe-

tições e constituições. A constituição fanti, redigida em conferências realizadas entre 1865 e 1871, é um dos mais importantes documentos produzidos na África do século XIX. Além de ser a constituição da Confederação Fanti, era uma petição aos ingleses para a futura independência de Gana.

O governo colonial inglês exilou Prempeh, o Asantehene (rei dos asante), em 1896, provocando o lançamento de uma campanha com base nas petições, levada à Europa por Casely Hayford. Ao mesmo tempo, a rainha Yaa Asantewaa liderava a resistência armada na terra natal. Combatia-se, entre outras coisas, a tentativa inglesa de confiscar o sagrado banco de ouro, símbolo supremo da soberania e da independência dos asante. Clarke (1977, p. 5) narra como Yaa Asantewaa, assistindo ao conselho do governo asante sobre a situação,

[...] viu alguns dos chefes anunciando que não haveria guerra. [Yaa Asantewaa] se levantou e disse: “se vocês, os homens de Asante, não vão adiante, nós vamos. Nós as mulheres vamos. Eu chamarei as minhas companheiras. Nós combateremos os brancos. Combateremos até que nossa última companheira caia nos campos de batalha”. Esse discurso movimentou os chefes, e imediatamente os líderes presentes na reunião prestaram o grande juramento dos asante de lutar contra os ingleses até que soltassem o Asantehene. Yaa Asantewaa liderou essa guerra. Os asante chegaram a cortar os fios telegráficos e sitiaram Kumasi.

Os ingleses ficaram sitiados por muitos meses, até que chegaram da Europa novos contingentes de soldados, carregados de poderosas armas de fogo. Quando, ao fim da guerra, Yaa Asantewaa foi capturada, devido à superior força de armas, os ingleses haviam completado quase um século de contínuas derrotas militares até tomar a chamada Costa do Ouro.

Durante o mesmo período, o restante da África também estava engajado no combate militar anticolonialista. Entre os eventos mais notáveis estão as Guerras dos Zulu, na África do Sul, e as Guerras Islâmicas ou Mahdi, no Sudão. Behanzin Hossu Bowelle (do Daomé) e Samory Touré

(da Guiné) foram dois gênios militares da África ocidental francesa. No Sudão, os guerreiros daroeses Mohammed Ahmed e Mohammed Ben Abdullah Hasse libertaram o país do domínio inglês antes de morrerem, em 1885. O país ficou livre por onze anos. O rei-guerreiro zulu Chaka encabeçou uma guerra que mobilizou toda a África austral contra a pilhagem européia. Quando morreu, em 1828, estava vencendo essa guerra, que prosseguiu sob o comando de vários reis: Moshweshwave, dos basutos; Khama, dos bamangwato; Dingame; Catswayo; Lobengula; Bambata. Este último liderou os famosos levantes de 1906.

No Brasil, o século XIX testemunhou uma longa série de revoltas, sendo a mais conhecida a Revolta dos Malês, que ocorreu em 1835, na Bahia, no contexto de uma série de levantes desde 1807 (Reis, 1986, p. 64-83; 1993, p. 40-69). A Balaiada, famosa revolta do Maranhão, dirigida por Manuel Balaio e Preto Cosme de 1838 a 1841, envolveu três mil quilombistas e contou com a colaboração de outras forças políticas. No Recife, em 1824, Emiliano Mandacaru e sua unidade militar, com escravos aliados, demonstraram na sua revolta a visão pan-africanista, implícita na seguinte declaração de solidariedade para com a vitoriosa revolução do Haiti (Moura, 1972, p. 106):

Qual eu imito Cristóvão
Esse imortal haitiano
Eia! Imitar seu povo
Ó meu povo soberano!

Em Alagoas, os quilombos lançaram um movimento revolucionário chamado Guerra dos Cabanos, que deixou uma fama legendária na região e resistiu de 1832 até 1850. Sergipe também teve suas forças de resistência negra, guerrilhas e quilombos. Isidoro, o Mártir, de Minas Gerais, liderou uma revolta de garimpeiros na região de Serro e Diamantina. O bando passou a ser respeitado e visto com simpatia nas redondezas, tornando-se uma lenda viva da região. Perseguido, Isidoro finalmente foi preso e torturado até a morte, em 1809.⁴ Esses são apenas alguns exemplos de uma enorme lista de heróis e focos da resistência quilombista no Brasil que o historiador Clóvis Moura registra

com grande riqueza de detalhe no livro *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas* (1972).

Três figuras importantes se destacam no Brasil do século XIX. Faustino do Nascimento, “O Dragão do Mar”, encabeçou uma greve excepcionalmente bem executada pelos estivadores do cais de Fortaleza, que se recusaram a trabalhar nos navios que carregavam escravos. Essa greve foi um fator decisivo na primeira abolição ocorrida no país, a do estado do Ceará, e também na abolição nacional brasileira.

Até hoje é reverenciada a figura de Luísa Mahin, da época da Revolta dos Malês, como protagonista do ativismo negro daquele período. Seu filho, Luís Gama, além de ter sido um dos mais importantes abolicionistas e oradores de seu tempo, foi o precursor da moderna consciência negra no Brasil, cantando a beleza da herança africana quase um século antes da idéia moderna de negritude (Nascimento, E. L., 1985).

Nos Estados Unidos, o século XIX testemunhou o movimento da ferrovia clandestina (*Underground Railroad*) que conduziu milhares de escravos até a liberdade. Também foi a época das rebeliões negras armadas de Nat Turner, Denmark Vesey, Gabriel Prosser e John Brown, e da formação de muitas *maroons*. Duas mulheres negras se destacaram nesse contexto: Sojourner Truth e Harriet Tubman, ambas ex-escravas que dedicaram sua existência à luta pela libertação do seu povo. A esses combates de caráter militar se juntaram os esforços dos pan-africanistas que se organizaram para lutar na arena política e de idéias, a exemplo dos escritores, historiadores e jornalistas Frederick Douglass, Martin R. Delany, Edward Wilmot Blyden, Henry McNeil Turner, entre outros.

O conjunto de combates à escravatura impôs um enorme desafio ao sistema colonial, abalando seriamente as estruturas econômicas de sua sustentação. Entretanto, os grandes teóricos da revolução proletária, como Friedrich Engels e Karl Marx, contemporâneos desses movimentos, nunca os levaram em consideração na construção de seus modelos de luta de classe. Para eles, os africanos invadidos ou escravizados não mereciam atenção como protagonistas de um movimento social de dimensão histórica. Da mesma forma, até muito recentemente a maioria dos historiadores de tendência esquerdista não deu atenção a esse fenômeno, relutando em reconhecer sua dimensão verdadeiramente revolucionária.

O PAPEL DA CULTURA

Uma área prioritária para estudo futuro é a da função da cultura africana na inspiração e realização desses episódios revolucionários. Conforme observa José Luciano Franco (1975, p. 288):

A religião vodu serviu aos escravos de Saint-Domingue (hoje, República do Haiti) tanto ou mais que o *créole* - a língua negra da época colonial - para lutar contra seus exploradores. [...] As autoridades coloniais e os senhores de escravos perseguiram os adeptos do vodu, não tanto pelo que essa crença religiosa significava em relação ao culto oficial católico, como, mais significativamente, porque a maioria de suas cerimônias secretas tinha íntima relação com a crescente atividade dos *cimarrones* e as periódicas rebeliões dos escravos.

Baseando-se em extensivas pesquisas, o historiador John Henrik Clarke sugere (1977, p. 11):

Na América Central e do Sul e no Caribe, a cultura africana, renascida em terras alheias, tornou-se a força de união e o sistema de comunicação que ajudaram a colocar em movimento algumas das mais bem-sucedidas revoltas de escravos na história do mundo.

Clarke observa um modelo de organização quilombola que se baseava na combinação da habilidade gerencial e administrativa ioruba com a liderança militar akan, de que são exemplos os casos do Quilombo de Surinam (1715-1863), das revoltas Berbice e da Guiana (1763) e da vitoriosa Revolução do Haiti em 1804. No Brasil, testemunhamos, inclusive no caso de Zumbi dos Palmares, que a matriz banta formou a base fundamental de quilombos e guerrilhas. Os afrodescendentes eram, em sua maioria, africanos de origem banta até o início do século XIX, quando cresceu o fluxo vindo da África ocidental, chamada sudanesa.

O fenômeno mais importante e proeminente, porém, era a integração e a unidade de várias culturas africanas (que se fundiram, por exemplo, na Grande Rebelião Escrava de 1760, na Jamaica). Richard Price

(1973, p. 27-9), com base na sua extensiva pesquisa sobre os quilombos nas Américas, observa:

Estudando as sociedades *cimarrones*, sempre me impressionei com a natureza primordial e completa da sua "integração funcional". [...] Essa formação notavelmente rápida de culturas e sociedades integradas [pelos diversos grupos que constituíam os] *cimarrones* foi possível, como sugeri, por causa da existência, em todo o hemisfério, de culturas bastante maduras entre os escravizados, combinadas com um compromisso intensamente difundido e compartilhado com as coisas africanas. [...] Os *maroons* realmente aproveitaram suas diversas heranças para construir suas culturas. Bem podiam olhar para a África, e o fizeram, para dela extrair princípios organizacionais aprofundados, relacionados com campos culturais tão diversos quanto o nome dos filhos, de um lado, ou os sistemas de justiça, de outro. [...] Por mais "africano" que fosse, nenhum *sistema* social, político, religioso ou estético dos *cimarrones* poderia se identificar originariamente com uma proveniência tribal específica: revelam, ao contrário, sua composição sincrética. [...] O sistema político de Palmares, por exemplo, [...] não derivou de um modelo africano particular e central, mas de vários e diversos modelos. [grifo do original.]

Esse fator de integração representa o sentido mais nítido da natureza "africana" das culturas e dos sistemas administrativos da organização quilombista afro-americana, porque a África simboliza a relação dinâmica entre as diversas matrizes existentes nela. Nessa perspectiva de integração cultural, a experiência da diáspora africana no Novo Mundo expressa intrinsecamente a essência pan-africana, como demonstra Wole Soyinka (1976, p. 54):

Ogum, por sua parte, revela-se não somente o deus da guerra, mas também o deus da revolução no contexto mais contemporâneo; e isso se dá não apenas na África como também nas Américas, para onde seu culto se espalhou. Esse fato os baluartes católicos romanos do regime de Batista em Cuba descobriram demasiadamente tarde;

deviam ter se preocupado menos com Karl Marx e mais com Ogum, divindade redescoberta da revolução.

O PAN-AFRICANISMO E SEUS ANTECEDENTES

Há uma tendência errônea de ver o pan-africanismo como uma palavra de ordem para a volta em massa dos africanos da diáspora à terra natal. Embora algumas das suas primeiras manifestações tenham se articulado dessa forma, o pan-africanismo significa a luta pela libertação dos povos africanos em todos os lugares onde se encontrem.

Como idéia política e cultural, o pan-africanismo tem uma longa história. Wole Soyinka (1976, p. 16) observa, por exemplo, que várias línguas africanas trazem o conceito do negro africano supratribal, identificando-o como *abibiman* em swahili, *enia dudu* em ioruba, *baiki mutane* em hausa, *meedidzii* em ga. Isso desmente a versão comum de que não existe uma identidade africana, de que na África existiriam apenas identidades étnicas ou tribais, intrinsecamente incapazes de sustentar a solidariedade entre os povos negros. A história das lutas de resistência africana no continente e na diáspora constitui, a nosso ver, outro exemplo da identidade africana, forjada acima das especificidades étnicas, em função de sua experiência histórica comum e em torno de um objetivo: a libertação do jugo colonial escravista no continente e na diáspora. O funcionamento dessa identidade na ação libertadora representa, para nós, a essência do pan-africanismo. Por isso, identificamos na tradição de resistência quilombista um primeiro momento de sua articulação na prática.

Nas próximas páginas, examinaremos brevemente outra dimensão do pan-africanismo: sua articulação em movimentos de natureza mais explícita, expressa no desenvolvimento de uma ação orientada pela idéia de solidariedade e unidade de objetivos entre os povos que compõem o mundo africano. Essa articulação explícita está registrada em documentos e em fatos históricos protagonizados por africanos em condições geográficas histórica e culturalmente específicas: o clássico triângulo traçado entre a África, a Europa e parte da América (os Estados Unidos e o Caribe de fala inglesa e francesa).

A caracterização geográfica desse triângulo pan-africano se fundamenta na articulação explícita do objetivo comum de luta. Os protagonistas desses movimentos eram jornalistas, escritores e oradores e expressavam suas metas e ideais nas línguas dominantes no mundo europeu: o inglês e o francês. Mas, em relação aos países “latinos” de fala espanhola e portuguesa, a ideologia do branqueamento e da “democracia racial”, acompanhada da alegação de que o sistema escravista na América hispânica e portuguesa fosse mais ameno, ajudou a escamotear a luta africana na região e a alijá-la do pan-africanismo. A própria língua também os isolava: até muito recentemente, os encontros internacionais não ofereciam serviços de tradução para o português e o espanhol. Outro fator que contribui para esse isolamento é que os afro-americanos desses países careciam de meios para viajar, estudar e integrar-se aos círculos sociopolíticos internacionais que dinamizavam o movimento. Não havia uma elite favorecida de negros, identificados como tal, capacitada para levar adiante uma atuação política internacional.

Nas próximas páginas, percorreremos alguns aspectos do movimento pan-africanista, desenhando um esboço desse fenômeno, que merece estudos mais aprofundados.

O emigracionismo afro-norte-americano

Os primeiros registros do pan-africanismo explicitamente articulado se encontram em movimentos que conclamaram pela volta dos afro-descendentes à África. Já em 1773, africanos escravizados nas então colônias inglesas dos Estados Unidos pleitearam, mediante petição, o retorno à África após sua manumissão. Ao mesmo tempo, na Europa, africanos antiescravistas como Olaudah Equiano (Gustavus Vassa) (2004) e Ottobah Cugoano (1999) discursavam e publicavam obras mais avançadas que os abolicionistas brancos liberais da época. Pleiteavam não apenas um melhor tratamento dos escravos, reivindicação dos humanitários abolicionistas, mas também exigiam a libertação e a indenização ao africano pelos danos sofridos.

Em 1787, mesmo ano em que saiu em Londres o tratado abolicionista de Ottobah Cugoano, um grupo de negros da América do Norte

conseguiu voltar à África e fundar a cidade de Freetown, que mais tarde seria a capital de Serra Leoa. Em 1795, quando os *maroons* da Jamaica lançaram nova ofensiva contra a escravidão, muitos deles, caçados pelos famosos cães cubanos treinados especialmente para esse fim, foram enviados ao Canadá e, de lá, a Serra Leoa (Geiss, 1974, p. 37).

Na diáspora, quando nasce e se desenvolve a idéia pan-africanista, tem início o triângulo histórico, traçado do Caribe e dos Estados Unidos à Europa e à África ocidental, que dominaria o cenário pan-africano por dois séculos. Entre os intelectuais oriundos do Caribe que exerciam forte atuação e influência nos Estados Unidos podemos citar Prince Hall, de Barbados, e John B. Russworm, da Jamaica, que fundaram duas das primeiras instituições autônomas negras dos Estados Unidos: o African Lodge (1775) e o *Freedom's Journal* (1827). Em 1787, em Filadélfia, os afro-norte-americanos Richard Allen e Absalom Jones fundaram a Sociedade Livre Africana, que conduziu à fundação de duas igrejas negras cujo papel foi importante no desenrolar do pan-africanismo. O bispo Alexander Walters, da Igreja Africana Episcopal Metodista Sião (Amez), escreveu um relato da Conferência Pan-Africana de 1900. O bispo Henry McNeil Turner, da Igreja Africana Metodista Episcopal, deu impulso e contribuição decisivos à fundação da Associação Pan-Africana (Walters, 1917; Redkey, 1971).

John B. Russworm veio a ser, mais tarde, um dos fundadores da Libéria, que se tornou república independente em 1847 e onde Russworm morreu em 1851. Paul Cuffee, marinheiro armador de New Bedford, Massachusetts, também ajudou a criar a Libéria. Em 1780, ele havia liderado os negros livres que protestavam contra o dever de pagar impostos quando não dispunham do direito de votar. Ganharam o caso na justiça em 1783 (Aptheker, 1971, p. 14-6). Cuffee visitou Serra Leoa em 1811; em 1815, levou um grupo de 38 negros livres que se instalaram no território que hoje compõe a Libéria. Mais tarde, fundou a Sociedade Amigável para a Emigração de Negros Livres da América, primeira organização negra independente voltada para esse fim (Clarke, 1977, p. 13).

Conforme observa o historiador Hollis R. Lynch (1967, p. 2-3):

Os oitenta e oito emigrantes negros que voluntariamente deixaram os Estados Unidos em 1818, no navio Elizabeth, entre os quais esta-

vam os primeiros povoadores da Libéria, tinham um alto senso de missão: conceberam a si mesmos como os pioneiros de uma aventura que esperavam ser capaz de transformar a situação e a fortuna dos povos africanos em todas as partes.

Alexander Crummel, educador negro que atuava na Libéria e nos Estados Unidos, foi outro líder importante desse movimento (Williams, W., 1982, p. 11). Martin R. Delany, médico e intelectual negro, era co-diretor, com o famoso abolicionista afro-norte-americano Frederick Douglass, do jornal *Estrela do Norte*. Junto com o cientista jamaicano Robert Campbell, Delany liderou uma peregrinação exploratória à África, em que realizou contatos e tratados de amizade com autoridades da sociedade tradicional ioruba (Delany e Campbell, 1969). Mais tarde, Delany colaborou com o bispo Henry McNeil Turner para fundar a Empresa Liberiana de Êxodo. Cunhou o conceito de nação negra nos Estados Unidos e é conhecido hoje como o pai do nacionalismo afro-americano (Delany, 1968; Ullman, 1971; Sterling, 1971).

“O objetivo da Libéria era o resgate da África e a emancipação e elevação da raça africana”, conforme relata um dos mais destacados pan-africanistas do século XIX, Edward Wilmot Blyden (Lynch, H., 1967, p. 18). Educador e estadista liberiano, Blyden foi um dos mais importantes expoentes da necessidade de unidade dos povos da África com sua diáspora.

As obras desses ativistas demonstram que eles não propunham a volta à África num vácuo analítico ou político. Baseados em uma análise profunda e em uma aguda compreensão da dominação racista do povo de origem africana na diáspora, concluíram que não seria possível resgatar sua liberdade apenas com apelos emotivos à consciência ética do dominador. Combateram, então, a destruição da auto-estima e do autoconhecimento histórico do negro, que tanto minavam seu potencial à resistência. Conseguiram construir um início de ação emancipatória, simbolizada na fundação da *Universidade da Libéria*, em 1881. Ao tomar posse como primeiro presidente dessa instituição, Blyden observou uma dimensão fundamental da dominação eurocentrista que até hoje é problemática:

Em todos os países de fala inglesa, a mente da criança negra inteligente se revolta contra as descrições do negro encontradas nos textos primários das escolas – geografias, viagens e histórias. [...] Tendo abraçado, ou ao menos assentido, essas falsidades sobre si mesma, ela conclui que sua única esperança de se elevar na escala da humanidade respeitável é esforçar-se na direção de tudo aquilo que é distinto de si e mais estranho às suas preferências peculiares. (Lynch, H., 1967, p. 66)

Blyden e seus colegas preocupavam-se com a definição de uma proposta de organização socioeconômica mais justa para as sociedades fundadas com base na emigração dos afrodescendentes. Contrastando esse projeto à herança da civilização ocidental, propugnavam por um sistema africanista socialista, cooperativo e igualitário. Nas palavras de Blyden (Lynch, H., 1967, p. 67), tratava-se de “um ideal para o qual a Europa estava desesperadamente se voltando como resposta aos males engendrados pelo individualismo e pela competição inescrupulosa”.

O papel do Haiti e o paralelo sul-americano

O processo de independência do Haiti constituiu um fator fundamental no desenvolvimento do pan-africanismo. Jean-Jacques Dessalines, primeiro governador-geral da nova nação, emitiu, em 1804, um apelo para que os negros da diáspora ajudassem a construir o país. Num movimento recíproco, o guerrilheiro afro-norte-americano Denmark Vesey procurou a ajuda e o apoio do Haiti para sua famigerada “conspiração de escravos”, de 1822. Essa revolta envolveu mais de quarenta mil pessoas. Nas palavras de John Henrik Clarke (1977, p. 18), o Haiti “tornou-se uma inspiração e um refúgio espiritual e político para grande número de negros norte-americanos que procuravam um lugar onde pudessem sentir-se de novo inteiros, numa nação negra que lutara e ganhara a batalha contra a escravidão”.

Outra dimensão fundamental do pan-africanismo nessa época decorre do paralelo sul-americano ao movimento de emigração na América do Norte. Com considerável frequência, africanos escravizados e

emancipados no Brasil e em Cuba resolviam voltar à África, formando comunidades de “retornados” na Nigéria, em Togo e Gana que ainda hoje mantêm caráter especial (Verger, 1962, 1966, 1968; Turner, 1975).

Destaca-se no contexto de emigrações das Américas à África a história de Joseph Cinque, rei dos Mendi, da região de Serra Leoa, que em 1839 foi vendido como escravo e levado com parte de seu povo para Cuba. Os africanos revoltaram-se, tomaram o navio e ordenaram que este voltasse ao continente africano. Os espanhóis navegaram para o norte e os africanos desembarcaram na cidade de New Haven, no norte dos Estados Unidos. A Espanha, então, exigiu dos Estados Unidos a devolução dos escravos. O caso foi parar nos tribunais. Joseph Cinque, com sua grande habilidade política e seu gênio discursivo, liderou a autodefesa jurídica coletiva dos africanos e, superando em estratégia os espanhóis, venceu a batalha jurídica. Quando se dirigiu ao tribunal, falando sua língua nativa, seu discurso foi tão hábil e brilhante a ponto de ganhar para os africanos inúmeros aliados. Assim, o grupo foi libertado. Após a vitória, Joseph Cinque e seu grupo ficaram nos Estados Unidos para estudar. Depois de ganhar um conhecimento científico que seria útil à África, retornaram, por fim, ao continente de origem (Clarke, 1977, p. 21).

Esse fato tem paralelo em milhares de casos de africanos cativos que os ingleses “libertavam” em alto-mar, após a proibição do tráfico escravo, e enviavam a Serra Leoa, de onde geralmente voltavam à terra original. Samuel Johnson, o famoso historiador do povo ioruba, e seu irmão Obadaiah, bem como Samuel Crowther, bispo e educador nigeriano do século XIX, são exemplos ilustres desses serra-leoneses na história nigeriana.

Movimentos anticolonialistas na África

O viés pan-africanista compôs um elemento central dos movimentos anticolonialistas no continente africano a partir do século XIX. O jornal independentista ganense *The Gold Coast Times* (1874) tinha alcance temático intercontinental, com leitores na África, no Caribe, nos Estados Unidos e em partes da Europa. Escrevendo em outro jornal ganense, *The Gold Coast Nation*, em 18 de abril de 1912, Attoh Ahyma, conhece-

dor da diáspora, diz que a luta nacionalista africana procurava “a simpatia prática e a cooperação cordial de todos os africanos encontrados em qualquer parte do mundo. [...] Acolhemos tudo e todos, em nome de uma ascendência comum, uma pátria comum e o deus comum de nossa raça” (Geiss, 1974, p. 206).

Casely Hayford, que se destacou na luta pela libertação da Costa de Ouro, futura República de Gana, escreveu em 1912:

Quando os aborígenes da Costa do Ouro e de outras partes da África ocidental tiverem juntado suas forças às dos nossos irmãos na América para chegar a uma meta, um propósito e uma inspiração nacional, será mesmo possível que nossos irmãos tragam, metaforicamente, um grande prêmio para sua nação e seu povo. (*Apud* Geiss, 1974, p. 219)

Na África do Sul, como influência direta do movimento político pan-africanista, o Congresso Nacional Africano incorporou esse ideal em seu programa (Geiss, 1974, p. 209). John Chilembwe, mártir do nacionalismo militante em Niassalândia, liderou a rebelião de 1915 com um lema que lembrava o movimento de Marcus Garvey: “África para os africanos!” O nacionalista sul-africano Isaka Seme, num discurso proferido na Universidade de Colúmbia em 1906, profetizou: “O gigante está acordando! Dos quatro cantos da terra, os filhos da África estão marchando em direção à porta dourada do futuro, carregando consigo o registro de proezas de valor realizadas” (Geiss, 1974, p. 119).

O movimento popular de Marcus Garvey

Um dos mais importantes líderes do pan-africanismo foi o jamaicano Marcus Garvey, fundador da Associação Universal para o Avanço Negro (Unia), o maior movimento africano da história internacional. A Unia contou em suas fileiras com milhares de pessoas: só nos Estados Unidos tinha 35 mil membros. Cuba tinha 52 filiais em 1926; a África do Sul e Honduras tinham oito cada uma; Panamá e Costa Rica tinham 47 e 23 organizações filiadas, respectivamente. Havia sucursais da Unia em

Barbados, Equador, Nigéria, Porto Rico, Austrália, Nicarágua, México, Serra Leoa, Inglaterra e Venezuela, entre outros países. Quando Marcus Garvey foi preso pelo FBI, 150 mil pessoas de várias nacionalidades desfilaram no Harlem, bairro negro de Nova York, para exigir sua liberdade. Outros atos públicos e desfiles da Unia levaram às ruas multidões de dez mil a 25 mil pessoas durante toda a década de 1920.

O movimento de Garvey exerceu influência inequívoca na África. Na Primeira Convenção dos Povos Africanos do Mundo, realizada em Nova York em 1920, 25 mil delegados de todos os cantos do mundo africano lançaram uma Declaração de Direitos, na qual condenavam o colonialismo e afirmavam “o direito inerente do negro de controlar a África”. Entre outras medidas, a Unia adotou o verde, o preto e o vermelho como as cores simbólicas da emancipação dos povos afrodescendentes; reivindicou o fim do linchamento e da discriminação racial nos países da diáspora; pleiteou o ensino da história africana nas escolas públicas.



FIGURA 6.1

Marcus Garvey. Fonte: Garvey, 1963.

Garvey não advogava a volta pura e simples à África:

“Não pregamos nenhuma doutrina pedindo a todos os negros que saiam daqui para ir à África. A maioria de nossa gente pode ficar aqui, mas devemos mandar nossos cientistas, mecânicos e artesãos, para que lá construam estradas de ferro, edifiquem as grandes instituições educacionais e outras instituições necessárias. (Apud Essien-Udom, 1964, p. 385)

O objetivo de Garvey se resumia no lema “A África para os africanos, no próprio Continente e no exterior”, o que significava a construção de uma

África unida, livre da hegemonia europeia, bem erigida como baluarte de força e apoio para os negros em todo o mundo. Para Garvey, o alvo era a conquista de conhecimento técnico, infra-estrutura e tecnologia para a África.

Há uma tendência de rotular o movimento da Unia como uma forma de racismo às avessas. Entretanto, Garvey (1969, p. 46) afirmava:

A Unia representa os direitos humanos, não só para o negro, mas para todas as raças. A Unia acredita nos direitos não só do negro, mas do branco, do amarelo e do mestiço. A Unia acredita que o branco, o amarelo e o mestiço têm o direito de ser considerados tanto quanto o homem negro da África. [...] Não pedimos nada mais do que os direitos de 400 milhões de negros. Estamos trabalhando para a liberdade política do continente africano.

