

Marcello Felisberto Morais de Assunção
(Org.)

AO SUL DO ATLÂNTICO NEGRO

Interpelações Decoloniais/Afrodiaspóricas
ao campo das Relações Internacionais



Têm se tornado cada vez mais evidente a franca “decadência disciplinar” da forma tradicional ao qual o habitus escolástico produziu os saberes nas universidades ocidentais/-neoliberais. Entre tantas questões a criarem limites entre a oxigenação deste espaço e os seus limites estruturais está a chamada “questão racial” e as suas diversas “intersecções” (gênero, classe, sexualidades, região, etc.). Por muito tempo essa discussão ficou relegada à campos muito estritos como a sociologia/ antropologia é sempre sobre o paradigma do “negro-objeto”. Essa chave de leitura fez com que de um lado os negros fossem os únicos objetos de estudo da “teoria crítica da raça” e ao mesmo tempo condicionou a leitura desses processos a corporeidade do sujeito clássico à ocupar as cátedras universitárias e campos culturais: o branco, masculino, oriundo de classes abastadas e heterossexual. A trajetória do centramento dos saberes/ conhecimentos nesse falso universalismo tem origem em um determinado momento/ período histórico: a invenção do ocidente por meio da sua expansão político e militar que se desdobra na produção da mundialização capitalista racializada a partir do que Immanuel Wallerstein referiu-se como o “longo século XVI” (1450-1650). O pensamento afrodiaspórico e a teoria decolonial latino-americana se debruçaram – através de diferentes ângulos, propostas e conceitos – exatamente nas formas aos quais esse processo de expansão capitalista por meio de um “sistema atlântico” teve o racial não só como um apêndice desse processo histórico, mas como categoria mestre da organização do mundo moderno. Está problemática tem uma profunda relação com as reformulações das disciplinas, em franca decadência disciplinar, é que tem sido afrontadas pelos sujeitos racializados que ao entrarem nos espaços hegemônicos, e tradicionalmente exclusivos de uma certa elite branca, confrontam as ementas/ planos de curso propondo outras formas de ver/ sentir/ interpretar o mundo por meio da categoria do “racial”. As ações afirmativas na graduação e pós-graduação foram fundamentais para revitalizarem o corpo discente (com pessoas negras/ periféricas) que mobilizou a universidade a rever os parâmetros de conhecimento, abalando parte do imenso iceberg da “ignorância branca” que funda as suas bases. O campo das Relações Internacionais está profundamente imbricado à este processo de reformulação dos currículos e de tensionamento da supremacia racial branca ao qual experienciamos no ambiente universitário brasileiro e ao qual este livro busca desvendar, ofertando alguns possíveis caminhos desviantes em relação ao cânone hegemônico.



editora *fi*.org



AO SUL DO ATLÂNTICO NEGRO



SÉRIE

revista de teoria da história

Diretor da série:

Prof. Dr. Marcello Felisberto Morais de Assunção (UFRGS)

Comitê científico ou editorial da série:

Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vilela (UFG)

Prof. Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite (UFES)

Prof. Dr. Breno Mendes (UFG)

Me. Elbio R. Quinta Jr. (UFG)

Dr. Fernanda R. Miranda (DLCV-USP)

Prof.^a Dr.^a Géssica Góes Guimarães Gaio (UERJ)

Prof. Dr. Luiz Carlos Bento (UFMS)

Prof. Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto (UEG)

Prof.^a Dr.^a Mariana de Moraes Silveira (UFMG)

Me. Murilo Gonçalves (UFG)

Me. Sabrina Costa Braga (UFG)

Prof. Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino (UFU)

Prof. Dr. Ulisses do Valle (UFG)

Prof.^a Dr.^a Walkiria Oliveira Silva (UNB)

AO SUL DO ATLÂNTICO NEGRO

INTERPELAÇÕES DECOLONIAIS/AFRODIASPÓRICAS
AO CAMPO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Organizadores

Marcello Felisberto Moraes de Assunção



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S949 Ao sul do Atlântico negro: interpelações decoloniais/afrodiaspóricas ao campo das relações internacionais [recurso eletrônico] / Marcello Felisberto Moraes de Assunção (orgs.). Cachoeirinha : Fi, 2023.

315p.

ISBN 978-65-85725-56-9

DOI 10.22350/9786585725569

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Relações internacionais – Afrodiáspora – Colônias. I. Assunção, Marcello Felisberto Moraes de.