O movimento dos congressos pan-africanos (1900-1927)

Como movimento formal, político, o pan-africanismo inicia-se em 1900 com a Conferência Pan-Africana, realizada em Londres e organizada por Sylvester Williams, advogado de Trinidad. Ao longo de meio século, seguiram-se outros quatro congressos pan-africanos, organizados pelo sociólogo e escritor afro-norte-americano William Edward Burghardt Du Bois. A palavra “pan-africanismo” refletiu uma tendência da época, caracterizada pelo surto de vários movimentos nacionalistas internacionalizados, como o pan-arabismo, o pan-eslavismo e o pan-americanismo. Era o auge do colonialismo europeu, e as identidades se articulavam em oposição à hegemonia mundial imposta pelo poderio militar, econômico e cultural do Ocidente.

Foi na primeira Conferência Pan-Africana, organizada por Sylvester Williams, que Du Bois (1986, p. 372; 1999, p. 64) lançou sua “Comunicação às Nações do Mundo”, que abre com a famosa e profética frase “O problema do século XX é o problema da linha de cor”. Mas o discurso de Du Bois, da mesma forma que as resoluções da Conferência, nada tinham de radical em tom ou conteúdo. Ambos apelavam à consciência humana da civilização ocidental mediante mensagens dirigidas à rei-

nha da Inglaterra, no sentido de corrigir certos males provocados pelo colonialismo, “assim concretizando o propósito de uma verdadeira civilização entre os súditos de Sua Majestade ” (Du Bois, 1986, p. 372; 1999, p. 64). A Conferência propugnava por uma evolução gradual da administração dos territórios africanos na direção de um “autogoverno responsável”, mas não desafiava a instituição do colonialismo em si.

A petição da Conferência carecia de qualquer referência às colônias portuguesas na África. É verdade que tal assunto fugia à jurisdição da rainha, mas Du Bois havia feito apelos eloqüentes também a Estados Unidos, França e Alemanha. Não mencionou, porém, Espanha e Portugal, tampouco parece que tenha falado da América do Sul, embora mais tarde tivesse mostrado consciência aguda da longa história de luta libertária dos negros escravizados nessa região (Du Bois, 1972, p. 53-4, 60-3, 195). Seis meses após ter recebido o memorial, a rainha mandou assegurar aos membros da Conferência Pan-Africana que, “ao determinar a direção segundo a qual a administração dos territórios conquistados será conduzida, o Governo de Sua Majestade não passará por alto dos interesses e do bem-estar das raças nativas” (Walters, 1917, p. 257).

No Primeiro Congresso Pan-Africano, Du Bois deu início ao projeto de apresentar aos aliados vitoriosos da Primeira Guerra européia, em Versalhes, uma Carta de Direitos Humanos para o Africano. A idéia era chamar a atenção, no cenário internacional, para a situação dos povos africanos. O objetivo era expor os abusos sofridos pelas tropas negras dos exércitos aliados durante a guerra e a onda de violência racista desencadeada contra os negros norte-americanos quando voltaram à sua nação após lutar e morrer em nome da pátria norte-americana que os convocou às trincheiras. Na época, criava-se a Liga das Nações, organização precursora da atual Organização das Nações Unidas (ONU), para ajustar o equilíbrio de poder entre os países europeus no bojo dessa guerra.

O Primeiro Congresso Pan-Africano inaugurou-se a 19 de fevereiro de 1919, com 57 delegados. Predominavam entre os participantes os africanos e os oriundos do Caribe francês, com a presença de delegados de cada uma das colônias portuguesas da África e um representante de Santo Domingo (Geiss, 1974, p. 238). Consistente com o propósito original, o documento básico consistia em uma petição à Liga das Nações,

pleiteando a supervisão internacional das antigas colônias alemãs de Togolândia, Camarões, África sul-ocidental (Namíbia) e Tanganica (Tanzânia). As terras seriam “confiadas aos habitantes, aos cuidados da Liga, na qualidade de futuras nações autogovernadas” (Padmore, 1972, p. 101).

A Liga das Nações criou, efetivamente, o sistema de protetorados, em que esses territórios africanos seriam administrados por países detentores de mandatos outorgados por ela. A justificativa era de que, durante o período do mandato, os países administradores preparariam os povos desses territórios para se autogovernar. O sistema, evidentemente, destinava-se a ser manipulado em favor dos interesses coloniais. A África do Sul, por exemplo, violou seu mandato na Namíbia e colonizou o país até que este ganhou sua independência em 1990, após décadas de luta da South West Africa People’s Organization (Swapo), com o advento do fim do regime apartheide.

O Congresso Pan-Africano previu esse desvio de intenções. Reivindicou um código internacional para a proteção dos nativos da África e um *bureau* executivo para implementá-lo. Exigiu também a alfabetização dos nativos, a abolição da escravidão e do castigo corporal e a atenção dos colonizadores às “crescentes necessidades dos nativos” ao conduzir sua política de investimento de capital.



FIGURA 6.2

W. E. B. Du Bois. Fonte: Du Bois, 1986, capa.

Em 1921, o 2º Congresso Pan-Africano realizou três sessões, em Londres, Bruxelas e Paris. A África esteve relativamente mais presente, somando os delegados africanos um terço dos participantes. José de Magalhães representava a Liga Africana, organização dos nativos das colônias portuguesas fundada em março de 1921. Apenas sete delegados caribenhos

se apresentaram; os Estados Unidos compareceram com 41 delegados (Geiss, 1974, p. 245-6).

A Declaração ao Mundo promulgada pelo Congresso proclamava que “a raça negra, através de sua intelligentsia”, reivindicava substancialmente os mesmos itens contidos na Petição à Liga das Nações. A sessão de Paris pleiteou um representante negro adicional na Comissão dos mandatos. Reiterava os apelos ao “altruísmo, à sabedoria e à benevolência do mundo civilizado” para desenvolver as instituições nativas e progredir gradualmente até o autogoverno da África.

A resposta do “mundo civilizado” foi um brutal bombardeio e a chacina de milhares de “hotentotes” – povo da etnia twa, da então África sul-ocidental (Namíbia) – pelo general Jan Smuts, um dos fundadores da Liga das Nações e o principal arquiteto do sistema de mandatos. Esse assassino era exibido pela imprensa britânica como um dos maiores estadistas liberais e democratas do mundo. Depois do massacre, mulheres e crianças foram forçadas pelos ingleses a comer a carne de seus maridos, pais e irmãos imolados (Padmore, 1972, p. 109).

Do 2º Congresso Pan-Africano emergiu uma organização chamada Associação Internacional Pan-Africanista, cujos documentos só existem em português devido à atuação de José de Magalhães, da Liga Africana, uma federação de associações das cinco “províncias” da África portuguesa, com sede em Lisboa. Magalhães redigiu a constituição da nova associação. Seu objetivo era melhorar a vida do negro em todo o mundo por meio de sua organização e cooperação econômica, política e intelectual. A entidade, no entanto, era fraca, carecia de fundos e não conseguiu superar as dificuldades.

O 3º Congresso Pan-Africano, projetado originalmente para ser realizado em Lisboa em maio de 1923, foi cancelado por causa dos problemas institucionais da associação e ressuscitado tardiamente pelos esforços titânicos de Du Bois. Realizou-se em Londres e Lisboa, em novembro de 1923.

Em Londres, o delegado angolano Kamba Simango esboçou os horrores do colonialismo português, focando, entre outros aspectos, o sistema de “trabalho contratado”, uma forma de escravidão reconhecida como tal até por muitos observadores europeus da época. Interessante

observar que os anti-racistas oficiais brasileiros justificaram até o último instante o colonialismo português na África, com afirmações como a de José Sette Câmara (1974, p. 14):

É diferente o colonialismo em Portugal. A ausência de discriminação racial, a facilidade de miscigenação e a disposição do colono português de permanecer, crescer e prosperar em sua nova terra existem nas colônias portuguesas como existiram no Brasil. Os próprios africanos reconhecem todas essas peculiaridades positivas da colonização portuguesa.

O 4º Congresso Pan-Africano teve lugar em Nova York em 1927, com 208 delegados. Dessa vez, a África teve escassa representação, com delegados da Nigéria, Libéria, Serra Leoa e Costa do Ouro. Predominaram os delegados do Caribe de fala inglesa e francesa e os dos Estados Unidos. O papel da mulher nesse Congresso diferenciou-o dos anteriores; essa participação foi organizada por um grupo feminino afro-americano dos Estados Unidos, o Círculo de Paz e Relações Exteriores (Du Bois, 1927). As resoluções repetiram, de modo geral, as dos eventos anteriores.

Túnis foi escolhida como sede do próximo Congresso, mas as autoridades francesas imediatamente avisaram a Du Bois que um 5º Congresso Pan-Africano podia ter lugar em Marselha ou em qualquer cidade francesa, mas não na África (Padmore, 1972, p. 121). Os preparativos desse Congresso foram imobilizados pela depressão mundial, cujos efeitos na comunidade negra foram acentuados.

A realização do 5º Congresso Pan-Africano na cidade inglesa de Manchester foi, em grande parte, resultado dos esforços enérgicos de George Padmore, C. L. R. James e um jovem africano da então Costa do Ouro chamado Kwame Nkrumah. Com o apoio de Du Bois, vindo dos Estados Unidos, eles organizaram o 5º Congresso, que aconteceria em 1945. O evento reuniria jornalistas, operários e nacionalistas africanos de todo o mundo e seria realizado na mesma época que a Conferência da Federação Mundial de Sindicatos de Trabalho, em Londres e Paris. Boa parte dos participantes já estaria na Europa, o que facilitaria seu

deslocamento para a reunião pan-africanista. Esse fato reflete a tendência sindicalista do movimento, e a liderança de George Padmore e de C. L. R. James imprimia-lhe uma postura explicitamente socialista.



FIGURA 6.3

Kwame Nkrumah. Fonte: Nkrumah, 1971, capa.

Nas décadas anteriores, haviam surgido vários movimentos e entidades africanos internacionais, que abriram o caminho para a retomada das forças pan-africanas. Um dos mais destacados, o Congresso Nacional da África Ocidental Inglesa, tinha como líder o advogado Joseph Casely Hayford, árduo defensor da independência de Gana dentro de uma união regional dos países da África ocidental. Essa organização contava com a participação de uma gama variada de proeminentes líderes africanos nacionalistas, incluindo os nigerianos Nnamdi Azikiwe e Herbert Macaulay, bem como o advogado e político ganense Joseph Kwame Kyeretwi Boakye Danquah - conhecido como J. B. Danquah - e o rei tradicional ganense Nana Ofori Attah I.

J. Casely Hayford também chegou a presidir outra organização importante na luta contra o colonialismo: a Sociedade para a Proteção dos Direitos dos Aborígenes, fundada por John Mensah Sarbah, jurista e autor da Constituição Nacional Fante de 1906.

A Associação de Estudantes da África Ocidental (Wasu) surgiu em Londres, em 1925, fundada por um grupo de 21 estudantes africanos. Os principais líderes eram Lapido Solanke, um aluno de direito nigeriano (ioruba); e o médico Herbert Bankole Bright, de Serra Leoa. J. B. Danquah foi o primeiro presidente da Wasu, que passou a publicar sua revista em 1928 e foi, durante vários anos, um centro de referência

social, política e cultural para o pensamento e as atividades africanas. Abrigando e reunindo intelectuais africanos que discutiam temas pertinentes à África e seu anseio pelo fim do colonialismo, a associação contou com a participação ou apoio de lideranças importantes, como o grande pan-africanista Marcus Garvey, fundador da Unia, e o jovem Kwame Nkrumah, que viria a ser o primeiro presidente da República de Gana.

Também em Londres, Harold Moody tomara a iniciativa de fundar, em 1931, a Liga dos Povos de Cor, organização de perspectiva política mais conservadora. No início da década de 1930, um grupo de nigerianos proeminentes formou, ainda em Londres, uma associação que se consolidou sob o nome de Internacional Amigos Africanos da Abissínia e depois se tornou o Bureau Africano de Serviço Internacional. Dois dos mais importantes pensadores do pan-africanismo, C. L. R. James e George Padmore, atuavam nessas organizações ao lado de lideranças estabelecidas como J. B. Danquah e Amy Ashwood Garvey (primeira esposa de Marcus Garvey) e de outras mais novas como Isaac Wallace-Johnson (fundador da Liga da Juventude da África Ocidental) e Jomo Kenyatta (fundador da Associação Kikuya Central, movimento que mais tarde conduziria a guerrilha e a Guerra Mau-Mau no Quênia).

Foi grande o impacto da invasão da Etiópia (Abissínia) pelas tropas de Mussolini, em 1936, sobre a mobilização da consciência pan-africana daquela década. A Abissínia era um símbolo da história soberana dos povos africanos, pois foi o único país que efetivamente derrotou uma potência colonizadora, a Itália, na primeira guerra ítalo-etíope de 1885-96. Por ordem explícita de Mussolini, as tropas italianas cometiam atrocidades, desafiando o direito internacional, violando a Convenção de Genebra ao mesmo tempo que demonstravam a ineficácia da Liga das Nações. O episódio despertou o ativismo internacional africano do aparente hiato que sofria depois do 4º Congresso Pan-Africano e da atrofia da Unia no final da década de 1920.

Essa nova onda de agitação anticolonialista não se restringia a Londres, nem mesmo à Europa. Nos Estados Unidos, em 1940, foi fundada a Associação de Estudantes Africanos, da qual Kwame Nkrumah seria presidente. Na França, além da crescente repercussão do movimento

poético da Négritude, liderado por Aimé Césaire, Léon Damas e Leopold Sédar Senghor, havia a Liga Universal para a Defesa da Raça Negra, fundada em 1924. Provavelmente essa Liga era uma entidade garveyista. A União Intercolonial, fundada em 1924, reunia lideranças de quase todo o mundo colonizado, entre elas o vietnamita Ho Chi Minh; os argelinos Messali Hadj e Hejali Abdelkader; os africanos Emile Fauré, Timeko Garan Kouauté e Lamine Senghór.

Figura destacada na formação histórica dessa etapa da luta foi Jean Price-Mars, do Haiti, militante da Union Patriotique, que se opunha à ocupação norte-americana da ilha. Ele mobilizou multidões de haitianos, reabilitando os aspectos culturais da herança africana, sobretudo a religião vodu, como fonte de inspiração e força política. Price-Mars forjou uma aliança das forças anticoloniais urbanas com as populações camponesas, promovendo a consciência da história africana e engendrando uma formidável resistência nacionalista haitiana de tom pan-africanista.

Precursor e mestre, Price-Mars muito contribuiu para a formação do importante movimento poético da Négritude. Este, por sua vez, efetivou uma contribuição vital e indispensável para a formação de uma consciência negra internacional, ou pan-africanista, oferecendo na figura de seus maiores expoentes – Aimé Césaire, Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor – líderes e intelectuais africanos de incomparável estatura.

As organizações pan-africanistas de Londres juntaram-se, em 1944, a Wasu, a Associação Negra de Manchester, a Liga da Juventude Africana de Serra Leoa, de Isaac Wallace-Johnson e o Centro Negro de Beneficência, entre outras entidades. Juntos criaram a Federação Pan-Africana. Essa frente ampla de organizações negras independentes publicou a revista *Opinião Africana Internacional* e outros periódicos. Tinha ligações substanciais com os grupos de estudantes e ativistas pan-africanistas em Paris e nas colônias francesas da África e do Caribe, bem como nos Estados Unidos. Foi essa federação que realizou o trabalho preparatório do 5º Congresso Pan-Africano, formando para isso um comitê que incluía, além de George Padmore, Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta e C. L. R. James, outras lideranças como Peter Abrahams, da África do Sul; Peter Milliard, da Guiana; e T. Ras Makonnen, da Jamaica.

Devido à composição de suas delegações, o Congresso de Manchester teve um tom radicalmente diferente dos anteriores. Representantes da Unia, procedentes da Jamaica, formavam um grupo menos intelectualizado e elitista; a articulação com os sindicatos africanos implicava a predominância de representantes operários. Com esse aspecto popular sem precedentes, o 5º Congresso significou uma nova fase de militância no movimento pan-africano, que deixava de ser o monopólio de uma elite mais restrita.

A tensão entre jovens radicais e socialistas, como Padmore, Nkrumah, James, Kenyatta e Makonnen, e os mestres mais prudentes e conciliadores, como Du Bois, Danquah e Moody, deu ao documento que emergiu desse Congresso, um “Desafio aos poderes coloniais”, um tom ao mesmo tempo moderado e afirmativo, como transmite o trecho a seguir (*apud* Padmore, 1972, p. 407):

Os delegados do Quinto Congresso Pan-Africano acreditam na paz. [...] Mas se o mundo ocidental está resolvido a dominar a humanidade pela força, então os africanos talvez terão de apelar para a força, como último recurso na tentativa de atingir a Liberdade, mesmo se a força superior os destruir, a eles e ao mundo.

Por outro lado, Kwame Nkrumah redigiu uma “Declaração aos operários, agricultores e intelectuais coloniais”, na qual enfatizou a necessidade de organização política rumo à independência, recomendando greves, boicotes e outras táticas não-violentas, quando possível, ou o uso da violência, quando necessário (Padmore, 1972, p. 141). No 5º Congresso, foi fundado o Secretariado Nacional da África Ocidental, chefiado por Kwame Nkrumah, que propugnava por uma África ocidental unida, socialista e independente.

Em 1947, Nkrumah e Jomo Kenyatta já haviam retornado à África, onde protagonizavam as lutas de libertação de seus respectivos países. Em 1957, sob a liderança de Kwame Nkrumah, a Costa do Ouro se tornou República de Gana. A primeira declaração de Nkrumah como chefe de Estado foi a célebre frase “a independência de Gana não tem sentido se não estiver ligada à libertação da África”. No Quênia, desencadeou-se

a luta guerrilheira do Movimento Mau-Mau, que conduziu à independência daquele país; Jomo Kenyatta assumiu como seu primeiro presidente. Em 1958, realizou-se em Acra, capital de Gana, a primeira Conferência de Todos os Povos Africanos. Nesse evento, a diáspora africana foi pouco representada, uma vez que se tratava de uma reunião de Estados africanos. Essa ocorrência suscitou um legado irônico, já que a iniciativa histórica do pan-africanismo havia surgido na diáspora, que desfraldara a bandeira da independência dos países africanos ao mesmo tempo que agitava pelos direitos civis e humanos dos povos negros na diáspora. Os eventos pan-africanos que sucederam o Congresso de Manchester se caracterizaram como iniciativas de Estados africanos, desviando-se do projeto de unidade entre continente e diáspora.

Sobressai neste breve resumo da história do movimento pan-africano a relativa ausência de referências às Américas Central e do Sul, bem como a fraca participação das partes da África então dominadas por Portugal e Espanha. A ideologia da democracia racial teve culpa no primeiro fenômeno, como indica o esboço de programa da Liga Universal para a Defesa da Raça Negra em Paris, que convocava a participação de “todos os africanos e afro-americanos (exceto alguns em países latino-americanos porque nesses o preconceito foi vigorosamente suprimido)” (Geiss, 1974, p. 311). No livro *Pan-Africanism or communism?* (1972), George Padmore menciona o Brasil só uma vez, no contexto do colonialismo português, mas não se refere à população afro-brasileira nem à existência de racismo no país. Du Bois (1972, p. 53-4, 60-3, 195) fala das revoltas de africanos escravizados no Caribe e nas Américas Central e do Sul, mas não as integra ao contexto do pan-africanismo.

Entre 1945, ano do 5º Congresso, e 1974, quando se realizou o 6º Congresso Pan-Africano em Dar es Salaam, na Tanzânia, o mundo havia mudado muito. Porém, ainda se apresentava um dilema que marcara tanto os Congressos Pan-Africanos anteriores como a Conferência de Todos os Povos Africanos: a falta de representação dos povos da diáspora americana, sobretudo da América Central e do Sul. Por outro lado, surgia uma problemática nova, já experimentada na Conferência de Todos os Povos Africanos e em outros eventos do mundo africano pós-independência: a interferência das políticas e dos interesses de Estado,

uma vez que os governos africanos e do Caribe organizavam e protagonizavam o evento. Em grande parte, esses dois problemas se fundiam, pois as populações de origem africana na diáspora são majorias ou minorias oprimidas em sociedades multirraciais, como é o caso de Estados Unidos, Brasil, Peru, Colômbia, Equador, Uruguai, Venezuela e outros países da América Central e do Sul, que certamente não podiam ser representadas por delegações de seus governos. Os governos de países do Caribe, por sua vez, empenhavam-se no esforço de excluir do processo organizativo, bem como do próprio Congresso, intelectuais e líderes comunitários pan-africanistas que lhes faziam oposição.

A participação do delegado afro-brasileiro Abdias Nascimento nas reuniões preparatórias do 6º Congresso exemplificava esse fato. Exilado de seu país em função de sua atuação em favor dos direitos humanos dos negros e contra o regime militar que se instalara no Brasil a partir de 1964, sua presença assinalou a primeira vez em que a população afrodescendente da América do Sul se fazia representar num Congresso Pan-Africano. Alguns dos organizadores do 6º Congresso, como C. L. R. James e Roosevelt Brown (Pauulu Kamarakafego), reconheceram a fundamental importância desse fato e insistiram, durante a fase preparatória, que fosse dedicado um dia inteiro do Congresso ao tema do Brasil, devido à importância desse país para o mundo africano.

Outra anomalia no contexto organizativo do 6º Congresso era a situação dos movimentos de libertação dos países ainda subjugados pelo colonialismo. Havia uma cláusula na Constituição da Organização de Unidade Africana que determinava a não-intervenção nos assuntos internos de outros Estados. Seria uma contradição absurda se essa cláusula, motivo oficial da política de exclusão das delegações não-governamentais da diáspora, impedisse um Congresso Pan-Africano de solidarizar-se com os movimentos anticolonialistas dos territórios ainda dominados por Portugal, bem como da Namíbia e da África do Sul.

Entretanto, os governos dos países do Caribe tiveram suas preocupações atendidas, e vários intelectuais de oposição foram excluídos do 6º Congresso. O Comitê Dirigente do Caribe, até aquele momento a mais importante força na concepção e organização do Congresso, era

encabeçado por militantes do pan-africanismo que se opunham aos governos de seu país. Em maio de 1974, esses ativistas já se encontravam excluídos do Comitê e do Congresso.

C. L. R. James e Eusi Kwayana (*apud* Campbell, H., 1975, p. 152-3), figuras decisivas no trabalho preparatório do Congresso, protestaram contra a política de exclusão e boicotaram o evento: “Não poderíamos aceitar um *status* inferior para a região sul-americana e do Caribe”. Em documento enviado ao 6º Congresso, o Comitê articulou sua posição da seguinte forma:

Exigimos que aos Movimentos de Libertação se dê toda a liberdade de exprimir o que desejam apresentar. Exigimos que se conceda à pequena delegação popular brasileira, liderada por Abdias Nascimento, plena oficialização. [...] Condenamos a exclusão dos representantes dos povos negros da América Latina, de Caiena, Porto Rico, Guadalupe e Martinica. (*Apud* Campbell, H., 1975, p. 152-3)

A orientação oficialista governamental e a política de exclusão não eram produtos apenas de uma repressão exercida por governos reacionários; ao contrário, foram governos africanos marxistas que as instituíram e apoiaram. Mwalimu Julius Nyerere (1974, p. 19), presidente da Tanzânia e anfitrião do evento, fez uma declaração única e independente:

Quero deixar claro que acredito que a participação no Congresso de indivíduos e grupos é tão importante hoje quanto no passado. Todos os nossos governos e todo o nosso povo poderiam se beneficiar ouvindo os comentários de indivíduos e grupos sérios e responsáveis.

Mwalimu Nyerere reconhecia a importância da participação de atores sociais não governamentais. Entretanto, ficou evidente que tal reconhecimento encontrava pouco eco, pois vários obstáculos se opunham a esse objetivo. As condições da participação do delegado brasileiro Abdias Nascimento ilustram esse fato. Embora o conteúdo de seu discurso oferecesse à assembléia informações inéditas e desconhecidas da maioria dos presentes, o delegado teve muita dificuldade para falar.

Por um lado, não havia tradutores da língua portuguesa; uma tradutora de francês tentava ajudar. Por outro, a pressão ideológica da linha correta marxista-leninista se manifestava na forma de restrições ao tempo de sua fala (Nascimento, A. 2002d, p. 34). O discurso de Abdias Nascimento sublinhava a unidade entre diáspora e continente africano e focalizava a cultura como fenômeno central das relações sociais e na formação da consciência anti-racista e do compromisso de luta. A linha ortodoxa marxista rejeitava essas teses em favor de uma abordagem centrada na luta de classes. Além dessas questões ideológicas, o cerco à palavra do delegado brasileiro refletia a pequena prioridade que mereceram, nesse Congresso dominado por representações governamentais, as comunidades afrodescendentes encravadas em países multirraciais da diáspora.

Mais tarde, os três Congressos de Cultura Negra das Américas, realizados na Colômbia (1977), no Panamá (1980) e em São Paulo (1982), propiciariam um fórum específico para que os povos da diáspora formulassem e expressassem seus problemas e aspirações. A participação afro-brasileira nos processos do mundo africano vem se ampliando consideravelmente. Na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas de Intolerância, realizada em Durban no ano de 2001, a representação brasileira exerceu papel de destaque. Mas isso é outra história.

CONCLUSÃO

Neste ensaio, tentamos documentar, em esboço esquemático, parte dos esforços do povo africano em todo o mundo para recuperar sua liberdade, história, cultura e dignidade humana. Existe ainda um campo enorme de investigação por fazer sobre o tema. Os fenômenos e movimentos focalizados, ainda que de maneira superficial, nestas páginas merecem um levantamento mais detalhado, com estudos e análises teóricas. Certamente, no futuro as comunidades negras da diáspora merecerão reconhecimento mais efetivo e estudo mais aprofundado. Em particular, merecem atenção as comunidades afrodescendentes das

Américas Central e do Sul, cuja longa história de luta faz parte do legado pan-africano e cuja atuação contemporânea, por meio de organizações e conquistas sociais em seus respectivos países, cresce a cada dia.

NOTAS

- 1 | Segundo as estatísticas oficiais, 45,4% da população é de “pretos” e “pardos” (IBGE, 1999). A soma desses dois grupos forma o grupo “negro” ou “afrodescendente”. Entretanto, é notória a distorção dos dados demográficos, por conta da ideologia do branqueamento, que inflaciona a categoria dos brancos, resultando numa subestimação do número de pretos e pardos (Mortara, 1970).
- 2 | Essa tradição de luta africana antiescravista ficou praticamente apagada da consciência histórica dominicana. Trata-se de uma nação que ostenta uma exagerada preocupação com sua caracterização oficial de quase-branca, apesar de possuir uma população majoritariamente negra. Há uma espécie de psicologia nacional de vergonha no que diz respeito à identidade negra da maioria de seus cidadãos, virtual caricatura da ideologia do branqueamento comum a todos os países latinos. Quando é feita referência ao passado de lutas anticolonialistas, são citadas quase exclusivamente as iniciativas de resistência dos povos indígenas, como se os africanos não existissem. Harry Hoetink estudou esse fenômeno no ensaio “The Dominican Republic in the nineteenth century” (1970).
- 3 | Ver também Price (1996) e Friginals (1977).
- 4 | Ver mais a esse respeito em <http://www.turismoehistoria.com/links/index3.html>.

7



ÁFRICA ONTEM E HOJE: UMA PERSPECTIVA ANGOLANA*

Francisco Romão de Oliveira

É GRANDE minha satisfação por estar aqui e aproveito o ensejo para sinceramente agradecer ao Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro) o convite formulado para participar deste curso. Anuí ao honroso convite distante da perspectiva de responder a um simples compromisso. Ele é entendido por nós, antes de tudo, como uma homenagem aos nossos valores comuns, baseados na ancestralidade africana.

Nossa participação neste curso baseia-se, por um lado, no reconhecimento da envergadura do tema em debate, “Conscientização da Cultura Afro-Brasileira”, e, por outro lado, porque pensamos, modestamente, poder contribuir para o seu enriquecimento.

Temos consciência de estar em um encontro com abalizadas reflexões sobre a cultura afro-brasileira e suas matrizes africanas de um ponto de vista objetivo, fora dos preconceitos e estereótipos cristalizados, ao longo de séculos, por pretensos estudiosos e historiadores. Acreditamos, pois,

* Comunicação apresentada em palestra do autor ao curso de extensão universitária “Sankofa – Conscientização da Cultura Afro-Brasileira”, em junho de 1991, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

que este encontro permitirá aprofundar nossos conhecimentos sobre essa matéria à qual o Ipeafro tem dedicado a melhor atenção.

PERSPECTIVA HISTÓRICA

Reportando-me particularmente ao tema de minha fala, "O mundo africano ontem e hoje: visão angolana", gostaria de frisar que a história do continente africano é a história de um continente sofrido, cujas marcas deixadas pela secular dominação colonial são ainda hoje indelévels.

Considerado historicamente como o berço da civilização mundial, o continente africano foi violentado pela ocupação européia, e todos os seus valores morais, culturais, religiosos e socioeconômicos, em alguns casos em franca formação, foram reprimidos em favor de outros valores, alheios à realidade encontrada. Em pleno processo histórico de criação de Estados e nacionalidades, as populações africanas conheceram a ocupação de suas terras e uma das marcas trágicas da história da humanidade: a escravatura.

Milhões de africanos foram levados como escravos para as Américas, em um processo que durou vários séculos e despovoou todo o continente, cuja população era bastante significativa. O tráfico de escravos protagonizado pelas potências européias é apontado hoje, para além de outros fatores igualmente ligados à ocupação estrangeira, como um dos principais fatores que dificultaram o tão desejado desenvolvimento socioeconômico da África.

Nas mais desumanas condições, os negros eram transportados em embarcações superlotadas e, uma vez desembarcados nos países de destino, sofreram na pele as mais arrepiantes humilhações, que iam desde o trabalho forçado até os castigos atrozes, que em muitos casos os levaram à morte.

A abolição da escravatura, registrada por volta do século XVIII, devido fundamentalmente a vários movimentos abolicionistas espalhados pela Europa e América, não trouxe para os africanos a tão almejada liberdade, já que em 1878 realizou-se a tristemente célebre Conferência de Berlim, na qual potências do velho continente da Europa decidiram partilhar entre si o continente africano.

A partilha do continente africano significou o início de outro tipo de exploração, não menos aviltante. Conhecedores das potencialidades econômicas do continente, as potências colonizadoras iniciaram um verdadeiro processo de espoliação dos recursos naturais e de outras matérias-primas, em prol do desenvolvimento da Europa.

Utilizando a mão-de-obra barata e os conhecimentos tecnológicos de que dispunham, os colonizadores iniciaram desenfreada exploração de diamantes, ferro, cobre, petróleo, urânio e outros recursos naturais, tornando seus países cada vez mais fortes e o continente africano cada vez mais pobre. A África significava, então, o imenso "corpo rico e inerte, onde cada abutre vinha debicar seu pedaço" como enfatizou, certo dia, o poeta Agostinho Neto.

Aos africanos era reservado o papel de meros servidores dos interesses imperiais e negado o direito ao ensino, à saúde. Seus anseios de independência e liberdade eram sufocados pelo arbítrio, pela repressão e morte. Todas as vozes discordantes da ordem imposta pelos colonizadores foram pura e simplesmente sufocadas por órgãos policiais, especializados nas mais refinadas técnicas de tortura.

As máquinas colonizadoras aperfeiçoaram-se com o decorrer dos anos e introduziram vários mecanismos de exploração mais sutis, com o transparente propósito de dar a conhecer ao mundo uma visão diferente, uma pretensa igualdade entre colonizadores e colonizados. Foram, assim, abertas algumas instituições escolares para os negros, construíram-se casas populares para as populações ditas indígenas e foram admitidos determinados negros nos serviços de administração pública e no exército.

Porém, essa farsa montada pelos pensadores colonialistas não surtiu efeito nenhum, já que tais "benesses" abrangiam tão-somente uma parcela ínfima das populações. A grande maioria dos povos africanos vivia na mais absoluta miséria. Os índices de mortalidade infantil eram impressionantes; o analfabetismo, muito frequente; e a esperança de vida, extremamente reduzida.

O quadro montado pela colonização européia tornou-se cada vez mais insuportável, fato fundamental que determinou a tomada de consciência dos africanos, a luta por sua liberdade e autodeterminação. As

idéias do nacionalismo africano foram tomando corpo e, no final da década de 1940 e início de 1950, o movimento anticolonial conheceu enorme expressão.

Três fatores contribuíram para o declínio do colonialismo. O primeiro, o clima político e intelectual do século XX, que teve expressão política no conceito de autodeterminação dos povos e no crescente respeito pelos direitos do homem, consubstanciado na Carta das Nações Unidas. Essa atmosfera internacional se fundava numa nova ética e, assim, possibilitou a plena atuação de um segundo fator: a tomada de consciência, pelos africanos, de sua própria força, concretizada numa efetiva ação emancipadora. O terceiro fator foi a substancial alteração do equilíbrio mundial do poder, decorrente do enfraquecimento e da perda de influência das metrópoles coloniais européias. Após duas desastrosas guerras mundiais, a Europa ocidental já não dispunha de força militar ou econômica para perpetuar a ocupação.

Ao mesmo tempo, líderes africanos realizaram uma campanha de propaganda intensiva, assim como vários congressos e conferências. Em 1955, a Conferência de Bandung reuniu países afro-asiáticos subdesenvolvidos, e nela os princípios de autodeterminação se fortaleceram. Figuras históricas como Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Sekou Touré, Patrice Lumumba, Julius Nyerere e tantos outros se reuniram em diversos congressos, como as conhecidas conferências de Cairo, em 1955; Cotonu, em 1958; e Brazzaville, em 1959.

A crônica da descolonização - que conheceu seu apogeu em 1960, com a independência de um grande número de países - diferiu de Estado para Estado. De maneira geral, onde existia uma infra-estrutura, ainda que rudimentar, capaz de permitir a ocorrência de mudanças políticas e constitucionais, e onde a metrópole se mostrou suficientemente maleável, a transição do colonialismo para a plena soberania fez-se de modo relativamente pacífico.

O mesmo não ocorreu em relação a determinados países como Argélia, Moçambique, Guiné-Bissau e Angola, onde as forças patrióticas tiveram de pegar em armas e levar a cabo, durante longos anos, lutas de guerrilhas para conquistar a independência e a liberdade. As guerras de guerrilhas desenvolvidas nesses países custaram a vida de milhares de pessoas.

O caso mais recente de lutas de guerrilhas foi o da Namíbia, a última colônia, cujo povo conquistou a independência em março de 1990, depois de quatorze anos de luta conduzida pela South West Africa People's Organization (Swapo).

Na África do Sul, assistimos à liberdade de Nelson Mandela, que havia sido condenado à prisão perpétua no célebre julgamento de Rivonia, em 1963. Hoje, esse herói vivo pode conviver conosco, desfrutando da simpatia e da admiração de todos nós, pela sua coragem e espírito de sacrifício em nome do povo sul-africano.

PERSPECTIVAS ATUAIS E FUTURAS

Os desafios de hoje e amanhã para os africanos têm proporções gigantescas e são seriamente afetados pela atual ordem econômica internacional. Esta compele as nações africanas - e, de modo geral, os países subdesenvolvidos - a se reduzir à condição de meros exportadores de matérias-primas cada vez menos valorizadas nos mercados internacionais. Com infra-estruturas depauperadas e inúmeras calamidades naturais, como a seca, as nações africanas encontram-se, neste momento, engajadas na luta contra o atraso econômico.

Agrupados na Organização de Unidade Africana (OUA)¹, os líderes africanos têm desenvolvido, nos últimos anos, enormes esforços, com vistas a uma melhor integração das economias de seus países, através de uma cooperação mais estreita. Na recente reunião da OUA, realizada na cidade de Abuja, Nigéria, os chefes de Estado preconizaram a criação da Comunidade Econômica Africana, com o objetivo de conduzir o continente a uma economia auto-sustentada e ao crescimento.

Os propósitos dessa comunidade deverão contar com a participação efetiva, sem paternalismos, do mundo industrializado; primeiro porque ele tem sua pesada cota no atraso do desenvolvimento do continente; segundo porque seu poderio econômico assim o permite fazer.

Aliás, na reunião de Abuja, os líderes africanos pediram às antigas potências colonizadoras uma indenização pelos séculos de exploração a que foram submetidos os povos africanos, de que resultaram marcas ainda hoje visíveis.

ANGOLA

Permitam-me falar brevemente sobre meu país, a República Popular de Angola.

Nascida como nação independente, a 11 de novembro de 1975, depois de quase quinhentos anos de colonização portuguesa, Angola conhece hoje uma nova página na sua história. É, porém, chegado o momento de mostrarmos ao mundo que temos capacidade e maturidade suficientes para ultrapassar nossas diferenças e criar uma sociedade justa e harmoniosa e avançar, sem complexos, rumo ao bem-estar de todo o povo.

No início dos anos 1950, os patriotas angolanos procuraram, persistentemente, um método de organização clandestina que permitisse iludir a administração colonial portuguesa. Esta reprimia brutalmente qualquer tentativa de associação de angolanos em qualquer parte do território.

Foi necessário utilizar inteligentemente todas as formas possíveis de despertar uma consciência nacional, tais como organizações de caráter cultural, agremiações desportivas, campanhas de alfabetização ou sanitárias. Foi-se criando, assim, como ponto de partida, um clima de unidade de pensamento e ação entre as diferentes camadas sociais, o que possibilitou, mais tarde, a aglutinação das principais tendências angolanas num Movimento Popular de Libertação de Angola, o MPLA.

O aparecimento do MPLA marcou, por isso, uma virada decisiva na história de emancipação do povo angolano, que, pela primeira vez, se organizou de forma eficaz para combater a dominação e a exploração colonialistas, orientado por um programa político que punha de lado os preconceitos tribais, regionais, raciais ou religiosos, que impediam a unidade nacional e dificultavam o desenvolvimento harmonioso da luta de libertação. A unidade nacional sempre foi uma preocupação do MPLA, preocupação essa que se encontra claramente expressa no manifesto apresentado pelo movimento em 1956.

Hoje, passados dezesseis anos de agressões constantes por parte da África do Sul, foram assinados acordos de paz, no dia 31 de maio de 1991, entre o governo e a União Nacional para a Total Independência

de Angola (Unita), organização liderada por Jonas Savimbi e ligada às forças políticas conservadoras dos Estados Unidos da América. Assim pusemos fim a uma guerra que causou a morte de trezentas mil pessoas e a destruição de infra-estrutura econômica de vital importância para o desenvolvimento do país.

Gostaríamos de fazer uma referência especial ao governo português, pelo seu papel na intermediação das negociações entre as duas partes.

Essa nova fase que Angola vive hoje abre perspectivas bastante animadoras para a reconstrução do país, que é rico em petróleo, café, diamantes, ferro, madeiras e detentor de quantidades incalculáveis de terrenos férteis para o desenvolvimento da indústria agropecuária.

A abertura da economia ao setor privado, tanto nacional como internacional, permitirá investimentos nos mais diversos setores antes inoperantes devido à ação da guerra. Os recursos do Estado, anteriormente canalizados para a defesa, serão destinados à construção de mais escolas, centros hospitalares, habitações, reconstrução de pontes, estradas, barragens, e assim por diante.

Por outro lado, a instauração do multipartidarismo, consagrado no último congresso do MPLA Partido do Trabalho, permitirá a todos os cidadãos angolanos, sem qualquer espécie de discriminação, participar na vida política do país, dentro do espírito democrático. A realização de eleições livres e a formação do exército nacional único são meios pelos quais se consolidarão a paz e a independência de Angola. Trata-se, na verdade, do renascer de uma nação cujos filhos sonham com um amanhã melhor pelo qual tanto lutaram.

Não gostaria de terminar minha intervenção sem antes reiterar, mais uma vez, meus agradecimentos ao Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros pelo convite formulado e felicitá-lo pela iniciativa de realizar este magno evento.

NOTAS

1 | Hoje intitulada União Africana (UA). [Nota da organizadora do volume.]



ANGOLA ONTEM E HOJE*

Ismael Diogo da Silva

A 11 de novembro de 1975, nasceu a República Popular de Angola, decorridos aproximadamente cinco séculos de colonização portuguesa. A ex-província ultramarina, como até então era designada, foi criada na base da régua e do esquadro, como resultado das decisões da Conferência de Berlim (convocada entre novembro de 1884 e janeiro de 1885), segundo as quais a África meridional teria de ser dividida em territórios que estariam sob direção da França, da Inglaterra, de Portugal, da Bélgica e da Alemanha.

Essa Conferência teve também o objetivo de clarificar o estatuto de comércio internacional no Congo e o de navegação no Níger. Iniciou-se, então, um longo processo de colonização dos povos africanos. Acho importante fazer aqui uma pausa para nos referir resumidamente a como estava estruturada a sociedade naquela região, no período pré-colonial.

*Texto da conferência que o autor proferiu ao Conselho Estadual de Cultura do Rio de Janeiro, em sessão comemorativa do Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, em 21 de março de 1994. Em 19 de abril, proferiu a palestra no curso de extensão universitária "Sankofa - Conscientização da Cultura Afro-Brasileira", na Uerj.

O PANORAMA HISTÓRICO

Na África, ao sul de Zambeze, região que inclui Angola, existiam no período colonial reinos organizados. Entre eles, dois tiveram grande destaque: os reinos do Congo e do Ndongo. Quando os primeiros portugueses chegaram ao estuário do Zaire, em 1482, entraram em contato com um dos maiores Estados do sul do Saara: o reino do Congo. No interior do território, existiam inúmeras hegemonias ou pequenos reinados, que fortaleceram a organização social do reino do Congo. Esses territórios autônomos eram o Luengo, Kankongo, Ngoyo, Mbata, Mbemba, Mpemba, Nsumi, Mpangu, Soyo e o maior e mais importante, Ndongo, cujo soberano era o Ngolo, título que, segundo Mario Curtis Giordani, deu origem ao nome português de Angola. Outra versão diz que o nome “Angola” teve origem na palavra *Jingota*, denominação de uma pequena peça de metal que se tornou um símbolo de autoridade política entre as linhagens kimbundu.

Contudo, é certo que o nome “Angola” é originário do grupo etnolinguístico kimbundu. A capital do reino do Congo, à época da chegada dos portugueses, situava-se em Mbanza Congo, na atual província do Zaire, que possui como capital a cidade de Mbanza Congo. Na atual parte ocidental e central de Angola, encontrava-se o reino dos kimbundu, o reino do Ndongo.

Ngola foi depois a palavra usada para significar um título real na região que se estendia entre Luanda e o planalto de Malange, à qual os portugueses chamavam reino de Ngola. Esse reino não constituía uma entidade política nem dispunha de limites oficialmente estabelecidos. Os portugueses referiam-se vagamente à zona costeira da África ocidental, na qual tinham interesses, denominando-a reinos do Congo, Angola e Benguela. Entre os rios Kwanza e Dande, encontra-se o grupo etnolinguístico kimbundu, que contava com quase o dobro da população do Congo. Hoje localizamos essa etnia de Luanda, no litoral, até a Baixa de Cassanja, na parte oriental da província de Malange.

Todos os povos de Angola possuem uma riquíssima literatura de transmissão oral (contos populares, provérbios, poesias e canções), mas foi entre os africanos fixados, principalmente, em Luanda, no final do

século XIX, que surgiu a literatura escrita. A palavra “africanos” referia-se, naquele contexto, a um grupo cultural distinto, composto por negros e mestiços que mantinham estreito contato com os europeus.

Retomando a questão sobre a colonização da África, verificamos que os esforços das metrópoles em destruir sumariamente as tradições dos povos africanos viram-se bloqueados pela resistência, sobretudo pela preservação das línguas.

Em Angola, a resistência ao colonialismo iniciou-se concretamente em 1961, com o início da luta armada. Contudo, a luta pela liberdade sempre esteve presente entre os angolanos, na clandestinidade, tendo como elemento fundamental na preservação da identidade política e cultural a língua e todos os valores que, por intermédio dela, são transmitidos.

A colonização da África foi vista pelas metrópoles como “glória nacional” e missão “civilizadora”. Elas entendiam, ainda, que o colonialismo “é a dádiva da Europa aos selvagens, o sacrifício da Europa pela humanidade, o dever da Europa para com as pobres populações negras que não possuíam civilização própria”. Esse princípio levou as forças do governo português – as Forças Armadas (polícia secreta e exército) e as forças ideológicas (políticos e Igreja) – a adotar duros métodos repressivos a qualquer custo, no intuito de destruir os padrões de comportamento e as atitudes que caracterizavam o povo angolano. Entretanto, envidaram esforços no sentido de impor o que eles chamavam de “bênção de uma lei e ordens europeias”. Para tal, não importavam crianças queimadas, ao destruírem aldeias ou senzalas inteiras por terem resistido às imposições dos colonizadores. Segundo eles, tudo faziam para “o bem da África”.

Para que os objetivos da colonização fossem alcançados na íntegra, seria necessário exercer também o domínio cultural. Assim, entre outros documentos, foi instituído o “atestado de assimilação”, por meio do qual se daria ao nativo o estatuto de cidadão português, deixando à margem todos os valores e costumes africanos. A Igreja, por sua vez, pregava a submissão como principal fundamento do cristianismo: a ponte que liga o homem ao “reino dos céus”. Eis um dos pensamentos do famoso ditador nas “províncias ultramarinas” – Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe –, o derrotado Marcelo Cae-

tano: "Os pretos na África têm de ser dirigidos e enquadrados por europeus, mas são indispensáveis como auxiliares destes [...]. Os negros na África devem ser olhados como elementos potencialmente produtivos, enquadrados em uma economia dirigida pelos brancos".

Tal como diz Mikhail Bakhtin,

o signo é ideológico. A palavra é o signo ideológico por excelência e registra as menores variações das relações sociais [...]. Se a língua é determinada pela ideologia, a consciência e, portanto, o pensamento e a "atividade mental", condicionados pela linguagem, são modelados pela ideologia. Contudo, todas essas relações são inter-relações recíprocas, orientadas, é verdade, mas sem excluir uma contra-ação.

Assim, com a independência conquistada, Angola teve de manter o português como língua veicular. Com essa situação, torna-se inevitável a percepção de que a cultura europeia, com ramificações evidentes de valores portugueses, permanece fortemente arraigada na sociedade angolana. Todavia, permanecem as línguas nacionais, faladas nas várias regiões do país. Tal como frisou Agostinho Neto:

Não encontramos na África um único país que não mantenha relações preferenciais com sua metrópole, até pela absorção dos valores culturais, inevitáveis num regime do tipo colonial. E mais, as formas de exploração não terminam. Por consequência, não terminam também as formas de discriminação racial, mais ou menos acentuada. Nesses casos, a libertação ainda não é completa. Numa independência onde não houvesse apenas aparência de independência política, mas também independência econômica e cultural, onde o respeito real pelos valores nacionais existisse de modo a permitir a abolição da exploração, acredito que o homem encontraria então a liberdade verdadeira.

A situação que se vive em Angola demonstra explicitamente o quanto é difícil exercer a soberania sem a liberdade completa.

A libertação em nossa época assumiu, portanto, de maneira indissolúvel, um caráter político, pretendendo de cada povo uma dependên-

cia e uma sujeição incompatíveis com a condição de seres humanos. Esse tipo de libertação não poderia, contudo, satisfazer senão a um dos aspectos mais visíveis da exploração secular da África, com reflexos profundos na constituição, após a independência, da vida material e espiritual dos povos. Uma das consequências da falta de liberdade é o subdesenvolvimento econômico, científico, técnico e cultural.

Angola, país do futuro, uma parcela de África; África, um continente promissor.

A nova orientação que Angola se propõe a seguir oferece muitas vantagens políticas e sociais. A democratização, mediante novos veículos, é uma combinação que deve respeitar a cultura angolana e revitaliza o princípio da distribuição de rendimentos no comportamento econômico angolano. Não se tenta atingir esses objetivos pela declaração ideológica ou por um sistema político desenhado no quadro de regimes de qualquer natureza. Liberta-se o objetivo, dá-se a ele uma força autônoma, porque a economia não tem nenhuma hipótese de sucesso se não for bem gerida, criativa, inovadora. Apela a valores que permitem ultrapassar as limitações institucionais conjunturais, mas também as estruturais. O programa é vasto. É preciso capitalizar a mão-de-obra mais qualificada, deter a fuga de cérebros e provocar o desenvolvimento da formação. Esse novo desenvolvimento será o vetor principal da liberdade responsável - a liberdade que permite o avanço.

Só com esse avanço poderemos fazer frente ao afropessimismo, que não nos deve fazer desistir! Angola tem seu espaço no continente africano, que reflete muito do que aqui fica descrito. É um país de futuro, uma parcela da África. África, um continente promissor!

A SITUAÇÃO ATUAL

A situação atual de Angola é dramática, em proporções superiores às da Bósnia, porque se trata de uma guerra generalizada, de destruição total. Uma guerra sem significado, sem uma reivindicação política ou ideológica, mas uma guerra de revanchismo político por parte da União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita). A Unita, desde sua

fundação, opôs-se ao MPLA, o qual, de fato, lutou pela independência total e completa de Angola. Como partido, a Unita concorreu às eleições, perdeu e, por isso, reiniciou as ações armadas.

À época da luta de libertação nacional, a Unita foi um instrumento do colonialismo português, da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (Pide). Desde a independência, em 1975, ela se instrumentalizou como uma força militar contra o poder constituído. Foi também o instrumento do imperialismo à época da Guerra Fria. Os norte-americanos e a China maoísta apoiaram esse grupo rebelde liderado por Jonas Savimbi. Foram catorze anos de guerra desde a independência até o acordo de Bicesse.

No acordo de paz, a idéia principal era transformar a sociedade angolana de monopartidária em pluripartidária. Concordamos em dar o salto de transformação política, tendo em conta que a Guerra Fria havia acabado, o muro de Berlim caíra, havia a política de *perestroika* de Gorbachev, enfim, o mundo estava em total transformação e Angola não podia ficar alheia a essa reestruturação política. As eleições multipartidárias foram marcadas para outubro de 1992 e realizadas sob os auspícios das Nações Unidas e da comunidade internacional.

Foram duas etapas: nas eleições legislativas, o MPLA ganhou com mais de 51%, em detrimento da Unita, que obteve 46% dos votos. Assim sendo, o MPLA passou a ser o partido majoritário na Câmara de Deputados. Nas eleições presidenciais, o presidente José Eduardo dos Santos ganhou. Entretanto, admitia-se o segundo turno eleitoral.

Fiz essa resenha histórica para situar o porquê da guerra e quais são as partes beligerantes.

O presidente José Eduardo dos Santos foi reconduzido ao cargo porque ganhou as eleições. Todos os observadores internacionais reconheceram e declararam que as eleições foram livres e legítimas, já a Unita começou a dizer que as eleições foram fraudulentas, falsas etc.

Fruto de eleições justas, livres e legítimas, foi constituído um governo válido perante a lei. Um governo que estava conduzindo o país com o seu plano e seu programa eleitoral. Mas aí ocorreram novas confrontações, de novembro de 1992 a novembro de 1993, um ano de guerra sangrenta, destruidora.

Nos acordos de paz de Bicesse, previa-se que os partidos deveriam se desmilitarizar. O MPLA deveria extinguir as Forças Armadas Populares da Libertação de Angola (Faplas). O governo, na boa-fé e na crença de que a outra parte faria o mesmo, pois lá estavam os observadores internacionais – as Nações Unidas e o Conselho de Segurança –, deixou de ter seu exército e ficou somente com a polícia. A Unita, que entrou com uma parte de sua força, não desmilitarizou inteiramente seu exército rebelde. Aproveitou o instrumento jurídico legal, os acordos de Bicesse: tomou posições estratégicas no país inteiro, reforçou e instrumentalizou sua base logística, conseguiu penetrar em áreas que jamais conseguira em dezesseis anos, ou seja, nas áreas de riquezas naturais do país, que são as zonas diamantíferas e petrolíferas. E traçou, por detrás, um programa macabro de desestabilização econômica do país. Savimbi queria tomar o poder por bem ou por mal, com eleições ou sem eleições. No período pré-eleitoral, foi rechaçado pela população, que pegou em armas, e pela política. No período pós-eleitoral, tentou desestabilizar o governo por meio da sabotagem econômica, pela tomada de pontos estratégicos da economia.

Lógico que a Unita, ao não desmilitarizar seu exército e criar uma tropa de elite – seu comando de choque –, devidamente apoiada por Israel e Marrocos, tomou posições de força avançada. Logo após a declaração da vitória eleitoral do governo, reacendeu a guerra. Como o governo estava desprotegido, Savimbi passou a controlar 70% do país. Foi necessário, rapidamente, reorganizar o exército, o que não foi fácil: investir em uma situação na qual tínhamos os créditos fechados, pois havia conflito e não se abrem créditos para um país sob risco.

Conseguimos, a duras penas, reconstruir o exército e fazer que a Unita esteja hoje com apenas 20% do país. Reverter o quadro exigiu enorme sacrifício, mas obrigou a Unita a aceitar, outra vez, ir à mesa das conversações e não utilizar a via militar.

O quadro atual continua a ser dramático. Conseguimos retomar boa parte do país, mas a Unita ainda mantém posições economicamente estratégicas. Está na área diamantífera na Luna Norte e sitia Malange, área responsável pela maior parte de nossa produção agrícola. Durante quase um ano sitiou Bié, província em que Savimbi nasceu e onde teve

maior votação. É espantoso que um indivíduo destrua sua base eleitoral como ele destruiu Huambo. Como alguém pode destruir aquilo que asseguraria sua sobrevivência política? Isso comprova nossa tese: a guerra não tem qualquer conotação ideológica, é um revanchismo político. Na Unita não há ideário político, apenas a tentativa, sem olhar os meios, de reconduzir o senhor Savimbi ao poder, passando por cima de tudo, até mesmo de sua base eleitoral, coisa jamais vista na história da democracia mundial.

Nessa situação crítica, a Unita continua a ser alimentada pela África do Sul, sob a forma de apoio logístico e material. Apoio proveniente da direita mais extrema, que se opõe à democracia na própria África do Sul e teme que Angola se torne o bastião do desenvolvimento da África austral, porque temos recursos e potencialidades naturais para ditar as regras do jogo na região. Uma Angola independente, livre e em pleno desenvolvimento, como a África do Sul, constituirá uma frente que unirá as forças vivas na África, particularmente na África austral.