CDU 327:930(6)

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO **9**

INTERPELAÇÕES DECOLONIAIS/AFRODIASPÓRICAS AO CAMPO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Marcello Felisberto Morais de Assunção

PARTE I DE(S)COLONIZANDO O CAMPO DAS RI'S

1 **19**

ABORDAGEM CRÍTICA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UMA PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL E DECOLONIAL

Fouchard Louis

2 **39**

TRANSCENDÊNCIA DO PENSAMENTO AFRODIASPÓRICO PARA DESCOLONIZAR OS ESTUDOS DE SEGURANÇA INTERNACIONAL

Sanel Charlotin

3 **55**

O ATLÂNTICO NEGRO E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: APROXIMAÇÕES SOBRE RAÇA E RACISMO, IDENTIDADE CULTURAL E DIÁSPORA AFRICANA

Gabriel Gonzaga

4 **82**

O RACISMO POR DENEGAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA EXTERNA BRASILEIRA

Mayara Amaral de Andrade

5 **95**

DE MUCAMA À TRABALHADORA DOMÉSTICA PROCESSOS DE DESCOLONIZAÇÃO DE PAPÉIS SUBALTERNOS: SIMILARIDADES ENTRE BRASIL E ANGOLA

Alessandra Viviane Vasconcelos Bezerra

6 **120**

UM CAMINHO DESDE DURBAN: AS MULHERES AFROLATINOAMERICANAS E O DEBATE INTERNACIONAL SOBRE ANTIRRACISMO

Aisha Sayuri Agata da Rocha

7

148

O INTERNACIONALISMO DE CUBA EM ÁFRICA DESDE A LUTA ANTICOLONIAL: LAÇOS ATUAIS DE COOPERAÇÃO

Emanuely Gestal da Silva

**PARTE II
CONEXÕES HISTÓRIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

8

167

PAN-AFRICANISMO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UMA HERANÇA A SER RETOMADA

Muryatan S. Barbosa

9

209

REDES E ALIANÇAS TRANSVERSAIS DE OPOSIÇÃO AO IMPÉRIO PORTUGUÊS: OS PRIMÓRDIOS DO MOVIMENTO DE SOLIDARIEDADE AFRO-ASIÁTICO, AS CRÔNICAS DO NOTÍCIAS DE LOURENÇO MARQUES NO PRACASHA DE GOA

Adelaide Vieira Machado

10

229

REPENSANDO OS ECOS DE BANDUNG: IMAGINAÇÃO POLÍTICA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Raissa Brescia dos Reis

Taciana Almeida Garrido de Resende

11

258

JOSÉ POMPILIO HORA E O “RACISMO NO ITAMARATY”

Petrônio Domingues

12

287

AQUELE QUE É DIGNO DE SER AMADO: SEXUALIDADES, IDENTIDADES E MOBILIDADES NA OBRA DE ABDELLAH TAIA

Manoel de Jesus Silva Neto

Matheus dos Santos da Silveira

13

303

QUE DESCONFORTO! MIGRAÇÃO, XENOFOBIA E RACISMO EM CENA

Laura Carla Franchi dos Santos

APRESENTAÇÃO

INTERPELAÇÕES DECOLONIAIS/AFRODIASPÓRICAS AO CAMPO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

*Marcello Felisberto Morais de Assunção*¹

Têm se tornado cada vez mais evidente a franca “decadência disciplinar” (GORDON, 2017) da forma tradicional ao qual o *habitus escolástico* produziu os saberes nas universidades ocidentais/neoliberais. Entre tantas questões a criarem limites entre a oxigenação deste espaço e os seus limites estruturais está a chamada “questão racial” e as suas diversas “intersecções” (gênero, classe, sexualidades, região, etc.). Por muito tempo essa discussão ficou relegada à campos muito estritos como a sociologia/antropologia é sempre sobre o paradigma do “negro-objeto”². Essa chave de leitura fez com que de um lado os negros fossem os únicos objetos de estudo da “teoria crítica da raça” e ao mesmo tempo condicionou a leitura desses processos a corporeidade do sujeito clássico à ocupar as cátedras

¹ marcellofma@gmail.com

² Aqui referimo-nos as interpelações do sociólogo Guerreiro Ramos as ciências sociais do seu tempo como de um lado reificadoras da agência negra, por serem constituídos quase em sua totalidade por brancos, mas como também modulado na referência de uma visão de mundo ocidental embranquecida, como este reiterava: “Povos brancos, graças a uma conjunção de fatores históricos e naturais, que não vem ao caso examinar aqui, vieram a imperar no planeta e, em consequência, impuseram àqueles que dominam uma concepção do mundo feita à sua imagem e semelhança. Num país como o Brasil, colonizado por europeus, os valores mais prestigiados e, portanto, aceitos, são os do colonizador. Entre estes valores está o da branquira como símbolo do excelso, do sublime, do belo. Deus é concedido em branco e em branco são pensadas todas as perfeições. Na cor negra, ao contrário, está investida uma carga milenária de significados pejorativos. Em termos negros pensam-se todas as imperfeições” (RAMOS, 1995, 171).

universitárias e campos culturais: o branco, masculino, oriundo de classes abastadas e heterossexual.

A trajetória do centramento dos saberes/conhecimentos nesse falso universalismo tem origem em um determinado momento/período histórico: a invenção do ocidente por meio da sua expansão político e militar que se desdobra na produção da mundialização capitalista racializada a partir do que Immanuel Wallerstein referiu-se como o “longo século XVI” (1450-1650). O pensamento afrodiaspórico e a teoria decolonial latino-americana se debruçaram – através de diferentes ângulos, propostas e conceitos – exatamente nas formas aos quais esse processo de expansão capitalista por meio de um “sistema atlântico” teve o racial não só como um apêndice desse processo histórico, mas como categoria mestre da organização do mundo moderno.

Através dessa crítica é possível apreender também que as categorias do “branco/ocidental/europeu” foram criações concomitantes a invenção do negro, indígena e do mestiço. Estas taxinomias, atualizadas ao longo do tempo, foram criações históricas fundadas para legitimar o sistema de dominação mundializado em emergência desde o século XV. A referencialização no padrão branco/ocidental/europeu foi um percurso central para que através deste espelho idealizado fosse inventada a inferioridade/subalternidade dos “outros” do “colonialismo/racismo”.

Essa invenção produziu o que autores da tradição decolonial/afrodiaspórica tem chamado de “epistemicídio” (CARNEIRO, 2005). Nesta leitura as universidades/campos culturais não foram só

³ Existe um esforço recente de associar a teoria decolonial a práxis e pensamento dos sujeitos racializados, em especial no contexto da afrodíaspóra, ver: BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL; MALDONADO-TORRES (2019); ASSUNÇÃO; MIRANDA (2021).

expectadores dos diversos genocídios/morticínios da população racializada/colonizada, mas criaram o fundo epistêmico que legitimou/organizou a sujeição destas etnias/povos racializados por categorias de pretensão universal. Não é arbitrário que Enrique Dussel, filósofo central para a teoria decolonial, invoca o *Ego Conquiro* como o antecessor do *Ego Cogito* cartesiano (DUSSEL, 1992), pois há uma imbricação fundamental entre a racialização das identidades geoculturais e a formação da produção de conhecimento no “norte global” e por suas sucursais miméticas ao “sul”.

Entretanto, é preciso reiterar que por muito tempo os estudos decoloniais/afrodiaspóricos reforçaram o centramento deste processo na figura dos sujeitos racializados, excluindo dois processos fundamentais, a saber: a) o papel de uma identidade branca/europeia/ocidental na modulação da racialização e dos saberes correlatos (o que certamente tem relação com o fato da maior parte dos pais fundadores da teoria decolonial serem brancos); b) as resistências/práxis dos sujeitos racializados por meio do que chamaremos de “analíticas da colonialidade”, que se desdobram não só pelas formas tradicionais do conhecimento escrito, mas em especial por saberes (transmitidos fundamentalmente pela oralidade, musicalidade e corporeidades) não reconhecidos pelas academias/campos culturais hegemônicos.

O primeiro problema nós condiciona a pensar em que medida a identidade branca tem sido objeto de estudo por aqueles que pensam uma “teoria crítica da raça” e a refundação dos campos intelectuais, é porque por tanto tempo esse elemento foi secundarizado na análise. Já a segunda questão está imbricada ao fato de que os atores dos campos intelectuais à se apropriarem das críticas afrodiaspóricas/decoloniais

foram em larga medida o próprio sujeito modular do saber ocidental/branco/masculino/heterossexual à condicionar os negros/indígenas a objetos sem agência no âmbito da própria produção/teorização dos saberes e campos intelectuais.

Está problemática tem uma profunda relação com as reformulações das disciplinas, em franca decadência disciplinar, é que tem sido afrontadas pelos sujeitos racializados que ao entrarem nos espaços hegemônicos, e tradicionalmente exclusivos de uma certa elite branca, confrontam as ementas/planos de curso propondo outras formas de ver/sentir/interpretar o mundo por meio da categoria do “racial”. As ações afirmativas na graduação e pós-graduação foram fundamentais para revitalizarem o corpo discente (com pessoas negras/periféricas) que mobilizou a universidade a rever os parâmetros de conhecimento, abalando parte do imenso iceberg da “ignorância branca” que funda as suas bases.

O campo das Relações Internacionais está profundamente imbricado à este processo de reformulação dos currículos e de tensionamento da supremacia racial branca ao qual experienciamos no ambiente universitário brasileiro. A partir da minha experiência como professor na disciplina *Ao sul do Atlântico Negro: Entre o “Atlântico Pardo” e a América Afro-Latina* ofertada no mestrado em Relações Internacionais da UNILA pude entrar em diálogo com vários pós-graduandos em formação é que hoje já não aceitam as chaves canônicas

⁴ O filósofo afro-americano Charles S. Mills referia-se a “ignorância branca” como o processo de padronização das epistemologias (pensando em especial o campo filosófico) sobre a referência branca/ocidental, construindo uma consciência extremamente limitada da diversidade para além cânone. Para Mills era preciso construir uma “segunda consciência” (aqui ele refere-se diretamente as leituras de W. B. Du Bois) que busca-se ir além do olhar alienado do cânone e da visão de mundo dominante e reproduzida a nível das produções intelectuais/culturais, ver: MILLS (2013; 2018).

ao quais gerações anteriores foram formadas. O debate sobre o racial e as suas intersecções é dentro deste escopo questão fundamental não só da renovação dos objetos, mas do confronto à própria memória disciplinar das RI's. Este livro é em grande parte resultado dessas trocas é diálogos com estes novos agentes sociais que têm revolucionado as formas de ver e pensar a racialização/intersecção do cânone, sendo ainda os primeiros passos de um processo mais complexo de transmutação do campo intelectual.