A guerra em Angola não tem nenhuma justificativa. Não é uma guerra estruturada, moderna, mas uma guerra de desestabilização, destruição, chacina, sangrenta, com mais de mil mortos diários, por isso maior que a guerra da Bósnia, mas que não é noticiada, da qual o mundo não sabe. Temos hoje o maior número de mutilados de guerra do mundo, crianças sem braços, pernas, ombros, vítimas das minas desumanamente postas pelo exército de Savimbi. O Bié foi flagelado, a Unita bombardeou uma cidade com cem obuses por dia, flagelo indiscriminado, sem alvo específico. Além de não ter justificativa, é uma guerra de proporções incommensuráveis, de destruição total. Há um estrangulamento total da economia, e isso faz que o país volte as atenções para a guerra. Aquilo que pouco se produz – o petróleo, o diamante – é para a guerra.

Nosso governo é fruto de eleições. Abrimos mão de parcela do poder para que as regras universais da democracia encontrassem toda a flexibilidade com o povo angolano. Uma pergunta pertinente: qual o custo da guerra no quadro político? A concessão que fizemos foi sentar com a Unita. São angolanos, apesar de estarem destruindo o país. Como angolana, a Unita tem de participar do processo de construção de Angola, pois obteve a segunda maior votação nas eleições. E quais são os

pressupostos para que ela desempenhe seu papel no contexto da nação angolana como um todo? É preciso desmilitarizar-se. Esse é nosso calcanhar-de-aquiles, essa é nossa reivindicação. E aí precisamos trazer a opinião internacional para cumprir seu verdadeiro papel como mediadora: desarmar a Unita. Por que ela continua armada, se concorreu às eleições com mais de vinte partidos angolanos?

É verdade que a hegemonia norte-americana aumenta cada vez mais. E eu lhes digo: se os norte-americanos quiserem, a guerra em Angola acaba hoje, porque quem deu os meios de guerrear à Unita foram os norte-americanos. Em administrações diferentes, financiaram a Unita durante estes anos todos. Eles têm uma cota da responsabilidade na guerra de Angola.

Os norte-americanos armaram e deram instrumentos de guerra a um partido que está devastando, destruindo Angola. E isso em duas vertentes: oficial e particular. O Congresso dos Estados Unidos chegou a aprovar resoluções a favor da Unita, porque ela era um obstáculo a um aliado do inimigo dos Estados Unidos na Guerra Fria, a União Soviética. E Angola tinha significado expressivo, na altura da Guerra Fria, por ser uma potência em dimensão e ascensão. Porque ela ia crescer e o povo possuía certa preparação, a ponto de passar aos outros povos o princípio da liberdade, luta pela dignidade e administração do ser humano como um todo. É aí que se chocava com o princípio dos direitos humanos, dos quais os norte-americanos se diziam os principais defensores. E, nessa condição, eles armaram um movimento rebelde que destrói crianças indiscriminadamente, que dizima a vida de mulheres, velhos e crianças, de camponeses que vão às lavouras, pois o terreno está minado. Morrem inocentes porque vão capinar, colhem e morrem ali, ou ficam mutilados: sem perna ou braço.

Se os norte-americanos quiserem, podem acabar com a guerra hoje. Então nos interrogamos: onde está o problema?

Está nos interesses das classes dominantes do mundo que prevalecem na guerra em Angola. Porque o senhor Savimbi tem compromissos macabros. E nós ainda não sabemos exatamente quais são esses compromissos. De hipotecar, de vender o país? Por que essa guerra? Disseram que era necessário haver mais democracia, e há. Que era necessário haver mais partidos, e há. Que o governo fosse eleito, e foi eleito. E essa

guerra não tem mais justificativa. Só se for porque Savimbi comprometeu o país. Ele endividou-se, adquiriu outros compromissos e não sabe como sair disso. Ele luta para cumprir os compromissos que assumiu.

Refiro-me a resoluções do Congresso dos Estados Unidos, as quais, em vários aspectos, atentam contra os mais elementares princípios do direito internacional, sobretudo quanto à independência e à autodeterminação dos povos. Dois exemplos são a intervenção na guerra de Angola e o feroz e criminoso bloqueio a Cuba. Aí as coisas se interligam porque atingem a população. Quem sofre com esse bloqueio a Cuba é o povo cubano em seu todo. Então isso é um crime contra a humanidade, é um genocídio, é um flagelo. E já não há razão ou justificativa. Não há mais Guerra Fria que justifique esse embargo. Como não há razão ou justificativa para a guerra em Angola. E continuam as resoluções.

Por que a ONU não aprova a resolução de fechar os escritórios da Unita no exterior, de não permitir que seus homens circulem o mundo inteiro com *status* de governo? Ao conceder esse *status*, está a atizar e incentivar a guerra, indiretamente, em termos de postulados internacionais. É preciso que se veja qual o papel assumido pelas Nações Unidas. É um papel dúbio, pois, de um lado, aceitam que houve eleições livres e legítimas, mas por outro abrandam qualquer posição contra a Unita. Há uma contradição: reconhecem que em Angola há um governo legítimo e conferem à Unita o *status* de governo. A Unita tem delegação em Washington, Londres, Lisboa e em outros países onde temos Embaixada. Há três pressupostos para acabar com a guerra: desmilitarizar a Unita; fechar os escritórios internacionais, os quais não se justificam dentro do direito internacional; e acantonar as tropas da Unita. Essas três posições vão levar a paz a Angola. E, como disse, os Estados Unidos podem fazer isso. Aprovevem isso, ou façam que o Conselho de Segurança da ONU aprove, pois é o que falta.

Adiaram por quê? Tinham esperança em Savimbi? Ele não respeitou os acordos que assinou em Portugal e Bicesse. Assinou, sim, mas depois violou. Agora em Lusaka é que ele vai respeitar? Nós estamos céticos. Há ceticismo no próprio governo em relação à credibilidade da vontade política e humana de Savimbi em aceitar a resolução ou o acordo que poderá ser assinado em Lusaka.

Hoje temos uma sociedade pluripartidária. Temos um sistema de governo semipresidencialista – nem presidencialista nem parlamentarista. O presidente é o chefe de Estado e, em algumas áreas de soberania nacional, tem o poder de decisão: na defesa, nas relações exteriores, no interior e na administração do território. Há um primeiro-ministro, que é do partido majoritário, e temos um parlamento, cuja composição é proporcional à votação. O MPLA tem 171 lugares e a Unita tem 70. Quanto a isso não tínhamos qualquer tipo de receio, porque estava em causa o jogo democrático.

Tudo que é de nosso interesse está dentro de uma socialização, porque nossos princípios são mesmo socialistas. Hoje o mundo nos critica por termos aberto mão do socialismo em prol do capitalismo. Não! Nossas relações são socializantes, nossos programas partem do povo e atingem o povo. Mudamos o nome, sim, tiramos o Popular porque já não é um governo monopartidário, mas sim com diversos partidos de diferentes concepções. Entretanto, é verdade, quem manda é o partido majoritário; os demais partidos terão de obedecer ao programa do partido vencedor. Isso já acontece, apesar de a Unita estar de fora. Mas quando ela for um partido desmilitarizado vai aceitar e respeitar as leis como os outros, pois quem ganhou as eleições foi um partido de opção socialista.

Então, cumprimos nosso programa. Para implementá-lo, as relações políticas com a população têm um fundo social. Brasileiros que visitaram recentemente Angola ficaram admirados de como, apesar das dificuldades, o governo mantém um programa de construção de escolas, de habitação. Com a guerra, sem produção, a crise é grande, mas consegue-se viver graças ao programa social do governo, não implementado em seu todo devido às condições atuais.

A Unita faz exigências em termos de ministérios com as quais não podemos concordar. Trata-se de chantagem nessas conversações de Lusaka¹, por isso o governo está cético. Eu, como cidadão, estou cético! Como é que um elemento que perdeu as eleições, que diz conhecer a democracia e ser defensor dos direitos humanos, após suas ações, está pedindo pastas de soberania: defesa, segurança, polícia e interior? Quer o poder. Isso, implicitamente, quer dizer que ele não quer conversação,

que não reconhece o resultado das eleições, não reconhece o partido vencedor. Está atentando contra a democracia. Há nove partidos representados no parlamento, MPLA, FNLA, PRD, PSDA, PDPA, PL, PCS, PDA e a própria Unita, pois alguns parlamentares eleitos por ela discordaram do reinício da guerra, fugiram e se incorporaram à via pacífica, tomando seus assentos no parlamento.

BRASIL E ANGOLA

O Brasil, para Angola, tem um significado transcendental. Não sabemos definir o ponto de partida e o ponto de chegada do Brasil em Angola.

O Brasil é um irmão porque historicamente a cultura brasileira tem dívida para com a cultura angolana. Lamentamos que isso não seja divulgado, reconhecido e preservado. Boa parte da transformação da cultura brasileira passa pela cultura angolana. O candomblé, a umbanda, o maracatu, o Carnaval em si, o samba (que vem do *semba*), os instrumentos musicais, o berimbau e o reco-reco vieram de Angola – e isso não é reconhecido, não é resgatado. Os descendentes angolanos não estão informados ou motivados quanto aos valores culturais angolanos. Em Angola há ruas brasileiras (Pernambuco, Paraná, mercados Beato Salu, Roque Santeiro, Trapalhães, Asa Branca e São Paulo). Isso é conservar e valorizar. No Brasil não há essa valorização com respeito a Angola. Nós deveríamos criar casas de cultura afro-brasileiras Brasil-Angola. Trouxemos grupos culturais que passaram trinta dias aqui e o resultado foi mínimo; a participação de músicos brasileiros, de descendentes de angolanos, quase negativa. O canal está aberto: Angola tem as portas abertas ao Brasil, as manifestações culturais brasileiras são muito apreciadas em Angola, há uma solidariedade em relação aos problemas sociais brasileiros, um interesse muito grande pelas coisas daqui. A reciprocidade, entretanto, é apenas institucional. Por exemplo, recebemos uma moção de solidariedade do Conselho Estadual de Cultura do Rio de Janeiro e do PC do B de São Paulo, mas, no seu todo, como movimento, essa moção é limitada e inexpressiva. O caminho seria a criação de instituições culturais de amizade entre os

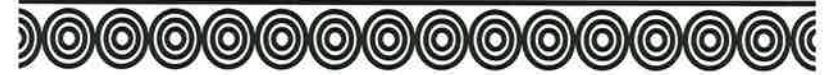
nossos povos. Há muitas iniciativas que poderiam dinamizar nossas relações, fora dos caminhos institucionais.

A literatura angolana é muito rica, mas não há disponível no Brasil obra de qualquer autor angolano, nem mesmo de Agostinho Neto. Temos trabalhado nisso, assinamos um protocolo com a Universidade Federal Fluminense. Os canais ainda estão fechados.

Há a vontade. Se houvesse a casa Brasil-Angola, ela seria um instrumento adequado de integração.

NOTAS

1 | O Protocolo de Lusaka foi firmado no final de 1994. Sua implementação foi dificultada no início de 1995, inclusive pela reticência das Nações Unidas no que se refere ao envio de forças internacionais para acompanhar o processo de aplicação do acordo. Em abril de 1995, o vice-ministro das Relações Exteriores de Angola, João Miranda, afirmou que a situação era “nem de paz nem guerra”, o que considerou de “grande periculosidade” (*Notícias de Angola*, publicação do Consulado de Angola no Rio de Janeiro, n. 27, 26 abr. 1995).



**ÁFRICA E DIÁSPORA: LENTES
CONTEMPORÂNEAS, VISTAS BRASILEIRAS
E AFRO-BRASILEIRAS***

Anani Dzidzienyo

ESTE ENSAIO se baseia em dois trabalhos já publicados (Dzidzienyo, 2005, 2002) que fazem parte de uma reflexão continuada sobre as relações entre os países africanos e latino-americanos. Tradicionalmente, essas relações são tratadas em análises de microescala. Nosso objetivo é inserir-lhes elementos mais abrangentes da política contemporânea e das questões internacionais. Assim, examinamos como a política nacional se imbrica com questões transnacionais que, intencionalmente ou não, ajudam a elucidar o mundo contraditório dos povos de descendência africana nas Américas. Sendo essa a perspectiva de um africano do continente, esperamos que traga à tona, para outros africanos, a importância de prestarmos uma atenção cuidadosa às afro-Américas.

ÁFRICA E DIÁSPORA: ONDE É A AFRO-AMÉRICA LATINA?

Fontaine (1980) definiu a afro-América Latina como sendo aquelas regiões da América Latina onde se encontram grupos significantes de

* Texto traduzido pela professora Elisa Larkin Nascimento.

ascendência africana, incluindo não apenas os casos óbvios de Brasil, Colômbia, Equador, Panamá e Venezuela, como também o litoral caribenho da América Central - Honduras, Nicarágua e Costa Rica - e as ilhas hispânicas antilhanas de Cuba, República Dominicana e Porto Rico. O país continental sul-americano do Suriname ainda se inclui na afro-América Latina, bem como Argentina, Uruguai e Paraguai.

Nas últimas duas décadas, vários autores estudaram a emersão dos afro-latino-americanos de sua condição de “invisibilidade” (Wade, 1997; Minority Rights Group, 1995; Okpewho, 1999; Walker, 2001) e a sua inserção cada vez mais acentuada nos “espaços” e discursos transnacionais que têm resultado da expansão das comunicações e dos encontros e intercâmbios transnacionais. A conexão com a África continental, o mundo atlântico e a libertação negra mundial são temas recorrentes nas articulações dos afro-latino-americanos, que buscam formas alternativas de ver sua identidade nacional. Peter Wade (2003) observa que, no mundo de hoje, com seu neoliberalismo cada vez mais globalizado, mais uma vez se reconfigura a conjunção das identidades nacionais e raciais. A afirmação da identidade racial pode ter duas possíveis conseqüências: fortalecer as desigualdades políticas e econômicas ou ajudar aqueles que se comprometem a superar a desigualdade e a injustiça.

Qualquer discussão sobre os afro-latino-americanos envolverá, de forma inevitável, uma reflexão sobre a questão racial e as relações raciais. Omi e Winant (1994), por exemplo, mostram que seria um equívoco tratar o fator racial como uma essência ou, então, como uma mera ilusão, um construto ideológico que seria eliminado por uma ordem social ideal.

Elisa Larkin Nascimento (2003b) observa que, num mundo globalizado, o indivíduo se localiza diante de símbolos de natureza efêmera (mesmo assim, símbolos de poder) e está sujeito às mudanças que ocorrem dentro do sistema global. A formação da identidade passa a ser um projeto para os movimentos sociais que desafiam a cultura hegemônica existente. Por que tanta ansiedade pela possível emergência de um “racismo ao contrário” quando povos e pessoas afrodescendentes afirmam sua ascendência africana? Por que a alegação de que tais expressões

são, ou podem perfeitamente vir a ser, prelúdios ao “essencialismo”? Essas questões continuam a surgir nos debates sobre o novo ativismo entre os afro-latino-americanos (Rodrigues, 2001; Nacla, 2002).

O que não está muito claro é até que ponto o celebrado conceito da mistura de raças, ou mestiçagem, tida como uma contribuição excepcionalmente latino-americana, tem beneficiado especificamente os afro-latino-americanos. A mestiçagem não é mais considerada automaticamente um antídoto à hierarquização e à discriminação raciais, nem incorpora um multirracismo capaz de assegurar a igualdade social e econômica para todos. De qualquer forma, evidências recentes - vindas, por exemplo, da Colômbia e do Equador - ilustram novidades positivas para as comunidades de ascendência africana. A revisão da Constituição colombiana, em 1990, e a nova Assembléia Constituinte inseriram dispositivos específicos às populações indígenas e negras. O termo “mestizo” foi ampliado para incorporar os afro-colombianos. Alguns autores alegam que a *mestizaje* passou a ser uma estratégia para contrabalançar as demandas étnicas e etno-sociais, servindo como força democrática para apagar todas as diferenças (Friedemann e Arocha, 1995). Aguardamos uma avaliação crítica dessa afirmação por parte dos afro-colombianos.

No caso do Equador, o reconhecimento pelo Estado dos direitos fundiários sobre terras historicamente ocupadas pela população indígena também beneficiou os afro-equatorianos nas áreas rurais. Carlos de la Torre (2002) observou que a repercussão do surgimento de uma consciência afro-equatoriana na capital de Quito pode ser ligada parcialmente às atividades de missionários católicos entre os afro-quitzenhos. Uma dimensão significativa da nova identidade afrodescendente está na ênfase dada à “autenticidade” das comunidades afro-rurais como o cenário natural para legitimar títulos da terra. Uma conseqüência não prevista, entretanto, é a implicação de que só nas comunidades rurais os afro-equatorianos podem legitimamente residir. Assim, os negros urbanos em Quito, por exemplo, são vistos como deslocados e, portanto, sujeitos a maus-tratos pela polícia. Há também o fator da negritude regional, isto é, a concentração de uma população negra em regiões geográficas específicas, como as ilhas Esmeralda e o vale do Chota. Cumpre notar

que as organizações afro-quenthas têm nomes como Nelson Mandela, África Mía, Martin Luther King, Afro 29, Negro Bonito.

Quando a nova identidade afro-quentha se faz ouvir no discurso público e, sobretudo, quando reivindica direitos de cidadania capazes de compensar as exclusões históricas e contemporâneas, os setores privilegiados do Estado e da sociedade civil alegam discriminação ao contrário por parte dos afro-quenthos.

A articulação da identidade afro-brasileira e o ativismo político em torno dela são bastante diversos da experiência afro-equatoriana. Além de uma longa história de ativismo político, num país com uma presença bem mais acentuada de afrodescendentes, é digno de nota que a evolução da matéria no Brasil nos últimos 25 anos tenha trazido alguns resultados. Exemplo revelador é a criação da Fundação Cultural Palmares - uma vitória do movimento afro-brasileiro -, que hoje é uma agência oficial do Ministério da Cultura (Nascimento e Nascimento, 2000b, p. 224-5). Sua missão é articular e apoiar as contribuições históricas e contemporâneas dos povos de descendência africana no Brasil. Faz parte dessa responsabilidade assegurar a titulação das terras designadas como espaços históricos, habitadas de forma contínua por descendentes de africanos escravizados que as estabeleceram como espaço de refúgio. Legalizar sua posse daria a eles segurança contra as constantes ameaças de desapropriação por parte de latifundiários e proprietários de terras adjacentes. O objetivo de longo prazo é assegurar aos brasileiros de descendência africana os meios para que possam exercer seus direitos de cidadania nas estruturas políticas, econômicas e sociais do Brasil, superando assim a discriminação racial e outras formas de exclusão.

Esse objetivo implica a conscientização de toda a nação, o que significa trazer à tona compromissos como o reconhecimento e a celebração do Dia Internacional contra o Racismo e a Discriminação Racial, em 21 de março. A Fundação Cultural Palmares também tem o mandato de apoiar as atividades de jovens negros provendo-lhes recursos, promovendo programas de capacitação para se formarem como artistas, técnicos e outros profissionais dentro do mercado de trabalho e criando oportunidades para que as lideranças dos movimentos negros desenvolvam suas habilidades organizacionais. Essas atribuições ofi-

ciais marcam uma nova inserção estadual da questão, apesar dos problemas de orçamento, infra-estrutura e pessoal que enfrenta no exercício de suas funções.

Um número sem precedentes de afro-brasileiros participou dos encontros nacionais e internacionais com o objetivo de desenvolver uma agenda comum para a Conferência de Durban em 2001. Esse fato, por si só, indica um crescimento dramático nos números de afro-brasileiros e afrodescendentes envolvidos abertamente, no âmbito doméstico e internacional, nos debates públicos brasileiros sobre as relações raciais e a sociedade.

Essa mobilização ocorreu em um contexto maior: de forma geral, os afro-latino-americanos se mobilizaram com bastante eficácia no processo preparatório para a 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância. Sua capacidade de organização foi demonstrada na Conferência Regional realizada em dezembro de 2000 em Santiago do Chile, bem como na própria Conferência de 2001, em Durban. Após esses eventos, testemunhamos um processo ativo em torno da nova convenção regional da OEA contra a discriminação racial.

Como explicar esse dramático aumento de participação afro-brasileira nos foros internacionais? Para compreender de forma adequada essa questão, é necessário revisitar alguns encontros internacionais anteriores, bem como suas peripécias no que diz respeito à representação brasileira oficial e não-oficial. Os dois Festivais Mundiais de Cultura Negra e Africana, realizados no Senegal (1966) e na Nigéria (1977), demonstraram a natureza complicada da representação brasileira nos encontros negros transnacionais. O que o Brasil afrodescendente tem exigido é que o Estado e a sociedade façam valer suas afirmações públicas de que as relações raciais no Brasil são exemplares (Nascimento, A., 2002c).¹

A participação brasileira na Conferência de Durban ajudou a desencadear um processo de discussão e implementação de diversos programas de ação afirmativa no país, o que representou um novo passo no desenvolvimento do discurso crítico afro-brasileiro. Ao mesmo tempo, introduziu novas dimensões da contradição entre o discurso da democracia racial e a realidade observada nas relações raciais brasileiras.

Autoridades do governo e do judiciário federal externam diversas opiniões a respeito da ação afirmativa, ora notando que o Estado é responsável pela promoção da igualdade e do bem-estar econômico e social de todos os brasileiros, ora arguindo a inconstitucionalidade da legislação que a institui. Na qualidade de presidente do Supremo Tribunal Federal, por exemplo, o ministro Marco Aurélio Mello (2002, p. 98) articulou um forte argumento endossando a ação afirmativa. Para ele, a Constituição exige mais que o decreto jurídico da igualdade perante a lei: “Não basta não discriminar. É preciso viabilizar – e encontramos, na Carta da República, base para fazê-lo – as mesmas oportunidades. Há de ter-se como página virada o sistema simplesmente principiológico. A postura deve ser, acima de tudo, afirmativa. E é necessário que essa seja a posição adotada pelos nossos legisladores”. Entretanto, nesse mesmo ano, Geraldo Brindeiro, procurador da República, afirmou em parecer apresentado ao Supremo Tribunal a inconstitucionalidade formal da legislação que previa a implementação de programas de ação afirmativa no Estado do Rio de Janeiro (Brígido e Merola, 2003). Essa falta de consenso oficial parece refletir a delicadeza e a complexidade do tema.²

Outro exemplo ilustrativo é o contorcionismo do ministro Paulo Renato Souza, ministro da Educação no período de 1995 até 2002. Em 2000, o ministro observou que mais de dois terços das pessoas extremamente pobres da população brasileira, ou seja, aquelas que precisam melhorar seu nível educacional, tinham ascendência africana (Athias, 2000, p. A19). Três anos mais tarde, quando estava na mesa a questão de como aplicar iniciativas de ação afirmativa para o acesso dos afrodescendentes à universidade, Souza advertiu sobre o perigo de impor soluções falsas aos problemas do Brasil (Souza, P., 2003, p. A2).

Afinal, qual é a situação atual do Brasil afrodescendente? Testemunhamos o dinamismo impressionante dos inúmeros discursos e a multiplicidade de publicações e disputas que vêm incluindo, com sucesso, a questão dos afro-brasileiros na conversação nacional. Em época anterior, porém recente, como observou Fontaine (1980), a conhecida revista semanal *Veja* se recusava a publicar matérias sobre as relações raciais brasileiras, mesmo sendo de autoria de alguns de seus mais proe-

minentes jornalistas. Já no ano 2000, a *Veja* publicava com alguma regularidade artigos sobre relações raciais. O mesmo pode ser observado na imprensa em geral.

A visibilidade e discussão pública da questão racial não mudam seu caráter ambíguo nem as opiniões a seu respeito. Bacelar e Caroso (1998) organizaram um livro sobre o assunto cuja interrogação é sugestiva: *Brasil, um país de negros?* Darien Davis (1999) sinalizou a tensão perene que existe na vida nacional a respeito dos negros e da negritude. Outra contribuição marcada por grande sutileza e inteligência veio do professor Kabengele Munanga (1999), que comentou a tensão entre a identidade nacional brasileira e a identidade negra. **Cria-se uma nova dimensão dessa mesma tensão: a tendência crescente de empregar o adjetivo “afrodescendente”, que tem a vantagem singular de ser elástico, deslocando efetivamente a atenção da aparência e da cor da pele para a identificação com as origens africanas.**

✕ Peter Wade (2003, 1997) mostra que a existência simultânea de homogeneidade e diversidade cria uma tensão no interior dos discursos da mestiçagem. **A glorificação nacionalista da mestiçagem, como processo democrático que conduz à harmonia racial, oculta práticas racistas e até mesmo genocidas de branqueamento. Os valores coloniais privilegiavam as cores mais claras, favoreciam a brancura e premiavam o branqueamento na qualidade de ideal nacional. Essa permanece sendo a realidade prevalecente. A mestiçagem, no lugar do branqueamento, não significava o deslocamento da brancura como ideal nacional e individual.**

➤ Sem dúvida, as ideologias oficiais da “mistura racial” impõem, de forma deliberada ou não-intencionada, um valor negativo às tentativas dos afrodescendentes de afirmar suas conexões com a origem africana e a África continental. A africanidade se torna um desafio à *mestizaje* e impõe novas discussões sobre os significados do pertencimento nacional (Jackson, 1998).

✕ England e Anderson (1998) e Anderson (2005) oferecem uma visão informativa sobre a identidade nacional hondurenha e os desafios que os afro-hondurenhos lhe colocam. Os garífuna são populações afrodescendentes de Honduras com histórias e tradições culturais próprias,

semelhantes aos quilombos do Brasil. Inspirados por viagens aos Estados Unidos e por contatos com os afro-americanos daquele país, muitos garífuna passam a adotar uma espécie de pan-negritude. Nesse novo desdobramento, não renegam sua ligação com a identidade nacional nem invalidam a identidade comum de todos os hondurenhos que está implícita no estranho lembrete ao povo garífuna articulado pelo ministro hondurenho de Cultura, Rodolfo Pastor Fasquelle, em 1997: "Eles [os garífuna] são mestiços como todos os hondurenhos".

Levando em conta a história complexa da inserção dos afrodescendentes na América Latina, já é encorajador o próprio fato de serem travados tais debates: é uma indicação do valor heurístico da crescente visibilidade dos afro-latino-americanos, benéfica às nações e sociedades da América Latina e também ao sistema internacional, pois os eventos e as novidades nacionais têm repercussões no sistema internacional e vice-versa.

Entretanto, a afirmação do ministro hondurenho não deixa de nos lembrar que, a partir do primeiro encontro entre euro-americanos e africanos nas Américas, a africanidade e a negritude rapidamente se tornaram o emblema do não-desejado no processo de mestiçagem. Os atributos culturais, religiosos e políticos das coisas africanas continuam a ser identificados desproporcionalmente como negativos. Aliás, o longo processo de formação da identidade nacional começa com a fuga da negritude.

O que se fixou como evidente foi o fenômeno - habilmente caracterizado por Moore (1997) como "nacionalizar a negritude" - em que as nações americanas que historicamente desaprovaram e perseguiram as manifestações da africanidade vêm subseqüentemente cooptando essas práticas, declarando-as parte da herança nacional e, portanto, acessíveis a todos. A nacionalização da africanidade não privilegia, de nenhuma forma visível, seus portadores originais, nem - o que é mais significativo - abre para eles as portas de áreas da vida nacional das quais têm sido tradicionalmente excluídos (Dzidzienyo, 2003).

No final, então, ficam algumas indagações pertinentes. O que é, afinal, a real prova da cultura e da influência africanas nas Américas? A resposta mora apenas nas evidências empíricas de reminiscências afri-

canas históricas e remotas, sem ligação com a África contemporânea? Ou podemos argumentar que essa prova se encontra no caminho de atividades políticas e socioculturais atuais, sem base evidente nas ligações diretas com as tradições históricas porém buscando conectar-se com a África?