Para dar conta destas problemáticas dividimos o livro em duas grandes partes. Na primeira buscamos demonstrar as possibilidades de reestruturação do campo das relações internacionais através das epistemologias decoloniais/afrodiaspóricas. Em seguida, na segunda parte, esboçamos as conexões entre o campo das RI's e o da História por meio de problemáticas e fundamentos afrodiáspóricas e decoloniais.

Fouchard Louis e Sanel Charlotin abrem a primeira parte do livro com reflexões que incidem diretamente sobre a crítica ao cânone das Relações Internacionais, problematizando o seu referente eurocêntrico e brancocêntrico – não atoa dois pesquisadores/intelectuais haitianos do campo das RI's. Fouchard o faz a partir de uma análise mais global do campo e das possibilidades de uma decolonialidade/afrodiaspórica para a sua descolonização e Sanel através da crítica ao subcampo da segurança internacional. Em seguida, Gabriel Gonzaga esboça uma análise sobre a contribuição de Paul Gilroy, em especial no livro *O Atlântico Negro*, para as relações internacionais, esmiuçando como as categorias de Gilroy são operacionais para a refundação do campo.

Mayara Amaral de Andrade busca também explorar a operacionalização de categorias do pensamento afrodiaspórico para o campo das relações internacionais, dando ênfase especificamente as categorias de Lelia Gonzalez para o campo, nomeadamente, para a construção da política externa brasileira para além do referente racializado e generificado.

Os dois próximos textos buscam lidar com a complexa relação entre gênero e o cânone das relações internacionais. Alessandra Viviane explora a relação do trabalho doméstico no Brasil e Angola, buscando entender as conexões afro-atlânticas no âmbito do cariz racializado/generificado com partilhado por essas trabalhadoras. Aisha Sayuri Agata da conta dessa problemáticas a partir do estudo da práxis das mulheres afrolatinoamericanas na construção de um debate internacional sobre o antirracismo, esboçando principalmente a suas participações na construção de “Durban”.

Por fim, encerramos a primeira parte com o trabalho de Emanuely Gestal da Silva sobre as conexões internacionais entre Cuba e África em torno da luta anticolonial, esboçando os laços e solidariedades que conectaram historicamente estes países.

Nos primeiros três textos que inauguram a segunda parte do livro os autores buscam evidenciar a importância dos movimentos afrodiaspóricos e terceiro mundistas na reorganização das relações internacionais e do debate sobre as linhas globais de cor. Muryatan S. Barbosa faz uma análise extensa da contribuição do panafricanismo para a revitalização do campo das RI's. Em seguida, Adelaide Vieira Machado busca demonstrar os primórdios do movimento de solidariedade afroasiático através do diálogo entre periódicos goeses e moçambicanos dos anos 1920/1930. Fechando esse eixo Raissa Brescia dos Reis e Taciana Almeida Garrido esmiuçam uma análise sobre os ecos

de Bandung na reconstrução/descolonização do pensamento no âmbito das relações internacionais.

Petrônio Domingues esboçou a presença do racismo no Itamaraty e a reação/interpelação do associativismo negro diante deste processo. Manoel de Jesus e Matheus dos Santos buscam por meio da obra diáspórica de Abdellah Taia, romancista marroquino que viveu na França, compreender as conexões no Atlântico em torno não só da questão racial, mas também da temática queer. Por fim, Laura Carla Franchi esmiuça uma espécie de ensaio performático ao qual através da estetização da sua experiência como professora interpela uma série de temáticas próprias das reflexões sobre racismo, migração e xenofobia por meio da centralidade da experiência haitiana em londrina.

Desejamos uma boa leitura e que essa obra seja a primeira de muitas outras reflexões que busquem superar o caráter ainda eurocêntrico/brancocêntrico/androcêntrico do cânone dentro e fora do campo das RI's.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Morais; MIRANDA, Fernanda Rodrigues (Orgs.).

Pensamento afrodiáspórico em perspectiva: abordagens no campo da História e Literatura - Volume 1: História. 1ed. Porto Alegre: FI, 2021.

BERNARDINO-COSTA, Jorge; GROSFUGUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese de doutorado, São Paulo: USP, 2005.

DUSSEL, Enrique. **1992: O encobrimento do outro. A origem do mito a modernidade.** São Paulo: Vozes, 1992.

GONZALEZ, Lelia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia. LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1988].

GORDON, Lewis. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do conhecimento. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v.1, n.1, 2017, p. 110-126.

Maldonado-Torres, N. (2021). Notes on decolonizing philosophy: Against epistemic extractivism and toward the abolition of the canon. **Hispanic/Latino Issues in Philosophy**, v. 21, n. 1, 11-15.

MILLS, Charles. O contrato de dominação. **Meritum**, Belo Horizonte – v. 8 – n. 2 – p. 15-70 – jul./dez. 2013.

MILLS, Charles W. Ignorância Branca. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 17, n. 1, 2018, p. 413-438.

Ramos, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

PARTE I
DE(S)COLONIZANDO O CAMPO DAS RI'S

1

ABORDAGEM CRÍTICA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UMA PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL E DECOLONIAL

*Fouchard Louis*¹

INTRODUÇÃO

A disciplina de Relações Internacionais (RIs) é caracterizada pelas ideias *mainstream*, que consiste em várias teorias que reproduzem os critérios de validação científica em prerrogativa do Ocidente, por exemplo, o positivismo. Entende-se que o ato de reproduzir o contexto da enunciação em que o Ocidente é visto como sujeito dinâmico no que diz respeito sobre a estruturação mundial do conhecimento perante o Sul global ou a periferia, bem como as impossibilidades que são presentes para a entrada dos profissionais marginalizados, que abrem caminho ainda mais para as práticas hegemônicas, esses são alguns dos problemas relacionados com a epistemologia do campo. As “teorias *mainstream* de RIs: realismo (clássico), neorealismo e liberalismo são principalmente teorias eurocêntricas, nascidas em grande parte nos Estados Unidos (EUA) e baseadas, quase exclusivamente, no que está acontece no Ocidente” (NEUMAN, 1998, p. 2).

Entretanto, a realidade do Sul continua pouco estudada na área, assim, “as RIs são prejudicadas por uma relativa incapacidade de falar

¹ Mestre em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Bacharel em Relações Internacionais pela UNILA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6504137896613380>. fouchardlouis05@gmail.com

sobre “a situação do Terceiro Mundo, as lesões que lhe são infligidas” através da conquista e do colonialismo e da justiça das suas exigências” (INAYATULLAH e BLANEY, 1996, p. 68). De acordo com Tickner e Waever (2009, p. 5), “o estudo de RIs é conduzido particularmente por meio de um espaço geopolítico inerente (EUA), que faz com que o país se torne mais poderoso tanto no contexto internacional quanto na disciplina”.

Segundo os autores algumas exigências são expostas aos estudiosos das periferias, para serem reconhecidos dentro desta disciplina, assim, “o acesso a este campo supostamente internacional é altamente assimétrico”. (TICKNER e WAEVER, 2009, p.1). A propagação da confiança na singularidade da disciplina americana motiva os outros pesquisadores dessa superioridade (POSTEL VINAY, 2005, p. 10). Isso permite que a área “seja ao mesmo tempo uma veemência local singular para o campo e um elemento incondicional do universo de todos os outros” (TICKNER e WAEVER, 2009, p. 329).

Smith, por sua vez, destaca que a disciplina de RIs, nos EUA, era então e ainda é, tanto paroquial, quanto focalizada em metodologia e ontologia específicas. Em conjunto, isso significa que, não só a teoria americana dominava as RIs, mas também, possuía um compromisso específico dos Estados Unidos com uma visão realista/neo-realista do mundo e um compromisso de estudar esse comportamento mundial” (SMITH, 2000, p. 394).

Quando se fala em RIs, é visível uma relação globalizada, independente do centro e periférico, sem nenhuma exclusão. Mas o que vemos em RIs ou na sua disciplina é uma relação de exclusão, em que, a partir de um pensamento ocidentalizado, exclui-se países do Sul global por meio de seus poderes. Reafirmando a ideia de Abrahamsen (2007,

p.112), é uma disciplina que aparece na “Europa e mais tarde se fortalece nos Estados Unidos, neste contexto, as RIs são tidas “como o discurso dos poderosos, tornando possível uma ‘visão de mundo’, como vislumbra a partir do Ocidente e não tem capacidade de refletir sobre as preocupações e pontos de vista dos países mais pobres e dos povos”².

Dentro desse contexto, o capítulo evidencia as limitações e a dominação estabelecida por parte dos teóricos do Norte global frente aos pensadores do Sul global nas RIs, com objetivo de denunciar a ilusão de neutralidade que atualmente domina os processos de escrita e conhecimento nessa disciplina. Para tanto, optou-se por uma metodologia qualitativa que consiste em um debate epistêmico latino-americano, com uma análise crítica de fontes secundárias (revisão bibliográfica de autores que se dedicam às temáticas ligadas às ideias *mainstream* de RIs e a teoria Pós-colonial e decolonial). Para melhor apresentação da alegação que está avançado, o capítulo se encontra dividido em três seções. A primeira seção evidencia as perspectivas Pós-coloniais e Decolonial, a segunda traça a subjetivação da hegemonia ocidental e, por fim, a terceira seção focaliza nas abordagens contra-eurocêntricas.