ESPELHOS TRIANGULARES E COLONIALISMOS MÓVEIS

Nas próximas linhas, pretendo tecer considerações mais específicas sobre as relações internacionais entre o Brasil e a África continental e, ao mesmo tempo, extrair possíveis elucidações sobre a África e a América Latina de forma mais ampla. Mas, o leitor perguntará, ao falar de colonialismos móveis por que incluir o Brasil, sobretudo quando as considerações focalizam o colonialismo e a descolonização da África no período pós-Segunda Guerra? Existe aí a sugestão implícita de que haja uma coloração colonial nas relações do Brasil com a África? Pode ser, realmente, que as articulações específicas brasileiras tenham se desviado na direção de práticas e percepções "colonialistas"? O que constitui, afinal, o colonialismo?

Para os propósitos desta discussão, não proponho oferecer (mais) uma definição de colonialismo, mas vale observar, com McClintock (1995), que as conseqüências deste não costumam simplesmente derreter e sumir. Além disso, a continuidade da cultura e da economia políticas, construídas e deixadas como legado do colonialismo, manifesta-se de formas múltiplas e sutis.

Focalizar as relações Brasil-África tem a vantagem distinta de ser uma (re)visita aos esforços do Brasil para cavar seu espaço nessas relações por meio de certos ativos específicos - históricos, culturais, econômicos e políticos -, apresentados para demonstrar as possibilidades das relações Sul-Sul. Esses ativos se tornam ainda mais evidentes em função da credibilidade do Brasil, na qualidade de uma ex-colônia ligada de forma inextricável à África e às entidades políticas africanas, à procura de novas modalidades de mudança e desenvolvimento na nova era "pós-independência" ou descolonizada.

Aqui, precisamente, entram os espelhos do império. O espelho colonial luso-brasileiro no momento da Independência, em 1822, e os reflexos do Brasil aos olhos da África continental na segunda metade do século XX se fracionam não em função de virtudes políticas e econômicas, mas por causa das imagens visuais, culturais e raciais. Esse fato se deve à percepção de uma falta de coincidência entre as apresentações estilizadas e idealizadas do Brasil “para o africano ver” e aquilo que “os africanos” enxergam, dentro e fora do Brasil.

Se a forma excepcional da descolonização brasileira destacava o país em relação aos outros países americanos no século XIX, o colonialismo continuado e as relações do Brasil com Portugal apresentavam ainda mais complexidades para a proclamada africanidade brasileira. Tal africanidade, vale dizer, não necessariamente “deseuropeizava” o Brasil, dada a natureza das representações brasileiras no estrangeiro – ou pelo menos a percepção delas pelos africanos.³

O espelho colonial e independente apresentava, aos africanos, uma visão mais triangular do que recíproca. A troca de imagens entre África e Brasil se complicava com a constante presença de uma terceira imagem: a do Brasil afrodescendente.

Puramente em função de considerações demográficas, o Brasil atribuía a si próprio uma africanidade privilegiada, porém continuava a manifestar uma distinta não-africanidade em sua representação perante a África. Para os africanos, o espelho parecia oferecer imagens múltiplas e fracionadas que os brasileiros, entretanto, não conseguiam perceber com facilidade.

E aqui as imagens e as perspectivas locais, nacionais e internacionais se empurram e se deslocam, buscando atenção, em nossas (re) considerações do Império e do fim do Império. Esses debates não podem ser demarcados por um fim específico do Império, em função da coexistência dos espelhos do passado. Não quero dizer que toda a África esteja engajada diretamente com o Brasil na mesma medida ou com igual intensidade. Nas próximas páginas, faremos o esforço de analisar as múltiplas dimensões das relações Brasil-África sem necessariamente privilegiar a conexão portuguesa nem perder de vista sua fundamental importância, tanto para o Brasil como para a África.

BRASIL E ÁFRICA: RESSONÂNCIA TRANSATLÂNTICA DA QUESTÃO RACIAL

Ao examinar o papel crítico desempenhado nas relações internacionais Brasil-África pelo fator racial, parto de uma premissa principal: o reconhecimento de uma ligação entre as relações raciais domésticas brasileiras e sua ressonância nas relações com os países africanos. Entendo que o Brasil possa não privilegiar o fator racial, escolhendo realçar sua história e cultura. Mas a história e a cultura brasileiras, ao serem apresentadas à África continental, não conseguem escapar das percepções africanas das conexões raciais. As iniciativas diplomáticas do Brasil na África confrontaram um problema de difícil solução. Compreender sua gravidade envolve um engajamento direto com as relações raciais domésticas brasileiras.

Alguns estudiosos observam que, de forma generalizada, nas análises das relações entre os Estados, existe uma tendência a não incorporar seriamente os fatores culturais. Tais discussões tendem a privilegiar as capacidades de conflito, os assuntos de segurança e as questões relativas à economia política (Falk, 1992, p. 37-51). Este ensaio procura elucidar, então, um campo de reflexões que não costuma merecer muita discussão.

Embora o Brasil enfatize o multirracialismo e a mistura de raças como emblemáticos da cultura nacional, existe pouca evidência do tão celebrado caleidoscópio racial nas relações com a África, em termos da presença de afro-brasileiros.

Esse abismo entre a imagem e a realidade pode não ser fonte de questionamentos nas relações multilaterais do Brasil com os mundos euro-americanos, mas assume dimensão importante em qualquer consideração das relações do Brasil com a África continental.

O Brasil está em evidente contraste com os Estados Unidos, onde as influências étnicas são determinantes da política exterior, em conjunto com certo declínio na influência das elites profissionais da política estrangeira. No Brasil, o prestígio e a influência do Ministério das Relações Exteriores (Itamaraty) e de seus profissionais continuam a desempenhar papel proeminente na política exterior.

Em 1996, o então ministro do Exterior Luiz Felipe Lampreia caracterizou a política estrangeira do Brasil dizendo que seu objetivo era criar uma ponte ligando a economia política e as condições sociais domésticas ao mundo exterior, tanto no sentido regional como nos teatros internacionais mais amplos. A importância da África para o Brasil se relaciona ao fato de este compartilhar o Atlântico Sul com países africanos com que mantém relações econômicas. Também há interesses mútuos no processo de desenvolvimento, embora a África e o Brasil estejam vivendo momentos distintos de desenvolvimento, porque as economias africanas e brasileira são complementares. A África constitui um parceiro internacional importante, pois seu pluralismo cultural, político e lingüístico assegura uma presença significativa no sistema internacional (Campbell e Guimarães, 1997, p. 263-87; Dickson, 1996).

Numa discussão mais recente da identidade brasileira internacional, outro ex-ministro do Exterior, Celso Lafer (2000), realçou um conjunto de circunstâncias e pressupostos que caracterizavam a visão e os interesses do Brasil como ator no sistema mundial. O tamanho do país, bem como seus dados geográficos, demográficos, econômicos e políticos, assemelha-se com as características que levaram aos desafios enfrentados por países como Estados Unidos, Rússia, China e Índia, que compunham naquele momento o grupo de referência do Brasil. O envolvimento "natural" do Brasil na formação da ordem internacional, sua distância da linha de frente das tensões internacionais e seu engajamento com um projeto de corrigir sistematicamente as falhas originais da formação do país (inclusive a exclusão social) continuam a embasar as políticas nacionais brasileiras.

Alguns cientistas sociais brasileiros sublinham o fato de que o país nunca teve instituições aparteidistas, como África do Sul e Estados Unidos, e de existir aqui uma legislação considerada forte⁴, que proíbe qualquer tipo de discriminação racial. O preconceito racial, entretanto, parece bastante difundido, e a pele escura pode afetar de forma negativa a autopercepção e as oportunidades de milhões de pessoas. A resposta de vários intelectuais negros e de inúmeras organizações da sociedade civil a esse dilema tem sido abraçar sua identidade racial e pressionar por uma agenda de ação afirmativa nas políticas sociais. A diferença

principal entre o Brasil e os Estados Unidos, nesse sentido, é que no Brasil faltam fronteiras nítidas entre os grupos raciais e há uma recusa, por parte da maioria da população, em aceitar as classificações raciais (Schwartzman, 2000; Fry, 2000).

A partir da década de 1990, as relações africanas no Brasil adquiriram um novo eixo principal – a República da África do Sul, liberta do *apartheid*. Na ocasião da visita do presidente Fernando Henrique Cardoso à África do Sul, um seminário especial no Rio de Janeiro reuniu especialistas das duas nações para discutir o tema "Brasil e África do Sul: riscos e oportunidades dentro de uma globalização tumultuada". Qualquer dúvida sobre o significado desse tema pode ser dirimida ao considerarmos o simples peso das 896 páginas do volume que contém os anais do seminário. Constitui um testemunho à abrangência e à profundidade dos interesses entrecruzados quanto às análises comparativas na área da política, da economia, da mídia, da mineração, das relações estrangeiras, da segurança nacional, dos assuntos estratégicos de defesa e das questões ligadas à agricultura e à propriedade fundiária de grande e pequena escala (Campbell e Guimarães, 1997).

Embora haja referências às relações raciais nos dois países e à sua importância para a exclusão e a inclusão social, não existe uma única contribuição àquele seminário focalizando o papel da questão racial nas relações internacionais.

Uma análise astuta sobre as políticas brasileiras para a África conclui que continuou a existir certo lirismo no Brasil a respeito da África, desde o início da década de 1960 até a administração do presidente Fernando Henrique Cardoso. O Brasil colheu frutos inesperados desse discurso "culturalista" que permeava suas relações com a África. As elites e os diplomatas brasileiros não poderiam imaginar que sua tão celebrada ordem de relações raciais, em conjunto com suas homenagens à África histórica, poderia produzir tais resultados, não intencionais, diante dos olhos africanos. Longe de ser premiado com um *status* especial e elogiado por suas relações raciais positivas, o Brasil se apresentava como contraditório e até como semelhante aos países europeus e aos Estados Unidos (Saraiva, 1996; Johnson III, 1998). A presença e a herança da África no Brasil, para as quais os porta-vozes do país chamavam tanto a

atenção, estavam inteiramente ausentes do âmbito público das relações internacionais brasileiras. Além disso, estando os negros brasileiros marginalizados dos centros críticos da vida nacional, as alegações sobre as afinidades africanas pareciam gesticulações simbólicas sobre o vazio.

A fraqueza da voz coletiva dos afro-brasileiros, no sentido de ligar os assuntos domésticos aos exteriores, reflete uma debilidade política que não podemos ignorar. São raros os afro-brasileiros em posições de alto escalão nas relações do Brasil com os países africanos. Em 1978, o deputado federal afro-brasileiro de São Paulo Adalberto Camargo elogiou o Ministério do Exterior (Itamaraty) porque, pela primeira vez, este havia selecionado uma diplomata negra, Mônica Menezes Campos – o fato constituiu uma novidade. Mas, ao longo das duas décadas seguintes, não houve mais discursos elogiando o Ministério por novos gestos de semelhante ousadia. Seja qual for a explicação, é difícil convencer os observadores africanos, ou os afro-brasileiros, de que a contínua ausência de negros nas fileiras da diplomacia não seja relacionada às práticas antigas e tradicionais de excluí-los da representação nacional no exterior.

A partir da década de 1980, os movimentos afro-brasileiros passaram a desempenhar um papel importante na “desconstrução” do “discurso culturalista” nas relações africanas do Brasil. Na falta de espaços legítimos alternativos em que as críticas consistentes pudessem ser lançadas, houve e há críticas episódicas por parte dos militantes afro-brasileiros e de parlamentares individuais que protestam contra a imagem projetada pelo Ministério do Exterior na África, porque as homenagens à herança africana nas relações internacionais estão na contramão da contínua marginalização dos afro-brasileiros dos centros do poder, da influência e da decisão no Brasil.

As críticas ao Ministério das Relações Exteriores não se restringem aos parlamentares e ativistas negros. Respondendo às acusações de racismo no Itamaraty feitas por um professor da Universidade de Brasília em 1994, o presidente da Associação dos Diplomatas Brasileiros ofereceu uma luz. Macedo Soares argumentou que não havia nada de estranho no fato de não existir um número suficiente de diplomatas negros, pois da mesma forma os negros não estavam representados em outras posições proeminentes. Não havia, por exemplo, bispos negros, parla-

mentares negros, juízes, banqueiros, jornalistas ou professores universitários negros. A fonte desse problema não era o Itamaraty, mas a própria sociedade brasileira (Saraiva, 1996, p. 239).

Se a sociedade brasileira consegue ou não enfrentar o desafio de remover as contradições entre a imagem e a realidade das relações raciais brasileiras, aumentando assim a possibilidade de usar com mais sucesso a arma culturalista nas relações com a África, é uma questão. Outra, complementar, é até que ponto os militantes afro-brasileiros conseguirão rearticular a conexão com os países africanos, passando a focalizar as questões políticas, econômicas e sociais emergentes nos assuntos africanos de hoje em conjunto com suas implicações para as relações entre a África e o Brasil.

Tomando como medida os relatos na mídia, as publicações acadêmicas e o reconhecimento oficial do problema, não há dúvida de que, ao longo das duas últimas décadas, houve um aumento dramático na discussão pública da existência do racismo contra os negros no Brasil. O que não está claro, entretanto, é o efeito cumulativo dessa mudança. Na medida em que os afro-brasileiros continuam, em grande parte, excluídos de participar da formação das relações internacionais brasileiras – devido à sua exclusão do trabalho nas áreas estratégicas da política e da sociedade domésticas –, existe um estranho hiato entre a homenagem que o Brasil faz às tradições culturais africanas e a representação destas como uma vantagem nas relações com a África, por um lado, e a falta de inclusão visível de brasileiros de descendência africana, por outro (Dzidzienyo, 1999; Nascimento e Nascimento, 2000b; Hanchard, 1999; Reichmann, 1999).

Os contatos e intercâmbios entre o Brasil e os países africanos durante as últimas quatro décadas, mediados por indivíduos do setor de negócios, da educação, do jornalismo e das artes, podem ter contribuído até certo ponto para a quebra de algumas imagens estereotipadas, negativas e exóticas da África que existiam tradicionalmente, e continuam existindo, no Brasil. Mas o principal objetivo desses contatos foi a expansão das atividades brasileiras no Atlântico Sul. As considerações comerciais, sobretudo o aumento das opções brasileiras no acesso ao petróleo e a outros produtos, constituíram um fator-chave. Entretanto, essa

política para a África foi articulada, no discurso, como uma retomada das relações históricas e culturais com os países africanos (Nigéria, Angola, e assim por diante). Sejam quais forem as outras conseqüências desse discurso, um resultado não foi suficientemente previsto: a ligação das alegações de continuidade cultural entre o Brasil e a África e a impressionante ausência, no cenário, dos afro-brasileiros.

Certamente, não havia nenhuma intenção de que a tão celebrada África “emergente” deslocasse a primazia da Europa do seu trono nas percepções da elite brasileira, muito menos que fossem repensados os modelos históricos, culturais e lingüísticos preferidos do Brasil. Além disso, o efeito cumulativo das aventuras africanas do Brasil parece ter sido certo desencantamento com a África.

Entretanto, não há muita evidência indicando que os autores brasileiros das iniciativas africanas contemplassem com seriedade qualquer forma de agência afro-brasileira, até mesmo porque essa nunca foi uma questão importante, nem nos assuntos nacionais brasileiros, nem nas suas relações internacionais. Para além das considerações simbólicas, estratégicas e de economia política, e notando que hoje há muito mais visibilidade do Brasil afrodescendente nos espaços públicos do que há quarenta anos, assim mesmo é verdade que não podemos ver essa maior visibilidade, até o final da gestão do presidente Fernando Henrique Cardoso, como uma mudança dramática na intersecção entre a questão racial e os assuntos internacionais.

Do início da década de 1960 até o final dos anos 1990, o interesse brasileiro na África passou do otimismo para o pessimismo. Atribuía-se esse pessimismo sobre a África à continuada instabilidade e pobreza, bem como à trajetória política e econômica decepcionante, dos países africanos; tudo isso teria resultado em certo “esfriamento” da euforia brasileira. A África do Sul pós-apartheid parece ser a única exceção a esse “esfriamento” sobre a África.

A relativa falta de iniciativa do lado oficial africano nos assuntos Brasil-África não implica uma ausência total de comentários críticos por parte de observadores individuais africanos sobre as contradições brasileiras nas relações com os países africanos. Algumas dessas críticas têm como premissa certa familiaridade com o dilema do Brasil

afrodescendente e a articulação desse dilema como o reflexo da falta de representatividade afro-brasileira tanto em casa como no exterior. Um embaixador nigeriano, por exemplo, convocou os afro-brasileiros a se envolver mais ativamente na participação política democrática, proporcionalmente à sua presença demográfica no Brasil. Para ele, a sobrevivência dos afro-brasileiros como raça depende de eles participarem do processo eleitoral e mostrarem seu valor como cidadãos. Assim, eles se tornariam parceiros valiosos para o maior desenvolvimento do país e da humanidade (Ojo, 1998). Alguns estudiosos africanos têm criticado os equívocos e as decepções nas relações entre a África, o Brasil e o Brasil afrodescendente, tratando de forma direta as sérias descontinuidades entre as esperanças e as decepções que marcam tais relações. Ojo (1998), por exemplo, observa a falta de iniciativa por parte do governo nigeriano na questão das ligações culturais Brasil-Nigéria, bem como o fato de esse governo não apoiar as atividades de consciência negra entre os afro-brasileiros.

Parte dessa discussão crítica focaliza a enormidade dos problemas enfrentados por militantes afro-brasileiros dedicados, bem-intencionados e corajosos, que reconhecem a ligação entre as relações raciais brasileiras domésticas e as relações internacionais (D’Adesky, 2001; Munanga, 1996, 1999). A dimensão racial da identidade nacional, conforme articulada pelas elites brasileiras, envolvia a incorporação tanto das contribuições culturais indígenas como das africanas, em uma hegemonia do ideal da brancura ou do branqueamento. Este continuava sendo o ideal desejado. Uma conseqüência da busca de branqueamento é a falta de solidariedade entre indivíduos negros que procuram atingir esse ideal da brancura. A ausência de uma consciência coletiva por parte da massa dos excluídos da participação política e da distribuição dos bens sociais vem fragmentando a atividade política negra. Resgatar a cultura negra, negada e falsificada no passado, e criar uma consciência informada sobre as contribuições negras à construção do país, tem sido a preocupação dos movimentos negros contemporâneos no Brasil. Estes continuam a articular uma (nova) visão de uma nação multirracial e multicultural onde os mulatos se juntam a seus irmãos negros em vez de associar o sucesso ao mundo dos brancos,

fato que indica o quanto o terreno da mistura de raças é contestado no Brasil (Munanga, 1999).

Recentemente, algumas iniciativas oficiais indicam uma evolução da abordagem política da questão racial. Entre elas estão: a criação da Fundação Cultural Palmares e da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; a participação na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância; a promulgação da Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da história e da cultura africanas e afro-brasileiras; a adoção de programas de ação afirmativa em mais de trinta universidades públicas. Não há como negar que essas iniciativas resultam da repercussão das atividades enérgicas das organizações afro-brasileiras, que exigiram a inclusão mais efetiva dos negros na vida política do país.

Resta vislumbrar as conseqüências de longo prazo de tais iniciativas oficiais, no que diz respeito à ligação entre as relações raciais domésticas brasileiras e a sua política internacional. Se, de fato, elas levam a uma ação mobilizada por parte dos afro-brasileiros, no sentido de manter essa ligação viva no âmbito político nacional, na qualidade de um legítimo discurso público e não como um conjunto de ações características da chamada “discriminação às avessas”, será inaugurado um novo capítulo de proeminência afro-brasileira na política nacional e internacional.

Durante a última década, houve mudanças em algumas áreas da representação das relações raciais brasileiras. Talvez, enfim, a questão racial nas relações internacionais do Brasil, com referência específica à África, esteja emergindo das sobras das atividades e da consciência afro-brasileiras, já que estas têm começado a penetrar algumas áreas antes impenetráveis da vida e da sociedade brasileiras. No futuro, e de preferência no futuro próximo, talvez a questão racial nas relações internacionais brasileiras venha a inserir-se plenamente, de forma aberta, nos discursos públicos no Brasil e na África.

Entretanto, permanece o fato estranho de o Brasil, que com tanta eficácia elogiou sua conexão histórica e cultural com a África, proclamando o multirracialismo e a mestiçagem como essenciais à sua auto-definição, ainda não ter procurado incluir os afro-brasileiros nas inicia-

tivas internacionais do país. Aliás, o país tem se mostrado incapaz, ou sem vontade, de compreender o significado da presença, ou ausência, de afro-brasileiros em suas relações com a África. O presidente Jânio Quadros continua sendo o visionário excepcional nesse sentido, ao nomear, em 1962, o escritor Raymundo Souza Dantas embaixador da recém-independente República de Gana (sua missão terminou em 1964). Até hoje, Souza Dantas permanece como uma figura solitária no rol dos embaixadores passados e presentes: nenhum outro afro-brasileiro foi escolhido para servir o país nessa função – e desse fato os observadores africanos informados tomam conhecimento, sim. O atual presidente, Luiz Inácio “Lula” da Silva, sempre inclui dois ministros de ascendência africana em sua comitiva – e já é um fato importante que existam dois ministros afrodescendentes – quando visita ou recebe representações oficiais africanas. Entretanto, para além disso, persiste a anomalia.

O ex-embaixador Raymundo Souza Dantas observou em seu livro *África difícil* (1965) que uma vez um aluno da Universidade de Gana, em Legon, formulou-lhe uma pergunta sobre as relações raciais no Brasil a que ele só podia responder “de forma embaixatorial” – uma ironia que não escapou despercebida do próprio embaixador. Nesse contexto, vale lembrar que o ministro das Relações Exteriores do presidente Jânio Quadros, Afonso Arinos de Mello Franco, havia sido o autor de uma legislação inovadora proibindo a discriminação racial nos locais públicos. Uma década após a promulgação dessa lei, o Brasil anunciava a alvorada de uma relação histórica com a África independente. Se alguém indagasse a Afonso Arinos sobre a conexão entre a lei que levava seu nome e as iniciativas emergentes do Brasil e da África, o que diria ele? Podemos ponderar.

A anunciada alvorada, entretanto, não chegou a fazer seu sol brilhar. Os afro-brasileiros demandam cada vez mais, com pouco sucesso, sua inclusão. Houve algumas tentativas, por parte de setores governamentais, de fazer que o Brasil fosse multirracial não apenas na teoria mas também na prática. Exemplos dessa dinâmica entre demanda negra e resposta oficial incluem a marcha Zumbi dos Palmares pela Cidadania e a Vida, em 1995, e o reconhecimento do problema do racismo por parte do governo do presidente Fernando Henrique

Cardoso, que instituiu o Grupo de Trabalho Interministerial para os Assuntos da População Negra. Significativas como gestos de reconhecimento foram as iniciativas de ação afirmativa em órgãos governamentais e universidades públicas e a criação, na gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Entretanto, até o momento não houve nenhuma mudança dramática. Ao contrário, ressoa o debate sobre os méritos e deméritos da ação afirmativa e das cotas, enquanto os afro-brasileiros continuam, em grande parte, invisíveis nos setores-chave da sociedade como um todo.

Os festivais e as conferências são mecanismos tradicionais de reunir os intelectuais e os representantes oficiais da África e do Brasil. Os intercâmbios culturais desse tipo, embora importantes, não servem como substitutos razoáveis de uma reavaliação séria, rigorosa e contínua, das relações Brasil-África. O projeto brasileiro para a África, vale dizer, nunca foi objeto de dúvidas. A África, entretanto, ainda não demonstrou um esforço marcado com rigor correspondente para definir as suas relações com o Brasil.

Durante a década de 1950, Guy Warren, músico, artista e inovador cultural da Costa de Ouro, produziu um LP intitulado *África speaks, América answers* [a África fala, a América responde]. O desafio que esse ganaba (filho de Gana) assumiu, extraordinário para aquela época, antecipou aquilo que seria mais bem conhecido por sucessivas gerações: para africanos do continente e da diáspora, o desafio era explorar a natureza dos laços que ligam os povos dos dois continentes. A questão duradoura é se a atual geração conseguiu ampliar a busca das raízes e das formas de expressão cultural que temos em comum de forma suficiente para incluir a totalidade da experiência afro-latino-americana, no passado, no presente e no futuro. Surgem, de vez em quando, voltas e reviravoltas que trazem à tona uma nova urgência para a discussão dos assuntos e da herança africanos no Brasil, tanto no sentido conceitual como no da realidade concreta, vivida, sobretudo no que diz respeito aos afro-brasileiros.

A forma pela qual a sociedade brasileira e o Estado respondem às iniciativas dos próprios afro-brasileiros é um tema distinto da questão das

iniciativas oficiais. Pode um cidadão afro-brasileiro, exercendo seus direitos de cidadania, dar um nome africano a uma criança sem enfrentar a interferência oficial? É esse o tipo de questão que deve fazer parte da discussão que está em jogo? Terão os meios de comunicação, inclusive a mídia falada, televisada e impressa, tanto no Brasil como também na África continental, um papel a desempenhar nessa questão? Isto é, há suficiente interesse no desenvolvimento de relações que transcendam os previsíveis eventos oficiais e não oficiais?

Consideremos o caso de Kwame Nkrumah Mawusi Gil Leal. Em novembro de 2006, o geólogo e militante do movimento negro Gilberto Leal e Mary Gil, uma historiadora radicada no Rio de Janeiro, tentaram registrar seu filho com esse nome. O oficial de cartório negou o pedido, alegando que os nomes escolhidos poderiam expor a criança ao ridículo. Argüindo o caso diante de um juiz, o advogado do casal citou uma decisão anterior que confirmava o direito dos pais de escolher o nome de seus filhos de acordo com sua postura religiosa. Os pais do pequeno Kwame são seguidores praticantes do candomblé. O juiz decidiu a favor deles.

Trata-se, no caso, de um incidente aparentemente menor no meio dos infindáveis pequenos incidentes que compõem o quadro de humilhações e frustrações sofridas por pessoas-alvo do racismo. No Brasil, a invisibilidade do próprio racismo se articula, sobretudo, na naturalidade com que os pequenos gestos e incidentes de cunho racista são aceitos e justificados como algo sem importância. Nas escolas, por exemplo, os insultos raciais entre crianças, do tipo “macaco”, “tição” e “culpada disso é a Princesa Isabel”, costumam ser recebidos com absoluta naturalidade por professores, que aconselham a criança negra a não reagir, reforçando assim a baixa auto-estima ao passo que reforça o sentimento de superioridade da criança “branca” que proferiu o apelido ou a expressão preconceituosa (Cavalleiro, 2000).

Aqui se esboça um nítido e evidente papel para os meios de comunicação. Contribuiria muito se explorasse de forma séria, na imprensa e na mídia falada e televisada, esses dilemas brasileiros e as questões que a África enfrenta hoje. Naturalmente se esperaria uma iniciativa complementar, por parte da mídia do continente africano, em relação

ao Brasil e às Américas afrodescendentes. Na prática, esse projeto representaria uma nova forma de cooperação Sul-Sul, ajudando a quebrar a hegemonia do modelo euro-americano. Há mais de três décadas, propus que os Estados africanos estabelecessem um centro de informações com o objetivo de disponibilizar aos brasileiros interessados notícias e matérias sobre os acontecimentos no continente. Na época, propus Salvador como o local de tal centro; hoje poderíamos agregar outros, no Rio de Janeiro, em São Paulo, Porto Alegre e Belo Horizonte. Teoricamente, ao menos, Brasília está bem servida com a presença de 22 embaixadas africanas.