AS PERSPECTIVAS PÓS-COLONIAL E DECOLONIAL

De acordo com Grovogui (2011, p. 175-176), os seguintes conceitos: Terceiro Mundo ou Periferia e Sul Global são constantemente utilizados em referência aos países da África, Ásia e América Latina. O "Sul Global" não é uma designação direcional ou um ponto a Sul de um Norte fixo, é

² "Born in Europe and currently dominated by US academic influences, the discipline of IR is regarded as the discourse of the powerful, providing a 'worldview' as seen from the West and failing to capture and reflect the concerns and viewpoints of poorer countries and peoples." Tradução nossa.

uma denominação simbólica destinada a capturar o semblante de coesão que surgiu quando antigas entidades coloniais se envolveram em projetos políticos de descolonização e avançaram para a realização de uma ordem internacional pós-colonial. Portanto, as entidades incluídas na designação do Sul Global carecem do tipo de coesão geralmente atribuída às regiões, culturas ou tradições. Com o fim da Guerra Fria, o conceito de Terceiro Mundo caiu em desuso e o Sul tornou-se amplamente utilizado para a designação desses países. Tal mudança, “não significa uma renúncia ao terceiro mundo”. “Ela simplesmente sinaliza um ajuste no posicionamento ideológico e político para refletir sobre novas formas de conflito sobre o legado do colonialismo” (IBIDEM, 2011, p. 175-176).

Nesse sentido, Slater (2004, p. 8), destaca que “o Terceiro Mundo faz parte do Primeiro Mundo, através da sua identificação com a pobreza, exclusão e hibridismo, esta perde de vista outra dimensão bastante crucial, ou seja, a identidade de Terceiro Mundo, nomeadamente o fato de o Terceiro Mundo nunca ter feito o Primeiro Mundo um objeto de expansão colonial, nunca desenvolveu um olhar imperial sobre as sociedades da Euro-América”. Por esse ponto de vista, é importante destacar as principais características da perspectiva Pós-Colonial, segundo David Slater (2004): (1) Os pensamentos pós-coloniais evidenciam uma periodização histórica distinta e questionam o discurso ocidental “civilizatório” (progresso, modernização, desenvolvimento e democracia); (2) O Pós-colonial pode ser empregado para destacar o papel mutuamente constitutivo desempenhado pelos colonizadores e colonizados, ou pelos globalizadores e globalizados; (3) Problematiza-se à localização e impacto diferencial da construção do conhecimento. Uma perspectiva pós-colonial não só considera os

silêncios temáticos presentes como não influentes discursos ocidentais, mas, também desafia a tendência generalizada a ignorar as contribuições dos intelectuais não ocidentais; (4) procura dar uma atenção chave para a centralidade da periferia em suas análises; e, por último (5) assume um posicionamento ético-político contra a colonialidade do poder em reafirmar a saliência da autonomia e da resistência popular às penetrações ocidentais (SLATER, 2004, p. 20).

O aparecimento da teoria pós-colonial na disciplina está completamente ligado ao reconhecimento como perspectiva teórica em RI, o Ocidente hegemônico procurou formas sorrateiras de catequizar os olhares e os discursos dos povos colonizados por meio de um processo histórico de conquistas, de imperialismos, de cruzadas e de explorações. Este é o foco dos estudos pós-coloniais: Uma alternativa teórica e praxeológica ao hegemonismo ocidental e ao universalismo unilateral (CASTRO, 2012, p. 391). Assim, entende-se que o pós-colonialismo está engajado em um processo de desconstrução dos discursos de autoridade que visa o surgimento de um mundo mais justo para as diferentes culturas que o compõem.

Esta colocação faz lembrar o posicionamento do Castro-Gómez que escrever sobre a valorização de uma determinada abordagem do conhecimento científico que desvalorizou outros tipos de conhecimento que hoje são considerados místicos e tradicionais:

O mito eurocêntrico da modernidade consiste na eliminação da heterogeneidade estrutural da modernidade, em nome de um processo linear em que a Europa aparece como lugar privilegiado de enunciação e produção de conhecimento. A coexistência de diferentes formas de produção e transmissão do conhecimento é eliminada, porque todo o conhecimento humano é ordenado de acordo com uma escala epistêmica

que vai do tradicional ao moderno, da barbaridade à civilização, da comunidade ao individual, da tirania à democracia, do Oriente ao Ocidente. Mignolo mostra que esta estratégia colonial de obliteração pertence ao “lado negro” da modernidade. “Através dele, o pensamento científico se posiciona como a única forma válida de produção de conhecimento, e a Europa adquire uma hegemonia epistêmica sobre todas as outras culturas do planeta. (CASTRO-GÓMEZ, 2006, p. 33).