No sentido contrário, vale observar como a mídia brasileira trata as questões africanas. Por exemplo, uma fotografia recente, publicada no poderoso jornal *O Estado de S. Paulo* (25 de maio de 2007), veio acompanhada da seguinte legenda: “Lula cumprimenta embaixador africano durante encontro no Planalto”. O embaixador não tem nome nem seu país merece identificação. Trata-se simplesmente de “um embaixador africano”. Assim, mantém-se intacta a imagem equivocada, porém clássica no imaginário brasileiro, de uma África não diferenciada.

No mesmo dia, o jornal *Folha de S. Paulo* noticiou que Lula “sugere novas parcerias com países africanos e defende fim das guerras”. De fato, de acordo com a reportagem, o presidente dizia que o Brasil não tinha intenções hegemônicas nem imperialistas na África, mas estava interessado em estabelecer parcerias com os países africanos. Entre outras idéias, falou-se de uma universidade multinacional africana e latino-americana. Poderia se instalar uma filial da Fundação Oswaldo Cruz no continente africano. Além disso, o governo brasileiro continuaria seu trabalho de iniciativas e políticas objetivando elevar a auto-estima da população negra no Brasil. Na qualidade de ministra de Estado da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Matilde Ribeiro estava presente nessa reunião do presidente com os embaixadores africanos. O embaixador Martin Mbarga Nguele, dos Camarões (nome e país identificados), falou em nome dos embaixadores africanos credenciados no Brasil, observando com aprovação que não se devem considerar os acordos bilaterais como meros documentos em papel. Ele declarou, ainda, que o presidente Lula tem consciên-

cia dos problemas dos povos da África: “Estamos convencidos de que o senhor é um grande africano”.

Ao contemplar o número de visitas que o presidente brasileiro tem feito a países africanos, não resta dúvida do grande interesse de Lula em desenvolver as relações do Brasil com a África continental. No âmbito doméstico, ele já nomeou mais afro-brasileiros a postos ministeriais do que qualquer outro presidente na história moderna do Brasil. Destacase, nesse sentido, a nomeação do ministro Joaquim Barbosa Gomes ao Supremo Tribunal Federal.

Não obstante essas nomeações, ainda persiste a ausência de um alinhamento nítido entre a representação afro-brasileira no país e no exterior. Talvez os debates acalorados sobre a ação afirmativa e as cotas (tão freqüentemente confundidas, de forma errônea, uma com a outra) possam conferir oportunidades para a apreciação mais aprofundada do lugar do Brasil no cenário internacional das relações raciais comparadas, sobretudo no que diz respeito à diáspora africana. Neste momento, não se sustenta a afirmação sem ambigüidade de que o Brasil e os afro-brasileiros ocupam um lugar excepcional nesse cenário.

Nas últimas duas décadas, os militantes afro-brasileiros continuam os esforços pioneiros que seus antecessores iniciaram nas primeiras décadas do século XX. Eles trabalham sem descanso para lembrar à sociedade brasileira que, deixando de lado os protestos sobre a natureza supostamente excepcional das relações raciais brasileiras, a necessidade de prestar contas da dívida para com os afro-brasileiros continua a testar a veracidade de tais protestos. O que se torna cada vez mais evidente é que, apesar da imagem atrativa da mobilidade social por meio do mérito individual, a ação coletiva na esfera política continua imprescindível. Alguns casos excepcionais – o fenômeno Pelé – não bastam. As atividades afro-brasileiras, levadas a cabo de formas múltiplas em todos os cantos da nação, falam da promessa e da problemática de uma ação política viável. Uma coisa está clara: não é mais possível pensar um movimento afro-brasileiro uniforme ou “tamanho único”. Os movimentos específicos terão objetivos e empregarão estratégias radicalmente diferentes, senão contraditórias. Alguns se organizarão em torno de considerações religiosas; outros terão um foco secular. Interessará a alguns o

envolvimento direto com a África continental; outros focalizarão a solidariedade com as populações afrodescendentes nas Américas. Não poderia ser de outra forma, dadas as realidades abrangentes da sociedade e da política brasileiras. Afinal, podemos esperar dos afro-brasileiros, com qualquer justeza, que sejam mais unificados politicamente que o restante do Brasil?

Para continuar uma dinâmica positiva de relações entre a África continental e a sua diáspora, é hora de tentar, sem cessar, transcender os antigos padrões de tabelas demográficas. A hora é de interrogar quais são as verdadeiras utilidades e onde estão os maus-tratos das heranças e dos assuntos que dizem respeito à África. Essa proposta nos devolve ao tema da presente obra, Sankofa.

Tanto como iconografia quanto como idéia, Sankofa é muito mais complexo que uma visão informal poderia implicar. Não se trata apenas de olhar para trás. Trata-se de olhar para trás com um propósito, com vistas a apreender as lições necessárias para embasar e guiar o rumo do presente e do futuro. Para que as relações África-Brasil (ou mesmo as relações África-América Latina) tenham ressonância significativa na vida dos africanos e dos povos de descendência africana nas Américas, elas precisam se firmar como relações recíprocas. Nesse sentido, impõe-se aos africanos no continente a necessidade de se informar sobre o passado e o presente da afro-América Latina, independentemente dos relatórios oficiais e dos periódicos encontros internacionais, sejam estes festivais de cultura negra ou visitas de Estado.

Vale observar que duas lideranças pan-africanistas, Nnamdi Azikiwe e Kwame Nkrumah, estudaram na Universidade Lincoln, uma das instituições de ensino superior historicamente negras nos Estados Unidos, como foi também o caso de Ako Adjei, primeiro-ministro do Exterior da República independente de Gana. Foi Adjei que recomendou a nomeação de Kwame Nkrumah como secretário-geral da Convenção da Costa do Ouro Unida, organização que encabeçava a luta pela independência. Mais tarde, Nkrumah romperia com ela para lançar o Partido da Convenção dos Povos. O fato de estudar na Universidade Lincoln e de residir nos Estados Unidos durante um período de importantes desdobramentos do nacionalismo negro e da ação política afro-americana

certamente influenciou a forma com que esses africanos da região ocidental passaram a ver a relação entre os africanos no continente e na diáspora (Magubune, 1989).

Ao dirigir-se à Conferência do Todos os Povos Africanos, realizada em Acra, Gana, em dezembro de 1958, o então primeiro-ministro Kwame Nkrumah tomou nota da presença, na platéia, de alguns afro-americanos. Aconselhou-os a não esquecer que eram filhos e filhas da África, não obstante os séculos de separação do continente. Os movimentos de emancipação política em curso no continente, ele lhes assegurou, traziam boas perspectivas para as lutas históricas pela dignidade humana e pela cidadania no país deles, da mesma forma que seus esforços anteriores a serviço do pan-africanismo haviam ajudado a luta no continente.

Em sua posse como primeiro presidente da Nigéria, Nnamdi Azikiwe afirmou, em 1961, que os nigerianos acreditavam na igualdade de todas as raças da família humana. Observou, ainda, que em nenhuma hipótese seu país e seu povo aceitariam a idéia de que a raça negra fosse inferior a qualquer outra. Ademais, não seria do interesse nacional nigeriano confraternizar com nações que praticassem o preconceito racial, nem deveria qualquer nigeriano aceitar insultos nefastos à raça negra. Qualquer nação com a qual a Nigéria mantivesse relações de amizade seria considerada desrespeitosa, para com a Nigéria, caso praticasse qualquer forma de preconceito racial (Magubune, 1989).

Ao lembrar esses momentos de afirmação da consciência pan-africana por parte de dois estadistas africanos, podemos atravessar o Atlântico e visitar uma liderança contemporânea deles, afro-brasileira, a de Abdias Nascimento. Naquele momento, ele e o Teatro Experimental do Negro (TEN) lutavam para fazer que o Brasil pudesse corresponder, de forma verdadeira, às expectativas de pan-africanistas como Azikiwe e Nkrumah com respeito a suas futuras parcerias no cenário internacional. Únicas vozes no Brasil a assumir o discurso da negritude, Abdias Nascimento e o TEN seriam excluídos da delegação brasileira ao 1º Festival Mundial das Artes Negras, realizado no ano de 1966 em Dacar, Senegal, sob a liderança de Léopold Sédar Senghor (Nascimento, A. 2002b). O Brasil oficial dava como justificativa dessa exclusão um suposto critério

de “integração nacional” que orientava a composição da delegação oficial, cujo porta-voz escreveria, ao voltar do evento, que “não surpreende que não encontremos uma melhor compreensão e análise da África entre os africanos”, pois, “no que diz respeito à dimensão histórica, parece existir uma espécie de complexo de inferioridade que é africano” (Valladares, 1966, p. 4).

Mais tarde, em 1977, o 2º Festival seria realizado na Nigéria, quando Abdias Nascimento era professor visitante na Universidade de Ilé-Ifé. Convidado pela Unesco para fazer uma das principais palestras, o professor Abdias foi objeto de uma série de manipulações por parte do Ministério das Relações Exteriores do regime autoritário brasileiro, no intuito de excluí-lo do colóquio desse festival. O incidente está documentado num livro que inclui, também, o texto do trabalho que ele preparou para apresentar ao colóquio (Nascimento, A., 2002b).⁵

Com uma história de luta desde a década de 1920, Abdias Nascimento tem o pé no passado, no presente e no futuro do Brasil e do Brasil afrodescendente, com uma carreira que abrange as atividades políticas, culturais, artísticas e de militância ao longo de seus 93 anos (Nascimento e Nascimento, 1992; Nascimento, E. L., 2006; Semog, 2006). De certa forma, ele incorpora as continuidades, as discontinuidades, os passos adiante e as contradições do movimento negro. A figura de Abdias Nascimento encarna, ainda, a necessidade de o Brasil ouvir a voz da visão crítica dos intelectuais negros, para que seja mantido um equilíbrio entre o Brasil real e o imaginado. Sobretudo, seu exemplo representa a insistência em ver o Brasil afrodescendente como parte de um todo maior no contexto das Américas e da África continental. Já em 1945, ele concebeu para o espetáculo de estréia do TEN a peça *O Imperador Jones*, de Eugene O’Neill, complementada por homenagens às obras de Langston Hughes, Nicolas Guillén e Castro Alves. Na década de 1950, publicava no jornal *Quilombo*, do TEN, poesias e anúncios da revista *Présence Africaine* e ensaios de intelectuais africanos e afro-americanos de diversas origens (Nascimento, A. 2003a). Já em 1973, foi o único delegado brasileiro na reunião preparatória, realizada na Jamaica, do 6º Congresso Pan-Africano (em Dar es Salaam, no ano de 1974), no qual participou como único representante da América do Sul (Nasci-

mento, A., 2002c). Participou do movimento dos Congressos de Cultura Negra das Américas, sendo presidente e organizador do 3º Congresso realizado em São Paulo, em 1982. Como deputado federal e senador, foi autor das primeiras iniciativas de ação e propostas de ação afirmativa.

O jovem Abdias Nascimento não teve, na época de sua formação, um contato tão direto com os Estados Unidos e a afro-América como tiveram Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe e Ako Adjei. Entretanto, seu interesse vivo pela experiência africana nas experiências de outras Américas e na África continental iguala, em termos de persistência e engajamento intelectual, seu comprometimento na causa pan-africanista, há muito um dos fundamentos de seu pensamento e de suas atividades políticas. Muito antes que passasse a ser comum pensar de forma transnacional a identidade e a herança afro-brasileiras, ele insistia em articular e desenvolver essa posição, contrariando assim a então vigente orientação nacional e nacionalista. Pior ainda, ele era identificado como um brasileiro vulnerável às idéias e influências venenosas provindas do exterior, especificamente dos Estados Unidos, o que seria a antítese do Brasil em matéria de relações raciais. Assim, bem antes de sua estada nos Estados Unidos no período do regime militar, Abdias Nascimento já havia se interessado pelas novidades e tendências das relações raciais de lá. Não que ele tivesse qualquer ilusão a esse respeito. O que ele considerava uma diferença crítica entre o Brasil e os Estados Unidos era a cultura poderosa e difusa de negação que impedia a sociedade brasileira de confrontar e tratar de forma adequada a situação dos negros no país. De certa forma, então, já estava na sua agenda, antes que ele viajasse e o conhecesse de corpo presente, o que poderíamos caracterizar como o “triângulo” de Abdias – abrangendo o Brasil, o restante das Américas e a África continental.

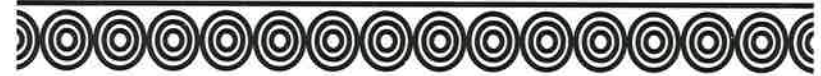
NOTAS

1 | Ver o final deste ensaio.

2 | Em um parecer mais recente ao relator da Ação Direta de Inconstitucionalidade impetrada no Supremo Tribunal Federal contra os programas de ação afirmativa

do ProUni, que concede bolsas de estudo em universidades particulares, o ministro Carlos Ayres Britto, relator do processo, deu voto sustentando a constitucionalidade do princípio de que a concessão de bolsas acompanhe o percentual de diversidade da população em cada estado. O ministro relator observou: “Não há outro modo de concretizar o valor constitucional da igualdade senão pelo decidido combate aos fatores da desigualdade. [...] É como dizer: a lei existe para, diante dessa ou daquela desigualação que se revele densamente perturbadora da harmonia ou do equilíbrio social, impor outra desigualação compensatória” (Gaspari, 2008, p. 14). [Nota da tradutora.]

- 3 | O autor se refere a dois fatos: 1) a representação oficial brasileira no exterior, no caso na África, é quase exclusivamente branca; 2) a exclusão dos negros é justificada, nos próprios meios diplomáticos brasileiros, com a alegação de que, se os diplomatas brasileiros não são negros, tampouco são propriamente “brancos”. Os diplomatas brasileiros supõem que a mestiçagem simplesmente apaga, de forma mágica, a discriminação racial na diplomacia. A percepção dos africanos nem sempre é a mesma. [Nota da tradutora.]
- 4 | Com uma história de efeitos práticos extremamente duvidosos, essa legislação foi reforçada em 1989 com dispositivos processuais rigorosos. Entretanto, manteve sua estrutura restritiva no sentido da definição do delito, que enumera apenas certas situações consideradas discriminatórias e continua requerendo a prova de intenção racista (praticamente impossível de produzir), assim restringindo de forma radical a abrangência de seus efeitos. Estes continuam reduzidos basicamente ao âmbito do insulto racial, que ganhou um agravante de pena como calúnia qualificada. [Nota da tradutora.]
- 5 | O trabalho escrito para o colóquio foi publicado sob o título *O genocídio do negro brasileiro*, e a documentação do episódio do colóquio do 2º Festival está no livro *Sitiado em Lagos*. Esses dois livros estão reunidos em um volume, numa segunda edição (Nascimento, A., 2002b).



ABDIAS NASCIMENTO E O SURGIMENTO DE UM PAN-AFRICANISMO CONTEMPORÂNEO GLOBAL*

Carlos Moore

MEU PRIMEIRO encontro com Abdias Nascimento, amigo e companheiro intelectual há quatro décadas, aconteceu em Havana, em 1961, quando a revolução cubana ainda não havia completado três anos de existência. Eu tinha 19 anos; Abdias, 47. Para mim, esse encontro significou o descobrimento do mundo negro da América Latina. Para ele, essa visita a Cuba abria uma interrogação quanto aos métodos que deveriam ser empregados para vencer os quatro séculos do racismo surgido da escravidão. No tempo dessa longa e intensa amizade forjou-se uma parceria política na qual participamos de ações conjuntas no Caribe, na América do Norte e no continente africano, durante o período de seu exílio político (1968-1981). Fui testemunha participante desses eventos e ações. É, portanto, da posição de amigo, companheiro intelectual e testemunha que escrevo o presente ensaio, sabendo que desse modo assumo uma pesada responsabilidade crítica tanto em relação aos meus contemporâneos quanto às gerações vindouras.

* Este ensaio foi publicado como prefácio do livro *O Brasil na mira do pan-africanismo*, de Abdias Nascimento. O volume reúne as segundas edições de duas obras de Abdias Nascimento: *Sitiado em Lagos* e *O genocídio do negro brasileiro*.

Este ensaio se destinou originalmente a prefaciar um livro que contém as segundas edições de duas obras, *Sitiado em Lagos* (Nascimento, A., 1981) e *O genocídio do negro brasileiro* (Nascimento, A., 1978). O que as une é o fato de os acontecimentos narrados por Abdias Nascimento, com precisão de jornalista, em *Sitiado em Lagos* terem decorrido diretamente das colocações políticas e da leitura sócio-histórica sobre a natureza da questão racial no Brasil que se encontram sintetizadas em seu livro *O genocídio do negro brasileiro*. Essas obras foram escritas da forma que caracteriza o discurso “nascimentista” – direto, didático e num tom forte, à maneira de um grito. São exposições claras, que falam por si; logo, não precisam que eu as explique. Minha tarefa, pois, será: a) reconstituir o contexto histórico mundial no qual foram compostas; b) situar Abdias Nascimento nesse quadro geral; c) mostrar as contribuições e inovações das idéias por ele difundidas e defendidas em três continentes no espaço de uma década.

Para melhor apreender a contribuição “nascimentista,” é necessário esclarecer, de início, que se trata, por um lado, de um discurso voluntarista e desconstrutor e, por outro, de uma ação de síntese e renovação das diferentes vertentes que compõem o movimento pan-africanista mundial, no intento de adequá-las às exigências do mundo contemporâneo. É um discurso-prática em que ação e reflexão avançam em paralelo, entrecrocando-se, recombinaando-se seletivamente e partindo para novas desconstruções.

O PRIMEIRO GRITO INTERNACIONAL DE ABDIAS NASCIMENTO

A incômoda voz de Abdias Nascimento irrompeu pela primeira vez no âmbito internacional quando ele enviou sua carta aberta (Nascimento, A., 2002a) ao 1º Festival Mundial das Artes e das Culturas Negras, realizado em Dacar, Senegal, em 1966. Foi nessa cúpula de intelectuais da vertente pan-africana chamada Négritude que, pela primeira vez, abriu-se uma importante brecha ideológica e acadêmica com relação à natureza intrínseca da sociedade brasileira e do governo no poder

no Brasil. Por extensão, também se abriu um espaço de análise crítica das estruturas sócio-raciais das sociedades latino-americanas e das práticas eurocêntricas de seus governos. Até então, poucas e débeis eram as opiniões que contrariavam a visão comparativa dominante, de acordo com a qual as sociedades latino-americanas eram consideradas paraísos raciais, enquanto a sociedade norte-americana era enxergada como verdadeiro inferno racial. O portento da posição de Abdias Nascimento nesse foro, do qual ele esteve ausente, assim como outros valores intelectuais negros do Brasil, foi tanto maior porquanto seu afastamento decorreu de uma decisão do governo militar brasileiro da época, que enviou a Dacar os “seus” representantes, entre porta-vozes oficiais brancos e artistas afro-brasileiros, alguns autênticos e outros “folclóricos”. É necessário lembrar que essa cúpula da Négritude, realizada em Dacar, foi a culminação de uma decisão de intelectuais negros do mundo inteiro, reunidos pela primeira vez em Paris, em 1957, e depois em Roma, em 1959. Isso foi bem antes da independência efetiva do conjunto dos países do continente africano que ocorria a partir de 1960 (com exceção da Etiópia, da Libéria, de Gana e da Guiné). Lembremos também que, nesses dois foros pan-africanistas da Négritude, as figuras marcantes foram vultos do gabarito de Aimé Césaire, Frantz Fanon, Léon Damas, Richard Wright, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor e Alioune Diop.

O 1º Festival Mundial das Artes e das Culturas Negras de Dacar foi a primeira cúpula de intelectuais pan-africanistas em terra africana; daí sua transcendência simbólica. A carta aberta de Abdias Nascimento teve tal repercussão sobre os debates do colóquio do festival que foi imediatamente publicada na revista *Présence Africaine*, editada em Paris, importante órgão do movimento pan-africano da Négritude. A partir daí, as detalhadas propostas e denúncias contidas no documento de Abdias Nascimento sobre o Brasil não parariam de circular e incomodar. Cumpre ressaltar que, no momento desse manifesto, o Brasil estava sob as botas de um regime militar que não vacilava em fazer desaparecer seus opositores. Por isso, não surpreende que, apenas dois anos após sua corajosa denúncia da “democracia racial”, Nascimento tivesse de se refugiar nos Estados Unidos¹, onde ficou exilado até 1981.

ABDIAS NASCIMENTO E O MOVIMENTO PODER NEGRO NOS ESTADOS UNIDOS

Quando Abdias Nascimento chegou aos Estados Unidos, em 1968, o país estava em meio a uma grave convulsão sócio-racial criada pelo crescimento de várias tendências de um amplo movimento conhecido pelo nome de *Black Power* – Poder Negro. Basicamente, esse movimento foi produto do ativismo e da mobilização de líderes carismáticos como Martin Luther King (assassinado em 1965), Robert Williams (exilado em Cuba em 1961), Huey P. Newton (fundador dos Panteras Negras), Stokely Carmichael (líder estudantil que cunhou o termo “Poder Negro” e mais tarde adotaria o nome Kwame Touré) e Maulana Ron Karenga (dirigente do movimento US). A divisão e o desacordo eram características predominantes dessas correntes afro-norte-americanas, embora elas tenham impulsionado causas semelhantes no mundo inteiro, incluindo os movimentos feministas e o próprio movimento estudantil de maio de 1968 na França. Abdias Nascimento não perdeu tempo em tomar posição a favor dessas lutas sócio-raciais nos Estados Unidos, embora sob o perigo de ser expulso de lá sem poder voltar a seu país. Seu gesto provocou uma reação de carinho desses movimentos pelo solitário exilado negro vindo de uma terra que até então desconheciam. Na realidade, foi na pessoa de Nascimento, e graças à flexibilidade que o caracteriza tanto na ação política quanto na vida pessoal, que se estabeleceu pela primeira vez uma ponte entre o movimento social negro norte-americano e aquele que surgia, embora balbuciente, na América Latina, principalmente no Brasil. Homem simples, flexível, alérgico por natureza aos dogmatismos e sectarismos, espontâneo, alegre – sem dúvida, essas características que Nascimento carrega por onde passa lhe permitiram desempenhar papel de conciliador num momento em que o movimento negro norte-americano, dividido em meia dúzia de correntes antagônicas, chegou até a protagonizar dramáticas situações sangrentas (como a luta feroz entre o partido dos Panteras Negras, marxista, e o movimento nacionalista negro US, de Maulana Karenga, que causou a morte de várias dezenas de valiosos militantes dos dois lados).

O quadro não era menos complexo – e sangrento – na África, no Caribe e no Pacífico, onde correntes pan-africanistas contrárias disputavam o poder em movimentos de libertação nacional com aspirações a dirigir futuros Estados (MPLA, FNLA e Unita, em Angola; PAC, ANC, Movimento da Consciência Negra, de Steve Biko, e Inkhata, na África do Sul; Frelimo e Renamo, em Moçambique; facções rivais no interior do PAIGC, na Guiné-Bissau). De maneira geral, a situação mundial nas décadas de 1950, 1960, 1970 e 1980 estava definida pela Guerra Fria entre os dois blocos ideológicos: comunista e capitalista. A partir dos anos 1940, essa divisão já começara a causar verdadeiros estragos no seio de todas as vertentes do movimento pan-africanista mundial.

O PAN-AFRICANISMO COMO PROPOSTA

A grande Revolução Haitiana, em 1804, desencadeou de modo espetacular o movimento pan-africanista mundial, que se intensificou nas Américas com base nas aspirações abolicionistas e pós-abolicionistas e na luta contra a tutela colonial e imperial na África, no Caribe e no Pacífico. Esse movimento começou a se articular como posicionamento político e intelectual no fim do século XIX (com Edward W. Blyden, Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois) e celebrou em Londres, no ano de 1900, sua primeira conferência, sob a liderança de Sylvester Williams. A partir dos anos 1920, uma segunda e poderosa vertente, fundada por Marcus Garvey, ganhou força em escala mundial como nenhuma outra. O garveísmo se batia por estabelecer um bastião econômico, político e cultural soberano na África continental e por constituir, paralelamente, forças políticas e econômicas nacionais na diáspora das Américas, do Caribe e do Pacífico. Uma terceira vertente, a da *Négritude*, surgiu no mundo de língua francesa, também na década de 1920, com o trabalho teórico e de mobilização em torno da racialidade como resposta ao racismo. À frente dessa vertente estavam intelectuais militantes como Aimé Césaire, Léon Gontran Damas, Léopold Sédar Senghor, René Maran, Lamine Senghor, Tiemoko Garan Kouyate, Kojo Touvalou Houenou e os intelectuais da *Harlem Renaissance* nos Estados Unidos.

ABDIAS NASCIMENTO E A GUERRA FRIA

Quando Abdias Nascimento entrou em contato com as três vertentes do pan-africanismo mundial, elas estavam fortemente divididas em três facções: a pró-comunista, a pró-capitalista e a “nacionalista”. Dado o apogeu do comunismo em escala mundial – a existência de um poderoso bloco de Estados comunistas no Leste Europeu e na Ásia, o inquestionável prestígio e a influência internacional da revolução marxista em Cuba e o fato de os próprios Estados progressistas e os movimentos de libertação na África, no Caribe e no Pacífico terem optado pelo marxismo como ideologia –, as idéias marxistas tinham preponderância esmagadora no seio das três vertentes pan-africanistas. Esse era o quadro mundial onde Nascimento se inseriu ao sair do Brasil em 1968, e foi nesses parâmetros convulsos que ele teve de desenvolver sua própria luta por mais de uma década. Que posições ele tomou nessa teia de aranha ideológica e política? Minoritária, desprezada como tendência de negros “racistas” e “incultos”; a facção “nacionalista”, representada por Patrice Lumumba, Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop, Malcolm X e Steve Biko, com a qual Nascimento se identificou sem vacilar, estava sob cerco em todos os cantos nas décadas de 1960, 1970 e 1980.

Abdias Nascimento rejeitava os blocos ideológicos, quaisquer que fossem eles, fato que o levou naturalmente à posição da “terceira via”, surgida em 1955 com a Conferência de Bandung. A “linha de Bandung”, trazida pelos países afro-asiáticos recém-independentes, consistiu na elaboração de uma política exterior de “não-alinhamento” e “neutralismo positivo” entre o comunismo e o capitalismo. Nascimento se identificou de maneira natural com essa corrente, não tanto por ser ele próprio de posição centrista, mas por rechaçar tanto o comunismo quanto o capitalismo como soluções para os problemas específicos dos povos de raça negra.

A “OFICIALIZAÇÃO” DO PROJETO PAN-AFRICANISTA

As décadas de 1960 e 1970 formaram o grande período da descolonização do continente africano, do Caribe e do Pacífico melanésio (Vanuatu,

Fiji, Papua Nova Guiné, Ilhas Salomão, Timor Leste). No Caribe, o projeto federacionista, impulsionado principalmente pelo pensador pan-africanista Eric Williams, de Trinidad, abortou, e os países de língua inglesa daquela região se tornaram independentes, individualmente, num clima de antagonismo mútuo. Na África, também, todos os projetos federacionistas foram a pique. Por sua vez, a **fundação da Organização da Unidade Africana (OUA)** na cidade de Adis Abeba, capital da Etiópia, em 1963, sacramentou as fronteiras herdadas da colonização. Abriu, assim, as portas a uma lógica inevitável que conduziria às espantosas guerras civis de Biafra, na Nigéria; de Eritreia, no leste da África; e de Ruanda e Burundi, na zona dos grandes lagos; entre outras. No Pacífico e no Caribe, o processo se deu da mesma forma.