O “desafio que se apresenta às RIS não é apenas sobre a sua negligência do Terceiro Mundo e sobre a forma como a sua construção da política internacional distorce o pensar sobre o Terceiro Mundo, mas do reconhecimento sobre a base epistemológica da disciplina e sua implicação em um projeto global que é articulado para servir aos interesses ocidentais. Este é um desafio que precisa ser avançado e debatido” (DARBY; PAOLINI, 1994, p. 394).

A finalidade da perspectiva decolonial é “entender e agir no mundo, definido pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida individual e coletiva” (BALLESTRIN, 2013, p. 89). Entende-se que o pensamento decolonial tem sua raiz também nos estudos pós-colonialistas visto que no início eles tiveram uma grande relação, porém, houve uma ruptura na década de 1990, desde então reunindo os intelectuais latino-americanos com objetivo de “renovar críticas e utópica das ciências sociais na América Latina durante o século XXI”, perante uma argumentação radicalizada mediada pelo conceito do “giro decolonial” (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

O grupo Modernidade/Colonialidade também nasceu em meados da década de 1990. É um grupo de pesquisa transdisciplinar que retomou criticamente algumas de suas principais teses e contribuições: O conceito de transmodernidade, a crítica do conceito eurocêntrico da razão e do universalismo monológico moderno, a valorização positiva

da própria e de outras culturas e o desenvolvimento de uma nova abordagem, mais inclusiva da questão da "modernidade do mundo". Outras formas de conhecimento são: A ligação entre filosofia e lutas sociais ou a busca de um autêntico pensamento crítico latino-americano (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 10).

Para Castro-Gómez, (2006, p. 34) a negação da co-temporalidade criou um duplo mecanismo ideológico. Por um lado, viver em espaços geográficos diferentes, sem partilhar o mesmo tempo histórico, fez com que o destino de cada região fosse concebido como independente de outras regiões. A modernidade é assim vista como um fenômeno exclusivamente europeu, que tem a sua origem em experiências intra-europeias, como o Renascimento italiano, a Reforma Protestante, a Era do Iluminismo e a Revolução Francesa. Por esse ângulo, a colonialidade não é vista como um fenômeno constitutivo da modernidade, mas como um derivado da mesma. Por outro lado, "o mito eurocêntrico da modernidade identificou a distinção europeia com a universalidade, e a colonialidade com o passado da Europa" (IBIDEM, 2006, p. 34).

O termo "colonialidade" refere-se a um tipo de poder que nasceu do colonialismo moderno, mas que se aplica a áreas que não são politicamente legais. O colonialismo precedeu a colonialidade que provou ser mais profunda e mais duradoura. Portanto, no início do século XXI o mundo precisava de uma outra decolonização, em outras palavras, uma descolonização que acrescentasse a descolonização jurídica e política realizada nos séculos XIX e XX. A noção de "colonialidade do poder" foi introduzida pelo grupo para se referir a essa "colonialidade do poder". A descolonização incompleta, iniciada no século XIX, foi privada da sua visão em relação a hierarquia das múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, económicas e

de gênero que deixou intacta (CASTRO-GÓMEZ, GROSGUÉL, 2005, p. 17).

A colonialidade não é igual ao colonialismo, bem como não provém da modernidade nem a precede. Nesse contexto, a “Colonialidade e a modernidade constituem duas faces da mesma moeda” (GROSGUÉL, 2006, p. 27). É importante mencionar que, a descolonização não acaba com a “colonialidade”, há uma estrutura vigente na experimentação tanto nas regiões do Sul global que são colonizadas quanto dentro das potências colonizadoras, ou seja, o Norte global. Por conseguinte, o pensamento pós-colonial se nomeou a tarefa de mostrar e criticar estes fenômenos. A abordagem decolonial, por sua vez, propõe revelar as diferentes formas de violência decorrentes da “modernidade colonial”. A seção seguinte trata-se da subjetivação da hegemonia Ocidental, onde será mostrado como o pensamento hegemônico ocidental está defendendo um universalismo abstrato, eurocêntrico e excludente dentro da disciplina de RIs.

SUBJETIVAÇÃO DA HEGEMONIA OCIDENTAL NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Para Quijano (2005, p.236), o chamado eurocentrismo pode ser entendido como “uma perspectiva de conhecimento no qual a elaboração sistemática começou na Europa Ocidental precedentemente do permeado do século XVII”. Ballestrin (2013, p. 103), por sua vez, enxerga “o eurocentrismo como uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber”.

A teoria internacional não explica realmente a política internacional de forma objetiva, positivista e universal, mas procura celebrar, de forma paroquial, uma postura “mainstream”. Procura

defender ou promover o Ocidente como sujeito proativo na política mundial e torná-lo seu ideal referencial mais importante (HOBSON, 2012, p.1).³ Por esse ângulo, fica claro a construção da conjuntura em que a Europa se autoproclama como ponto central que marca o início do ato de adotar uma estrutura relacionado a ordem mundial na produção de conhecimento. Além disso, é visível o poder implícito que está sendo dada a disciplina por meio das literaturas ocidentais, entende-se que isso põe barreira os pesquisadores do Sul Global nas RIs, conseqüentemente as suas concepções de que o resto do mundo é desprovido de capacidade de ação e condenado à exclusão.