Como conseqüência de todo esse processo, o pan-africanismo foi rapidamente confiscado por elites de Estado, eurocêntricas e aburguesadas, fosse para seus próprios propósitos nacionais, fosse para servir de instrumento na competição entre tais Estados. Essa oficialização do pan-africanismo anunciava sua degeneração como projeto de libertação de povos; e mais uma vez, de forma incansável, a voz de Abdias Nascimento se levantava para ratificá-lo.

AS CONFERÊNCIAS PAN-AFRICANAS DE KINGSTON, DAR ES SALAAM, LAGOS E DACAR

Logo depois de seu exílio, o primeiro encontro internacional de que Abdias Nascimento participou foi a Conferência Pan-Africana Preparatória de Kingston, Jamaica, em 1973. Ele chegou a Kingston por conta própria, viajando apenas com um visto norte-americano de residência e envolto numa crescente perseguição pela ditadura militar brasileira, que já havia retirado seu passaporte. Ali ele definiu sua visão de um pan-africanismo global, independente dos dois blocos ideológicos e inclusivo da mulher no pleno sentido da palavra. Em Kingston, ele teria como principal adversário Marcus Garvey Jr., o próprio filho do fundador do pan-africanismo diaspórico-continentalista. Mas teria como aliada a ilustríssima Amy Jacques Garvey, viúva de Marcus

Garvey. Foi emocionante ver essa senhora, aos 83 anos e somente quatro meses antes de sua morte, concordar com Abdias Nascimento, denunciar como “aberrações” as posições de seu filho e ratificar o caráter mundialista do pan-africanismo definido por Marcus Garvey, assim como o novo papel que o gênero feminino estava destinado a cumprir nas tarefas libertárias do movimento. O pleito surgiu quando Marcus Garvey Jr. pediu que fosse expulsa da conferência a representante da Ásia e do Pacífico Roberta Sykes, uma aborígine australiana, sob o pretexto de que somente as populações negras diretamente oriundas da África – com exceção dos dravídios da Índia meridional e dos melânésios do Pacífico – teriam direito a participar de reuniões pan-africanas. Hoje em dia, coisas como essas até poderiam parecer ridículas ou impossíveis, mas naquela ocasião deram lugar a polêmicas dolorosas, desagregadoras e vergonhosas.

O pan-africanismo mundialista de Abdias Nascimento se expressou de novo no 6º Congresso Pan-Africano, realizado em 1974 em Dar es Salaam, Tanzânia. Dessa vez, chocou-se com as propostas da vertente pró-comunista e marxista do chamado pan-africanismo de Manchester (assim denominado porque o local de realização do 5º Congresso Pan-Africano, em 1945, foi a cidade de Manchester na Inglaterra), que envolvia nomes como Sekou Touré, Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Oliver Tambo, Marcelino dos Santos, Angela Davis, Walter Rodney, Maurice Bishop, René Depestre, Bernard Choard. Naquele momento, esses grandes pensadores negros já tinham convertido o pan-africanismo em corrente de transmissão do comunismo para os povos do continente africano e seus descendentes na América do Norte, na América do Sul e no Caribe. (O sangrento fim do regime marxista de Maurice Bishop e de Bernard Coard, em Granada, foi a mais grave indicação desse fato.) Abdias Nascimento se opusera de forma vigorosa a essa marxização do movimento pan-africanista “de Manchester” – mesmo essa tendência majoritária sendo representada por chefes de Estado e prestigiosos dirigentes de movimentos de libertação nacional – e proclamara que o mundo africano deveria encontrar sua própria identidade ideológica, baseada na experiência histórica dos povos africanos do

continente, assim como na experiência das diásporas das Américas, do Caribe e do Pacífico.

Essa mesma ótica orientou novamente a atuação de Abdias, agora no seio de um foro pan-africanista da Négritude, reunido em 1977, no Festival Mundial das Artes e Culturas Negras e Africanas, em Lagos, Nigéria. No Colóquio, *locus* de debates intelectuais e políticos do festival, Nascimento se opôs à proposta da Nigéria e seus aliados, que incluíam a ditadura militar do Brasil, os países da Liga Árabe e Cuba. Em sua essência, o posicionamento desse bloco de países significava a destruição do pan-africanismo ao colocá-lo sob a tutela de um movimento cultural árabe-africano, pretensamente ecumênico, do qual estaria ausente por completo toda colocação sócio-racial. Abdias apoiou a posição do presidente do Senegal Léopold Sédar Senghor, um dos fundadores do pan-africanismo da Négritude, segundo a qual o problema da identidade cultural e racial específica constitui uma reivindicação fundamental do movimento dos povos historicamente submetidos à alienação racial e à escravidão. Cumpre ressaltar aqui que Nascimento expressou essas posições na própria Nigéria, colocando em risco sua segurança pessoal, pois vários Estados africanos, principalmente a ditadura nigeriana do general Yakubu Gowon e, depois, do general Olusegun Obasanjo, já tinham entrado em acordo com a junta ditatorial do Brasil a fim de excluí-lo de qualquer encontro internacional em solo africano.

Aliado às posições do presidente Léopold Sédar Senghor em Lagos, Nascimento antes se opusera a ele em seu próprio país, o Senegal. Durante o Colóquio Internacional de Intelectuais Negros, realizado em 1976, denunciara o desvio “assimilacionista” da “Négritude senghoriana”. Em Dacar, ele havia defendido as propostas de Aimé Césaire e Cheikh Anta Diop, pela estruturação política de uma Négritude funcional, atenta às verdadeiras necessidades dos povos e inimiga da exploração socioeconômica e do neocolonialismo. Também pugnara pela obrigatoriedade da defesa da soberania nacional e da solidariedade com as lutas de todos os povos do mundo que sofriam com a exploração e o racismo, tais como os povos indígenas das Américas.

OS CONGRESSOS DE CULTURA NEGRA DAS AMÉRICAS E A CÚPULA DE MIAMI SOBRE A NÉGRITUDE

Da Nigéria, Nascimento seguiu diretamente para a Colômbia, a fim de participar do 1º Congresso de Cultura Negra das Américas a convite do antropólogo e romancista Manuel Zapata Olivella. Ele defendeu, naquele certame, a mesma linha de posicionamento pan-africanista. Denunciou a política externa do Brasil no processo de descolonização da África e na manipulação da imagem de “paraíso racial” na condução de uma aproximação econômica de cunho capitalista e neo-imperialista cujo beneficiário exclusivo seria a elite dominante no Brasil. Em 1980, teve participação destacada no 2º Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no Panamá sob a coordenação do poeta e sociólogo Gerardo Maloney. Eleito vice-presidente do Congresso, ficou encarregado da realização, no Brasil, do 3º Congresso. Ao voltar a seu país em 1981, no momento da abertura política, organizou o 3º Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado nas dependências da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em agosto de 1982.

No âmbito de sua atuação política e intelectual, em particular no contexto desses três congressos, Nascimento desenvolvia e expunha suas idéias sobre a natureza do modelo latino-americano de relações sócio-raciais. Os três congressos citados constituíram os primeiros eventos desse tipo na América Latina e ficarão na história dos povos dessa região como momentos marcantes em que o movimento pan-africano, com suas três vertentes agora reconciliadas, fincou novas raízes neste hemisfério. Em parte como consequência disso, em 1987 se realizou em Miami uma Conferência sobre a Négritude, a Cultura e a Etnicidade nas Américas. Nessa Conferência, Nascimento realçou que as soluções dos problemas dos povos africanos, tanto no continente como nas diásporas, encontravam-se mergulhadas no seio de seu próprio mundo. A singular experiência histórica dos povos afrodescendentes no continente e nas diásporas, afirmava ele, jamais poderá ser desvalorizada, pois ela imprimiu uma textura particular às lutas de reivindicação dos povos negros. Ao mesmo tempo, essa experiência exige uma leitura social particular, identificando no racismo a fonte de múltiplas formas de opressão

e localizando no referencial da identidade cultural e racial específica a dinâmica libertária dos povos atingidos pelo racismo.

O papel dos intelectuais africanos e afrodescendentes, disse Abdias àquela platéia, era contribuir para a busca de caminhos nunca percorridos, a fim de reinventar a sociedade. Dois anos após essa fala, produziu-se a assombrosa queda do bloco comunista-marxista, provocando o início de uma séria reavaliação política e ideológica do movimento pan-africanista como um todo, tarefa ainda mais urgente diante dos graves problemas econômicos, das terríveis guerras intestinas e das desagregadoras lutas pelo poder, sem falar das epidemias gigantescas, que fustigam o continente africano, assim como suas diásporas nas Américas, no Caribe e no Pacífico.

O “NASCIMENTISMO”: UM PAN-AFRICANISMO GLOBAL DE TRANSIÇÃO

Ao sair do seu país para o exílio, em 1968, Nascimento penetrou diretamente numa situação mundial marcada por fortes correntes políticas, representadas por Estados, que ele teve de assumir ou rejeitar quase de imediato. Em primeiro lugar, o mundo estava dividido em dois blocos: comunista e capitalista. Ele não se alinhava com nenhum deles. No seio do pan-africanismo, foi igualmente obrigado a operar uma seleção imediata entre as três grandes vertentes históricas desse movimento, assim como entre as diversas correntes que se agitavam no interior de cada uma delas.

Quando Abdias Nascimento começou a atuar na arena internacional, o pan-africanismo era uma força desgastada e em processo de bancarrota como expressão dos anseios dos povos negros. Ora absorvido pela poderosa dinâmica do movimento comunista internacional (maoísmo, castrismo, leninismo, stalinismo, trotskismo etc.); ora desacreditado pelas próprias práticas das elites negras que assumiram o comando de Estados soberanos na África, no Caribe e no Pacífico nas décadas de 1960 e 1970; ora pervertido pelos sectarismos e extremismos de membros de sua faixa “nacionalista” (o pan-africanismo como tal se encontrava num

processo de decadência intelectual justo no momento em que mais as lutas dos povos afrodescendentes precisavam dele como instrumento de combate). Mas a preocupação maior naquele momento tinha se voltado à redefinição de uma linha de conduta política e cultural capaz de sustentar as lutas específicas dos povos e comunidades afrodescendentes de todo o mundo. O ambiente internacional, marcado pela bipolarização ideológica e estratégica entre blocos e pela crescente distância entre as possibilidades econômicas e tecnológicas do Norte em relação ao Sul, tinha se tornado demasiado complexo para as idéias programáticas já obsoletas do velho pan-africanismo do início do século.

A primeira contribuição de Abdias Nascimento a esse propósito de renovação ideológica foi a introdução da experiência diferenciada dos povos afrodescendentes da América Latina no grande debate sobre a composição de uma nova sociedade. Assim, a discussão da questão racial ganhou nova dimensão intelectual e teórica com as teses “nascimentistas” sobre o modelo sócio-racial ibero-latino.

No fim das contas, qual teria sido a relação de Abdias Nascimento com as três vertentes do pan-africanismo mundial? Sem dúvida, ele tinha afinidades marcadas com o pan-africanismo “diaspórico-continentalista” (Marcus Garvey, Malcolm X, Maulana Ron Karenga, Elijah Muhammed, Patrice Lumumba) e se identificou de imediato com essa vertente. Mas também combateu com vigor os extremismos e sectarismos que a minavam.

Como homem de letras e artista, Nascimento se identificou de maneira natural e espontânea com o pan-africanismo político-cultural da Négritude. Essa vertente baseava-se na noção de uma identidade africana específica de cunho racial e cultural globalista e na proposta de uma independência nacional sustentada num amplo e permanente processo de desalienação psíquico-cultural (Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, Alioune Diop). Nascimento discordava das tendências assimilacionistas da corrente “senghoriana”, que combateu, sem hesitar, como perigosa aberração.

Mais complexas foram as relações de Abdias com o chamado pan-africanismo de Manchester, aquele que surgiu ao começo do século XX

com a realização, em Londres, da Primeira Conferência Pan-Africana, organizada por Sylvester Williams (advogado de Trinidad) e W. E. B. Du Bois (cientista político, sociólogo e historiador negro norte-americano). O pan-africanismo de Manchester (Sylvester Williams, W. E. B. Du Bois, George Padmore, Caseley Hayford, Nnamdi Azikwe, Jomo Kenyatta, C. L. R. James, Eric Williams, Ras Makonnen) se definiu desde o início como “continentalista”, o que era lógico em razão da pavorosa exploração e dominação colonial em que a África se encontrava submersa. Entretanto, com a independência dos países africanos e a sua consolidação, a “subordinação estratégica” das lutas das diásporas africanas das Américas, do Caribe e do Pacífico à luta pela independência começou a perder seu caráter de exigência estratégica. Abdias Nascimento impugnou de imediato a noção de que as diásporas teriam de desempenhar papel secundário, logístico, como ocorria com os judeus do mundo em relação a Israel. Ele colocou as diásporas das Américas, do Caribe e do Pacífico no mesmo nível de urgência estratégica dos povos do continente.

Um dilema para Abdias Nascimento, em sua ação internacional, foi a questão dos métodos a ser utilizados na luta pela liberdade dos povos negros. Luta armada “por todos os meios necessários” (Kwame Nkrumah, Malcolm X, Amílcar Cabral, Frantz Fanon)? Ou via pacífica, mediante sucessivas etapas de negociação (Martin Luther King, Léopold Sédar Senghor, Desmond Tutu, Albert Luthuli)? Homem pacífico por natureza, Nascimento sempre teve predileção pela negociação. Apaixonado pela denúncia da opressão, sempre foi moderado no confronto fraternal das idéias; a luta violenta nunca foi o caminho predileto de seu coração. Na hora em que o “guerrilheirismo” gozava de grande audiência, ele enxergou no emprego do terrorismo como arma de combate o perigo da escalada do terror. Mas, diante da crueldade racista das potências colonizadoras, como nas colônias portuguesas, e sob os implacáveis regimes de *apartheid* na África do Sul, na Namíbia e no Zimbábue, apoiou a luta armada nesses países. Paralelamente, e bem antes de se produzirem os horrores que o mundo hoje testemunha, Nascimento denunciava o crescente perigo de guerra civil que detectava na prática de muitos dirigentes da África independente de

impor aos povos sob seu controle as estruturas e sistemas de repressão física legados pela dominação colonial.

Sobre a política em geral, deve-se dizer que era necessário ter muita coragem e convicção moral para se opor, como Nascimento o fez sem trégua, a uma ideologia política muito popular no mundo africano naquele momento, cuja perda de prestígio no espaço de menos de uma década, após a queda do bloco soviético, ninguém poderia então prever. Mais especificamente sobre a questão sócio-racial, Nascimento esclareceu muito do que até então ficava duvidoso para a maioria dos pan-africanistas em relação à natureza orgânica e estrutural do racismo latino-americano. Foram seus escritos e denúncias que mais contribuíram para avançar a premissa teórica de que na América Latina se formou um sistema de dominação étnico-racial e socioeconômico específico, baseado precisamente na “mestiçagem programada” entre raças e etnias situadas em posições fixas de inferioridade e superioridade. A exposição dessa tese em *O genocídio do negro brasileiro* (1978) figurará na historiografia dos povos afrodescendentes como obra seminal, não obstante as críticas formais que poderão, ou deverão, ser formuladas sobre certos aspectos de sua obra.

A REINTRODUÇÃO DO MUNDO SIMBÓLICO NA POLÍTICA PAN-AFRICANISTA

No plano internacional, Abdias Nascimento desempenhou importante papel de conciliação entre as três grandes vertentes do pan-africanismo. Hoje, não tenho dúvida de que isso só foi possível porque ele portava em si próprio, de maneira harmônica, essas três vertentes políticas. Homem do século XX, na virada do século XXI ele já era o esboço de um pan-africanismo futuro; um amplo movimento político baseado no respeito às diferenças entre povos, culturas, civilizações e gêneros. Um movimento cultural em que o gênero feminino, enfim resgatado de séculos de opróbrio^{*}, encontra-se de novo em posição pioneira na civilização e na humanização das sociedades, papel que sempre desempenhou na história do mundo africano. Um pan-africanismo em que a busca da

equidade socioeconômica entre raças, etnias e gêneros está indissociavelmente ligada ao desenvolvimento identitário de cada um desses agregados orgânicos da sociedade civil contemporânea.

Eu não acredito ter “forçado” o pensamento de Abdias Nascimento nesta descrição de seu pan-africanismo, nem penso ter imposto meus próprios sonhos aos dele. Sem dúvida, uma idéia fiel e abrangente das contribuições “nascimentistas” às três vertentes pan-africanistas que surgiram no século XX será objeto de estudos posteriores. Mas acredito que, em sua ação internacional, ele reintroduz no pan-africanismo militante do século passado uma noção fundamental que estava se perdendo no próprio fogo daquelas lutas: a idéia de que um futuro político libertário deve ser, também, construído artisticamente, na harmonia pessoal, na alegria, na amizade e no carinho. Ou seja, paixão pela denúncia das opressões, mas respeito às múltiplas diferenças. O pan-africanismo “nascimentista” compromete a ira contra todos os tipos de injustiça – ainda que cometidos por nós mesmos – com a música, a dança, a pintura, a poesia e o riso. Acredito que, além das múltiplas contribuições políticas que fez ao mundo em que viveu, e que sem dúvida outros analistas conseguirão analisar e expor com o devido rigor, Abdias Nascimento introduziu uma grande dose de amor no pan-africanismo do século XX.

NOTAS

- 1 | Em dezembro de 1968, quando o Ato Institucional nº 5 operou o fechamento do Congresso e a radicalização da perseguição aos opositores do regime militar, Abdias Nascimento estava em Nova York e se viu impossibilitado de voltar ao Brasil, já que era alvo de vários inquéritos policiais-militares. [Nota da organizadora do volume.]



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS III, Hunter Havelin. "African observers of the universe: the Sirius question". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983, p. 27-46.
- ANDERSON, Mark. "Bad boys and peaceful Garifuna: transnational encounters between Honduras and the USA (and their implications for the study of race in the Americas)". In: DZIDZIENYO, Anani; OBOLER, Suzanne (orgs.). *Neither enemies nor friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos*. Nova York: Plagrave e Macmillan, 2005, p. 101-5.
- APTHEKER, Herbert (org.). *A documentary history of the negro people of the United States*. Nova York: The Citadel Press, 1971.
- ARAÚJO, Júlio. "Políticas de ação afirmativa estão crescendo no Brasil". *Carta Maior*, 1 jul. 2003. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/ao/blue/2003/07/257666.shtml>>. Acesso em 2 abril 2008.
- ARHIN, Kwame. *The life and work of Kwame Nkrumah*. Trenton: Africa World Press, 1993.
- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity*, 2. ed. Trenton: Africa World Press, 1989.
- _____. *Kemet, afrocentricity and knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.
- _____. *The afrocentric idea*. Filadélfia: Temple University Press, 1987.
- _____. *The afrocentric idea*. 2. ed. rev. e ampl. Filadélfia: Temple University Press, 1998.
- ASANTE, Kariamú Welsh; ASANTE, Molefi Kete. *African culture: the rhythms of unity*. 2. ed. Trenton: Africa World Press, 1990.

- _____. "Great Zimbabwe: an ancient African city-State". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983, p. 84-91.
- ATHIAS, Gabriela. "País ainda está longe de erradicar analfabetismo. Relatório do MEC para conferência mundial, entretanto, destaca progressos em cinco anos". *O Estado de São Paulo*, 23 jan. 2000, Caderno Geral - Educação, p. A19.
- BACELAR, Jefferson; CAROSO, Carlos (orgs.). *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- BALDWIN, John. *Pre-Historic nations*. Nova York: Harper and Brothers, 1872.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Negros e quilombos em Minas Gerais*. Belo Horizonte, 1972.
- BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *La población negra de México*. México: DF, 1946.
- BEN-JOCHANNAN, Yusef. *Black man of the Nile and his family*. Nova York: Alkebu-lan Books, 1972.
- _____. *Cultural genocide in the black and African studies curriculum*. Nova York: Alkebu-lan Books, 1971.
- BERNAL, Martín. *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987. 3. v.
- BRECHER, Kenneth. "Sirius enigmas". *Technology Review*, v. 80, n. 2, p. 74-83, dez. 1977.
- BRÍGIDO, Carolina; MEROLA, Ediane. "Procurador-geral da República diz que leis de cotas são inconstitucionais. De acordo com parecer, cabe à União legislar sobre políticas educacionais". *O Globo*, 18 jun. 2003, Caderno Rio, p. 15.
- BRUNSON, James E. "African presence in early China". In: SERTIMA, Ivan Van; RASHIDI, Runoko (orgs.). *African presence in early Asia*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985a, p. 120-37.
- _____. "The African presence in the ancient Mediterranean isles and mainland Greece". In: SERTIMA, Ivan Van. (org.) *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985b, p. 36-65.
- CÂMARA, José Sette. "O fim do colonialismo". In: PORTELLA, Eduardo (org.). *Brasil, África e Portugal*, número especial da revista *Tempo Brasileiro*, n. 38/39, p. 3-23, 1974.
- CAMPBELL, Horace (org.). *Pan-Africanism: the struggle against imperialism and neo-colonialism*. Toronto: CNTU, 1975.
- CAMPBELL, Zélia R.; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (orgs.). *Brasil e África do Sul: riscos e oportunidades no tumulto da globalização*. Brasília: Funag, 1997.
- CAVALLEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto; Universidade de São Paulo, 2000.
- CHANDLER, Wayne B. "The jewel in the lotus: the Ethiopian presence in the Indus Valley civilization". In: SERTIMA, Ivan Van; RASHIDI, Runoko (orgs.). *African presence in early Asia*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985a, p. 80-105.

- _____. "The Moor: light of Europe's dark age". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985b, p. 144-75.
- CHURCHWARD, Albert. *The signs and symbols of primordial man*. Westport: Greenwood Press, 1978.
- CLARKE, John Henrik. "African warrior queens". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Black women in Antiquity*. New Brunswick; Londres: Transaction Books, 1985, p. 123-34.
- _____. "Some neglected aspects of Yoruba culture in the Americas and in the Caribbean Islands". Trabalho apresentado na Conferência sobre a Civilização Ioruba, Ilê-Ifé, 1976.
- _____. "The development of Pan-Africanist ideas in the Americas and in Africa before 1900". Trabalho apresentado ao colóquio do Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, Lagos, 1977.
- CLEGG II, Legrand. "The first invaders". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985a, p. 23-35.
- _____. "The mystery of the Arctic Twa: a letter to the editor". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985b, p. 245-50.
- CLUTTERBUCK, Martin. "A Sudanese Sirius System". Disponível em: <<http://www.geocities.com/martinclutt/testcmab.htm>>. Acesso em fev. 2008.
- COMUNIDADES NEGRAS: TERRITORIO, IDENTIDAD Y DESARROLLO. Vários autores. Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social; Programa Naciones Unidas para el Desarrollo; Instituto Colombiano de Antropología; Instituto Colombiano de Cultura - Colcultura, 1995.
- CORNEJO, Justino. *Los que tenemos de mandinga*. Portoviejo (Equador), 1973.
- CRUMMEL, Alexander. *The relations and duties of free colored men in America to Africa*. Hartford: Press of Case, Lockwood and Company, 1861.
- CUGOANO, Ottobah. *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of slavery*. Londres: T. Becket, 1787.
- _____. *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of slavery and other writings*, edited with an introduction and notes by Vincent Carretta. Londres; Nova York: Penguin, 1999.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo, racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DAMAS, Léon Gontran. *Névralgies*. Paris: Présence Africaine, 1966.
- _____. *Pigments*. Paris: GLM, 1937. [Com prefácio de Robert Desnos e gravura de Frans Masereel.] [Obra apreendida e interdita em 1939 por motivos de segurança nacional.]
- _____. *Pigments*. Paris: Présence Africaine, 1962. [Edição definitiva com prefácio de Robert Goffin e desenho de Max Pinchinat.]

- _____. *Pigments, névralgies*. Paris: Présence Africaine, 1972. [Com desenho de Max Pinchinat (edição definitiva).]
- DANTAS, Raymundo Souza. *África difícil (missão condenada): diário*. Rio de Janeiro: Lettura, 1965.
- DAVIDSON, Basil. *Africa in history*. Nova York: MacMillan; Collier, 1974.
- DAVIDSON, David M. "Negro slave control and resistance in Colonial Mexico, 1519-1650". In: PRICE, Richard (org.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. 3. ed. Baltimore; Londres: The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 82-104.
- DAVIS, Darien. *Avoiding the dark: race and the forging of modern culture in Brazil*. Aldershot: Ashgate Publishers, 1999.
- DELANY, Martin R. *Condition, elevation, emigration, and destiny of the colored people of the United States*. Nova York: Arno Press, 1968.
- DELANY, Martin R.; CAMPBELL, Robert. *Search for a place: black separation and Africa, 1860*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.
- DICKSON, David A. "American society and the African American foreign policy lobby: constraints and opportunities". *Journal of Black Studies*, 27, 2, p. 139-51, 1996.
- DIOP, Cheikh Anta. "Africa: Cradle of Humanity". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Nile Valley civilizations. Journal of African Civilizations*, New Brunswick, nov. 1985, v. 6, n. 2, (número especial), p. 23-8.
- _____. *Anteriorité des civilisations negres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1959.
- _____. *Black Africa: the economic and cultural basis for a federated State*. Nova York; Westport: Lawrence Hill, 1978a.
- _____. "L'antiquité africain par l'image". *Notes Africaines*, Dakar, Ifan/Nouvelles Editions Africaines, n. 145-146 (janeiro-abril), 1975.
- _____. *Nations negres et culture*. Paris: Présence Africaine, 1955.
- _____. *The African origin of civilization: myth or reality*. Westport: Lawrence Hill, 1974.
- _____. "The beginnings of man and civilization". In: SERTIMA, Ivan Van; WILLIAMS, Larry (orgs.). *Great African thinkers, v. 1: Cheikh Anta Diop*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1986, p. 322-51.
- _____. *The cultural unity of black Africa*, 2. ed. Chicago: Third World Press, 1978b.
- DU BOIS, W. E. B. *DuBois: Writings*. (Org. por Nathan Huggins). Nova York: Literary Classics of the United States, 1986. [Edição brasileira: *As almas da gente negra*. Trad., introd. e notas de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.]
- _____. "The Pan-Àfrican congress: story of a growing movement". *The Crisis*, out. 1927.
- _____. *The souls of black folk*. Chicago: McLurg, 1907.
- _____. *The world and Africa*. 2. ed. Nova York: International Publishers, 1972.

- DZIDZIENYO, Anani. "África Brasil: 'Ex África Semper Aliquid Novi'". In: CROOK, Larry; JOHNSON, Randal (orgs.). *Black Brazil: culture, identity, and social mobilization*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1999, p. 135-53.
- _____. "Afro-Latin Americans within the Changing Global Order". In: MUTSUO, Yamada (org.). *Experiences and prospects of globalization in Latin America and the Caribbean*. JCAS Symposium Series 23. Osaka: Japan Center for Area Studies, 2005.
- _____. "Coming to terms with the African connection in Latino Studies". *Latino Studies*, 1, p. 160-7, 2003.
- _____. "Triangular mirrors and moving colonialisms". *Etnográfica*, 6, 1, p. 127-40, 2002.
- DZIDZIENYO, Anani; OBOLER, Suzanne (orgs.). *Neither enemies nor friends: Latinos, blacks, Afro-Latinos*. Nova York: Plagrave; Macmillan, 2005.
- ENGELS, Friedrich. *The origin of the family, private property and the State*. Nova York: International Publishers, 1943.
- ENGLAND, Sarah; ANDERSON, Mark. "Authentic African culture in Honduras: Afro-Central Americans challenge Honduran mestizaje". Trabalho apresentado ao XXI Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos (Lasa). Chicago, 24-27 set. 1998.
- EQUIANO, Olaudah (Gustavus Vassa). *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or, Gustavus Vassa, the African*. Org. e notas de Shelley Eversley, introd. de Robert Reid-Pharr. Nova York: Modern Library, 2004.
- ESCALANTE, Aquiles. "Palenques in Colombia". In: PRICE, Richard (org.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. 3. ed. Baltimore; Londres: The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 74-81.
- ESSIEN-UDOM, Essien Udosen. *Black nationalism: a search for an identity in America*. Nova York: Dell Publishers, 1964.
- _____. *Black nationalism: a search for an identity in America*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- FAIRSERVIS, Walter A. "Africans in early Asian civilizations: a historical overview". In: SERTIMA, Ivan Van; RASHIDI, Runoko (orgs.). *African presence in early Asia*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985, p. 15-52.
- FALK, Richard. *Explorations at the edge of time: the prospects for World Order*. Filadélfia: Temple University Press, 1992.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FINCH III, Charles S. "The African background of medical science". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983, p. 140-56.
- _____. "The evolution of the Caucasoid". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985, p. 17-22.

- FONTAINE, Pierre-Michel. "Research on the political economy of Afro-Latin America." *Latin America Research Review*, University of North Carolina, v. 2, n. 15, 1980, p. 111-41.
- FRAGINALS, Manuel Moreno (org.). *Africa en América Latina*. México: Unesco e Sigla XXI, 1977.
- FRANCO, José Luciano. *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*. Havana: Ciências Sociais, 1975.
- _____. "Maroons and slave rebellions in the Spanish territories". In: PRICE, Richard (org.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. 3. ed. Baltimore; Londres: The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 35-48.
- FREITAS, Décio. *A Revolução dos Malês: insurreições escravas*. Porto Alegre: Movimento, 1985.
- _____. *Escravos e senhores de escravos*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- _____. *Palmares, a guerra dos escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1978.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Cados Valencia Editores, 1979.
- FRIEDEMANN, Nina S. de; AROCHA, Jaime. "Colombia". MINORITY Rights Group (org.). *Afro-Latin Americans today, no longer invisible*. Londres: Minority Rights Group, 1995.
- FRY, Peter. "Politics, nationality, and the meaning of 'race' in Brazil". *Daedalus*, Cambridge, Massachusetts, n. 129, v. 2, 2000, 29-56.
- GARVEY, Amy Jacques. *Garvey and garveyism*. Kingston, Jamaica: edição da autora, 1963.
- _____. (org.). *The philosophy and opinions of Marcus Garvey*. Nova York: Atheneum Press, 1969.
- GASPARI, Élio. "Um grande voto no julgamento do ProUni". *O Globo*, 6 abr. 2008, O País, p. 14.
- GEISS, Immanuel. *The Pan-African movement*. Nova York: Africana, 1974.
- GLASGOW, Roy Arthur. *Queen Nzingha and the Mbundu resistance to the Portuguese slave trade*. Boston: Boston University, 1978. [Edição brasileira: *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola 1582-1663*. São Paulo: Perspectiva, 1982.]
- GLOVER, E. Abade. *Adinkra symbolism*. Kumasi e Acra, Gana: National Cultural Center; Geo Art Gallery, 1969. [Pôster ilustrado.]
- GRAVES, Robert. "The Greek myths". Nova York: Penguin Books, 1955.
- GRIAULE, Marcel. *Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas*. Londres; Oxford; York: Oxford University Press, 1965.
- GRIAULE, Marcel; DIETERLEN, Germaine. *Le mythe cosmogonique*. Paris: Institut d'ethnologie, 1991.
- GUILLÉN, Nicolás. "Nación y mestizaje". *Revista Casa de las Américas*, Havana, n. 36-7, 1966.

- GUIMARÃES, S. Pinheiro (org.). *Brasil e África do Sul: riscos e oportunidades no tumulto da globalização*. Brasília: CNPq/Ipri, 1997.
- HANCHARD, Michael (org.). *Racial politics in contemporary Brazil*. Durham: Duke University Press, 1999.
- HARRIS, William H.; LEVEY, Judith S. (orgs.). *The New Columbia encyclopedia*. Nova York: Columbia University Press, 1975.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HEGEL, Georg. *Reason in history*. Indianápolis: Bobs-Merrill, 1982.
- _____. *The philosophy of history*. Nova York: Dover, 1956. [Edição brasileira: *Filosofia da história*. Brasília: UnB, 1999.]
- HEYERDAHL, Thor. *The Ra expeditions*. Middlesex: Penguin Books, 1971.
- HIGGINS, Godfrey. *Anacalypsis, part I: an attempt to draw aside the veil of the Saitic Isis or an inquiry in to the origin of languages, nations and religions*. 1833. [Nova York: University Books, 1965.] Trechos disponíveis em: <<http://members.tripod.com/~pc93/anacv1b1.htm>>. Acesso em out. 2007.
- HOETINK, Harry. "The Dominican Republic in the Nineteenth Century". In: MÖRNER, Magnus. *Race and class in America*. Nova York: Columbia University Press, 1970.
- HOLBERG, J. B., Bruhweiler F. C., Barstow, M. A., Cruise, A. M., Penny, A. J. *Sirius B: A New, More Accurate View*. *Astrophysical Journal*, v. 497 (abr. 1998), p. 935-42.
- HOOKER, J. R. "The Pan-African Conference 1900". *Transition IX*, n. 46, out.-dez. 1974.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. "Quadro de indicadores nacionais sociais", 1999. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/>>.
- JACKSON, Richard. *Black writers and Latin America: cross-cultural affinities*. Washington: Howard University Press, 1998.
- JAIRAZBHOY, R. A. *Ancient Egyptians and Chinese in America*. Ottawa: Rowman and Littlefield, 1974.
- JAMES, C. L. R. *A history of Pan-African revolt*. Washington: Drum and Spear, 1969.
- JAMES, George G. M. *Stolen legacy*. Nova York: Philosophical Library, 1954.
- _____. *Stolen legacy*. 2. ed. São Francisco: Julian Richardson Associates, 1976.
- JOHNSON III, Ollie. "Racial representation and Brazilian politics: black members of the National Congress, 1983-1999". *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, n. 40, v. 4, 1998, p. 97-118.
- KARENGA, Maulana. *Selections from the Husia: sacred wisdom of Ancient Egypt*. Los Angeles: Kawaida Publications, 1984.
- KARENGA, Maulana; CARRUTHERS, Jacob H. (orgs.). *Kemet and the African worldview: research, rescue and restoration*. Los Angeles: Kawaida Publications; University of Sankore Press, 1986.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

- KWAYANA, Eusi. "A brief look at Pan-African struggle in Guyana". Trabalho apresentado ao Colóquio do II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas. Lagos, 1977.
- LAFER, Celso, "Brazilian international identity and foreign policy: past, present, and future". *Daedalus*, Cambridge, n. 129, v. 2, 2000, p. 208-38.
- LÉPINE, Claude. "Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóòrisà - Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- LIMA, Lana Lage da Gama. *Rebeldia negra e abolicionismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- _____. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- LOPES, Nei; VARGENS, João Baptista M. *Islamismo e negritude*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Faculdade de Letras/Setor de Estudos Árabes, 1983.
- LUKE, Don. "African presence in the early history of the British isles and Scandinavia". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985, p. 223-44.
- LUMPKIN, Beatrice. "Africa in the mainstream of mathematics history". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983a, p. 100-9.
- _____. "The pyramids ancient showcase of African science and technology". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983b.
- LYNCH, B. M.; ROBBINS, L. H. "Namoratunga: the first archaeoastronomical evidence in Sub-Saharan Africa". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983, p. 51-6.
- LYNCH, Hollis R. *Edward Wilmot Blyden: pan-negro patriot, 1832-1912*. Londres: Oxford University Press, 1967.
- _____. "Introduction". In: GARVEY, Amy Jacques (org.). *The philosophy and opinions of Marcus Garvey*. Nova York: Atheneum, 1969.
- MACRITCHIE, David. *Ancient and modern Britons*. 2. ed. Los Angeles: Preston Associates, 1985.
- MAGUBUNE, Bernard. *The ties that bind: African-American consciousness of Africa*. Trenton: Africa World Press, 1989.
- MALTA, Demetrio Aguilera. *Dientes blancos*. México, 1959.
- _____. *Sangre azul, una comedia en tres actos*. Washington: Union Panamericana, 1948.
- MANGIARDI, John R.; KANE, Howard. "History of brain surgery", s/d. Disponível em: <<http://www.brain-surgery.com/history.html>>. Acesso em fev. 2008.

- MASSEY, Gerald. *The natural genesis*. Londres: Williams and Norgate, 1883. 2 v. [Reimpresso com introd. de Charles S. Finch III. Baltimore: Black Classic Press, 1998.] Disponível em <<http://www.masseiana.org/ngbk0.htm>>. Acesso em out. 2007.
- MCCLINTOCK, Ann. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. Nova York; Londres: Routledge, 1995.
- "MÉDICOS egípcios extraíram tumor há 4.600 anos". *Jornal do Brasil*, 1º Caderno, 27 dez. 1991, p. 5.
- MELLAFE, Rolando. *La introducción de la esclavitud negra en Chile*. Santiago de Chile: Universitaria, 1959.
- MELLO, Marco Aurélio Mendes de Farias. "A igualdade e as ações afirmativas". *Revista Cidadania e Justiça - Associação dos Magistrados Brasileiros*, ano 1, n. 12 (2º semestre 2002), p. 95-102. [Palestra proferida em 20 de novembro de 2001, no seminário "Discriminação e sistema legal brasileiro", promovido pelo Tribunal Superior do Trabalho.]
- MINORITY RIGHTS GROUP (org.). *Afro-Latin Americans today, no longer invisible*. Londres: Minority Rights Group, 1995.
- MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- MOORE, Robin D. *Nationalizing blackness: afrocubanismo and artistic revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997.
- MOREL, Edmar. *A Revolta da Chibata*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MÖRNER, Magnus (org.). *Race and class in America*. Nova York: Columbia University Press, 1970.
- _____. *Race mixture in the history of Latin America*. Boston: Little and Brown, 1967.
- MORTARA, Giorgio. "O desenvolvimento da população preta e parda no Brasil". In: IBGE. *Contribuições para o estudo da demografia no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1970.
- MOSQUERA, Jesus Lacides. *El poder de la definición del negro*. Ibagué: Universidad de Tolima, 1975.
- MOURA, Clóvis. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977.
- _____. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.
- MUNANGA, Kabengele. *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp e Estação Ciência, 1996.
- _____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Museu Nacional de Belas Artes. *Coleção Arte Africana*. Texto de Raul Lody. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Belas Artes, 1983.
- NASCIMENTO, Abdias do. *A luta afro-brasileira no senado*. Brasília: Senado Federal, 1991.

- _____. "Carta aberta a Dacar". In: *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador: EdUFBA, 2002a. [Reproduzida na obra *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador: EdUFBA, 2002b.]
- _____. *Dramas para negros e prólogo para brancos*. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1961.
- _____. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador: EdUFBA, 2002b.
- _____. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 2. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares/OR, 2002c.
- _____. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Edição fac-similar do jornal *Quilombo*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. "Revolução cultural e o futuro do pan-africanismo". In: *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 2. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares/OR, 2002d.
- _____. *Sitiado em Lagos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- _____. *Teatro experimental do negro: testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966.
- NASCIMENTO, Abdias do. (org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: GRD, 1968.
- NASCIMENTO, Abdias do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Africans in Brazil: a Pan-African perspective*. New Jersey: Africa World Press, 1992.
- NASCIMENTO, Abdias do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. "Reflections on the Afro-Brazilian movement, 1938-1997". In: HUNTLEY, Lynn et al. *Beyond racism: Brazil, South Africa, United States: embracing an independent future*. Atlanta: Southern Education Foundation, 2000a.
- NASCIMENTO, Abdias do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. "Reflexões sobre o movimento afro-brasileiro, 1938-1997". In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000b, p. 203-36.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Dois negros libertários: Luís Gama e Abdias Nascimento*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 1985.
- _____. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.
- _____. *Pan-africanismo na América do Sul*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Ipeafro, 1981.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A África na escola brasileira*. Brasília: Senado Federal, 1991.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A África na escola brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Seafro, 1993.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Abdias Nascimento 90 anos: memória viva*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2006.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, no prelo. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 4.)

- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, no prelo. (Coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 1.)
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Dunia Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente*. Rio de Janeiro: Seafro. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, 1994.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, no prelo. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 3.)
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira*. 2a. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. (Sankofa, v. 1.)
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Seafro, 1994b. (Sankofa, 2 v.)
- NEWSOME, Frederick. "Black contributions to the early history of Western medicine". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983, p. 127-39.
- NKRUMAH, Kwame. *Ghana: the autobiography of Kwame Nkrumah*. 2. ed. Nova York: International Publishers, 1971.
- NYERERE, Julius. "Speech to the Congress". *The Black Scholar* 5, n. 10, jun./ago. 1974.
- OBENGA, Theophile. *Pour une nouvelle histoire*. Paris: Présence Africaine, 1980.
- OBOLER, Suzanne. *Ethnic labels, Latino lives: identity and the politics of representation in the United States*. Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press, 1995.
- OJO, Femi. "O Brasil, paraíso ou inferno para o negro: subsídios para uma nova negritude". In: BACELAR, Jefferson; CAROSO, Carlos (orgs.). *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1998, p. 35-50.
- OKPEWHO, Isidore (org.). *The African diaspora: African origins and New World identities*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- OLIVELLA, Manuel Zapata. "Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural". In: ULLOA, Astrid (org.). *Contribución Africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología Colcultura, 1993.
- _____. *El hombre colombiano*. Bogotá: Canal Ramirez e Antares, 1974.
- OMI, Michael; WINANT, Howard. *Racial formation in the United States*. 2. ed. Nova York; Londres: Routledge, 1994.
- OROZCO Y BERRA, Manuel. *Historia antigua y de la conquista de México*. México: Editorial Porrúa, 1960.
- OYEWUMI, Oyeronke. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PADMORE, George. *Pan-Africanism or communism?* Nova York: Doubleday, 1972.
- PETERSON, Frederick A. *Ancient Mexico*. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1959.
- PINAUD, João Luis. *Insurreição negra e justiça*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; OAB, 1987.

- PRICE, Richard (org.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. 3. ed. Baltimore; Londres: The Johns Hopkins University Press, 1996. [Primeira edição Garden City: Anchor, 1973. Segunda ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.]
- Radin, Paul; MARVEL, Elinore. "African folktales and sculpture". Bollingen Series XXXII. Nova York: Pantheon Books, 1952.
- RAMA, Carlos M. *Los afro-uruguayos*. Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1967.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.
- RASHIDI, Runoko. "Africans in early Asian civilizations: a historical overview". In: SERTIMA, Ivan Van; RASHIDI, Runoko (orgs.). *African presence in early Asia*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985a, p. 15-52.
- _____. "Ancient and modern Britons: a review essay". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985b, p. 251-60.
- _____. "The Nile Valley presence in Asian antiquity". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Nile Valley civilizations. Journal of African Civilizations*, New Brunswick, nov. 1985, v. 6, n. 2 (número especial), p. 201-20.
- REDD, Danita. "Black Madonnas of Europe: diffusion of the African Isis". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985, p. 108-33.
- REDKEY, Edwin (org.). *Respect black: the writings and speeches of Henry MacNeal Turner*. Nova York: Arno Press, 1971.
- REICHMANN, Rebecca (org.). *Race in contemporary Brazil: from indifference to identity*. University Park: The Pennsylvania University Press, 1999.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. [Primeira edição: São Paulo: Brasiliense, 1986.]
- _____. *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- REIS, José. "A Eva africana". *Folha de S. Paulo*, 6 fev. 1994, Periscópio.
- RIVA, Francisco Pérez de la. *Cuban palenques*. In: PRICE, Richard (org.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*, 3. ed. Baltimore; Londres: The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 49-59.
- RODRIGUES, Romero Jorge. "The Afro-populations of America's Southern Cone: organization, development, and culture in Argentina, Bolivia, Paraguay and Uruguay". In: WALKER, Sheila (org.). *African roots, American cultures: Africa in the creation of the Americas*. Nova York: Rowman & Littlefield, 2001.
- SACO, José A. *História de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo*. Havana, 1938.

- SANCHEZ, Sonia. "Nefertiti: queen to a sacred mission". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Black women in Antiquity*. New Brunswick; Londres: Transaction Books, 1985, p. 49-55.
- SANDOVAL, Alonso de. *De instauranda aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Sevilha, 1627. [Reeditado em Bogotá: Empresa Nacional, 1956.]
- SANTA CRUZ, Nicomedes. "Aportes de las civilizaciones africanas al folclore del Peru". Comunicação apresentada ao Simpósio Négritude et Amerique Latine, Dacar, 1974.
- _____. *Ritmos negros del Peru*. Buenos Aires: Losada, 1971.
- SANTOS, Juana Elbein dos. "Afro-Brazilian tradition and contemporaneity". In: SARAIVA, Edward J.; SOMBRA, José Flávio. *O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira de 1946 a nossos dias*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.
- SCOBIE, Edward. "African Popes". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985, p. 96-107.
- SCHULTHESS, Emil. *Africa*. Nova York: Simon & Schuster, 1958.
- SCHWARTZMAN, Simon. "Brazil: the social agenda". *Daedalus*, Cambridge, n. 129, v. 2, 2000, p. 87-118.
- SEMOG, Êle. *Abdias do Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985a.
- _____. (org.). *Black women in Antiquity*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985b.
- _____. (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983c.
- _____. (org.). *Nile Valley civilizations. Journal of African Civilizations*, New Brunswick, nov. 1985c, v. 6, n. 2 (número especial).
- _____. "The African presence in early Europe: the definitional problem". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985a, p. 134-43.
- _____. "The lost sciences of Africa: an overview". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983b, p. 7-26.
- _____. *They came before Columbus*. Nova York: Random House, 1976.
- SERTIMA, Ivan Van; RASHIDI, Runoko (orgs.). *African presence in early Asia*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985.
- SERTIMA, Ivan Van; WILLIAMS, Larry (orgs.). *Great African thinkers, v. 1: Cheikh Anta Diop*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1986.
- SHORE, Debra. "Steel-making in ancient Africa". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983, p. 157-62.

- SKIDMORE, Thomas E. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Nova York: Oxford University Press, 1974.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SOUZA, Paulo Renato. "Igualdade de oportunidades no ensino superior". *Estado de S. Paulo*, 29 jun. 2003, Coluna Espaço Aberto, p. A2.
- SOYINKA, Wole. *Myth, literature and the African world*. Nova York: Cambridge University Press, 1976.
- _____. "The African world and the ethnocultural debate". In: ASANTE, Kariamu Welsh; ASANTE, Molefi Kete. *African culture: the rhythms of unity*. 2. ed. Trenton: Africa World Press, 1990, p. 13-38.
- STERLING, Dorothy. *The making of an Afro-American: Martin R. Delany, 1812-1885*. Nova York: Doubleday, 1971.
- SULLIVAN (org.). "Brazil: body and soul". Nova York: Harry N. Abrams, 2001.
- TORDOFF, William. *Ashanti under the Prempehs, 1888-1935*. Nova York: Oxford University Press, 1965.
- THEJLL, Peter; SHIPMAN, Harry L. "Temperature, radius, and rotational velocity of Sirius B". *Astronomical Society of the Pacific*, v. 98, 1986, p. 922-6.
- TORRE, Carlos de la. "Afro-Ecuadorian responses to racism: between citizenship and corporatism". In: DZIDZIENYO, Anani; OBOLER, Suzanne (orgs.). *Neither enemies nor friends: Latinos, blacks, Afro-Latinos*. Nova York: Plaggrave; Macmillan, 2005, p. 61-74.
- _____. *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 2002.
- TURNER, J. Michael. *Les bresiliens: the impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*. Tese (doutorado) - Universidade de Boston, 1975.
- _____. "The road to Durban and back". In: NACLA. *Race and racism in the Americas - Report on the Americas*, n. 35, v. 6, 2002, p. 31-5.
- ULLMAN, Victor. *Martin R. Delany: the beginnings of black nationalism*. Boston: Beacon Press, 1971.
- ULLOA, Astrid (org.). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: Colcultura Instituto Colombiano de Antropología, Inderena, e Biopacífico, 1993.
- VALDÉS, Ildefonso Pereda. *El negro en el Uruguay*. Montevideo: Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, 1965.
- VALLADARES, Clarival do Prado. "A defasagem africana ou crônica do 1º Festival de Artes Negras". *Cadernos Brasileiros*, n. 8, v. 36, 1966, p. 3-9.
- VELASCO, Francisco Javier Vergara y. "The racial composition of the population of Colombia". *Journal of Inter-American Studies* 5, Miami, n. 2, abr. 1966, p. 213-35.
- VERGER, Pierre. *Bahia and the West coast slave trade, 1549-1851*. Ibadan: Universidade de Ibadan, 1962.

- _____. *Flux et reflux de la traite des esclaves entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos, du dix-septième au dix-neuvième siècle*. Paris: Mouton, 1968.
- _____. "Retour des bresiliens au Golfe du Bénin au XIX siècle". In: *Études Dahomeennes* (Nouvelle Serie), n. 8, p. 5-28, 1966.
- VIDA, Samuel Santana. "Africanos no Brasil: uma ameaça ao paraíso racial". In: *Migrações internacionais - Contribuições para políticas*. Brasília: Comissão Nacional de População e Desenvolvimento, 2000.
- VOLNEY, Constantin. *Voyages en Syrie et en Egypte*, v. 1. Paris, 1787.
- WADE, Peter. "Afterword". In: APPLEBAUM, Nancy (org.). *Race and nation in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 263-82.
- _____. *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press, 1997.
- WALKER, Sheila (org.). *African roots, American cultures: Africa in the creation of the Americas*. Nova York: Rowman & Littlefield, 2001.
- WALTERS, Alexander. *The story of my life*. Nova York; Chicago; Toronto; Londres; Edinburgh: Fleming H. Revell, 1917.
- WARREN, Guy. *Africa speaks, America answers*. LP Decca DL-8446, 1957.
- WENDORE, Fred; SCHILD, Romuald; CLOSE, Ângela E. "An ancient harvest on the Nile". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983, p. 58-66.
- WIENER, Leo. *Africa and the discovery of America*, 3 v. Filadélfia: Innes & Sons, 1922.
- WILLIAMS, Bruce. "The lost Pharaohs of Nubia". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). "Nile Valley civilizations". New Brunswick, *Journal of African Civilizations*, 6, n. 2, p. 29-43, nov. 1985.
- WILLIAMS, Chancellor. *The destruction of black civilization*. Chicago: Third World Press, 1974.
- WILLIAMS, Gershom. "Ancient Kushite roots in India: a survey of the works of Godfrey Higgins". In: SERTIMA, Ivan Van; RASHIDI, Runoko (orgs.). *African presence in early Asia*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1985, p. 112-9.
- WILLIAMS, Larry; FINCH, Charles S. "The great queens of Ethiopia". In: SERTIMA, Ivan Van (org.). *Black women in Antiquity*. New Brunswick; Londres: Transaction Books, 1985, p. 12-35.
- WILLIAMS, Walter L. *Black Americans and the evangelization of Africa, 1977-1900*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
- WUTHENAU, Alexander von. *Unexpected faces in ancient America*. Nova York: Crown, 1975.
- ZASLAVSKY, Claudia. *Africa counts: number and pattern in African culture*. Nova York: Prindle, Weber e Schmidt, 1973.



OS AUTORES

ANANI DZIDZIENYO é professor de Estudos do Mundo Africano (African Studies) e de Estudos Luso-Brasileiros da Universidade Brown, nos Estados Unidos. Ganaba (filho de Gana), foi o primeiro cientista social africano a pesquisar e estudar as relações raciais na América Latina, em particular no Brasil.

CARLOS MOORE é doutor em Ciências Humanas e doutor em Etnologia pela Universidade de Paris-7, na França. Pesquisador Titular Honorário (Honorary Research Fellow) na Escola para Estudos de Pós-Graduação e Pesquisa na Universidade do Caribe (UWI), Kingston, Jamaica. É autor de *African presence in the Americas* (1995); *Castro, the blacks, and Africa* (1989); *This bitch of a life*; *Cette putain de vie* (1982).

ELISA LARKIN NASCIMENTO é mestre em Direito e em Ciências Sociais pela Universidade do Estado de Nova York (State University of New York - SUNY), doutora em psicologia pela USP e diretora do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro). Coordenadora do Fórum Memória Viva e Ação Cultural e curadora da exposição *Abdias Nascimento Memória Viva*, vem organizando atividades e recur-

sos didáticos para a implementação da Lei nº 10.639/2003. É autora de *O sortilégio da cor: raça e gênero no Brasil* (2003).

FRANCISCO ROMÃO DE OLIVEIRA foi o primeiro embaixador extraordinário e plenipotenciário de Angola na República Federativa do Brasil, de 1987 a 1993. Exerceu mais tarde as funções de diretor do Gabinete de Apoio à Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) e de diretor para Europa do Ministério das Relações Exteriores da República de Angola. A partir de junho de 2002, foi vice-ministro das Relações Exteriores. Foi membro da Ordem dos Advogados de Angola de 1977 a 1981, e exerceu o cargo de embaixador extraordinário e plenipotenciário de Angola na República Federativa da Iugoslávia de 1981 a 1986. Recebeu o título de Benemérito do Estado do Rio de Janeiro em 1988.

GIZÊLDA MELO DO NASCIMENTO, doutora em Comunicação e Cultura pela UFRJ e pós-doutora em Letras pela UFF, é professora associada do Departamento de Letras da Universidade Estadual de Londrina. Coordena o projeto de pesquisa *Antologia de escritoras afro-brasileiras* e participa do projeto *Antologia crítica da literatura brasileira afrodescendente*. É co-autora de *Black presence in Brazilian literature: from the colonial period to the twentieth century* (em colaboração com Heloisa Toller Gomes e Leda Maria Martins) (2004) e de *Feitio de viver: memória de descendentes de escravos* (2006).

ISMAEL DIOGO DA SILVA, embaixador da República de Angola no Brasil, é conselheiro especial da Presidência da República de Angola, cônsul-geral da República de Angola no Rio de Janeiro, com jurisdição para os sete estados que compõem o Sul e o Sudeste do Brasil. Preside, ainda, a Fundação Eduardo dos Santos (Fesa).

KABENGELE MUNANGA é professor titular do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) e diretor do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (USP). Dirigiu o Museu de Arqueologia e Etnologia da USP no período de 1983 a 1988, e foi vice-diretor do Museu de Arte Contemporânea da

USP de 2002 a 2006. É autor de cerca de cem publicações sobre assuntos relacionados com a antropologia da África e da população negra no Brasil. É membro do Conselho Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR).

MICHAEL HAMENOO é escritor e historiador. Foi embaixador da República de Gana no Brasil no final da década de 1990. Nessa qualidade, participou da primeira solenidade de Estado a ser realizada no Monumento a Zumbi, no Rio de Janeiro, na Praça Onze.