Essas concepções estão ligadas com aquilo que Ramón Grosfoguel e Jim Cohel (2012, p. 47) chamam de “racismo epistêmico”. No que se refere, segundos os autores, a uma hierarquia de dominação colonial em que o conhecimento elaborado pelos sujeitos ocidentais na “zone de l’être”⁴ é superior ao do produzido pelos sujeitos não ocidentais na “zone de non-êtré”⁵. O conhecimento produzido por assuntos pertencentes a área, seja de uma visão do “eu” imperial ou de uma visão do mesmo sobre a perspectiva do “outro” oprimido, é assumido como automática e universalmente válida para todos os contextos e situações do mundo (GROSGOQUEL, COHEN, 2012, p. 47).

³ « theory does not so much explain international politics in an objective, positivist and universal manner but seeks, rather, to parochially celebrate and defend or promote the West as the proactive subject of, and as the highest or ideal normative referent in, world politics. ».

⁴ Para Sousa Santos, existe na modernidade uma linha chamada linha abissal entre dois tipos de seres do planeta: aqueles que vivem acima desta linha e aqueles que vivem abaixo dela. Se entendermos esta linha como a “linha do humano” e se chamamos “zona de ser” aqueles que vivem acima e “zona de não ser” aqueles que vivem abaixo, podemos assim enriquecer nossa compreensão da modernidade e do capitalista, imperial, patriarcal, racial/colonial - sistema mundial que temos sido vamos fazer parte disso (GROSGOQUEL, COHEN, 2012,p. 45). Tradução nossa.

⁵ (Ibidem p.45)

Nesse sentido, o autor acrescenta a capacidade discursiva da Europa em produzir relatórios sociais que o mesmo descreve. Tal discurso “naturaliza” a ideia de que a Europa é “o único jogo na cidade”, a única opção válida e a “omissão da capacidade estruturante do Oriente”. Assim, essa atitude tem sido o motivo condutor da representação do imperialismo Britânico para “desmoralizar o outro colonizado, descrevendo a resistência como fútil”. (HOBSON, 2007, p. 93). Para Guzzini, (1998, p. 32), a história padronizada da disciplina descreve o segundo "Grande Debate" das RI como aquele que conseguiu impor o positivismo como a epistemologia dominante contra outras. Então tendências mais tradicionais, tais como abordagens interpretativas ou históricas.

A literatura reflexivista acusa a literatura “*mainstream*” de descrever os “pesquisadores do Sul” como “vozes subalternas” carregando “conhecimento suprimido” (VASILAKI, 2012, p. 3). Seguindo a colocação de Tickner Arlene B. e Waever Ole, (2009, p. 6), nesta concepção, é evidente o discurso científico como atos de que a falta da primeira pode ser entendida como a contextualização de suas condições de circulação, estabelecendo uma categorização do mundo em assuntos de enunciação capazes de agir a cerca o mundo, como também os objetos declarados susceptíveis adequados de serem atuados por aqueles iniciais.

É importante frisar que o grande inconveniente das literaturas produzidas na “zona do ser” não tem capacidade de refletir nos conflitos bem como nas particularidades coloniais da “zona de não ser”, em outras palavras, nos países do Sul global. Se o ocidente pensa, é basicamente com seu fundamento, por meio de sua própria experiência histórico-social, com finalidade de impor esta teoria como uma forma de “colonialidade de saber” (GROSFUGUEL, COHEN, 2012, p. 48). Desde o século XVII, o

“Ocidente” estabeleceu um padrão de produção de conhecimento que tem como objetivo atender basicamente as peyorativas do capitalismo mundial, assim: A norma dimensiona a objetivação de saber, em relação ao conhecedor, com finalidade de controlar as relações que existe entre a natureza e os indivíduos, o que é específico à propriedade dos recursos de produção (QUIJANO, 2000, p. 343).

Nesse ponto de vista, refletir sobre as identificações do Sul global ou as periféricas desde estas perspectivas nos direciona ao conceito de colonialidade do ser, ou seja, ao resultado da "experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem" (MALDONADO TORRES 2007:130). Entende-se que a teoria que prioriza o conceito de eurocentrismo, por conseguinte, pretende “desmitificar ou desconstruir o eurocentrismo hegemônico com objetivo de descativar os países ocidentais dos reflexos etnocêntricos” (JUNG, 2002, p. 2). Segundo Postel Vinay Karoline (2005, p. 13) o poder gera e ainda mais que uma vez caracterizou o pensamento colonial. Estas abordagens vão ser tratadas com mais detalhes na próxima seção.

PENSAMENTOS CONTRA-EUROCENTRICO

O trabalho do Acharya Amitav et Buzan Barry, 2007, intitulado *Why is there no non-Western international relations theory?*⁶, demonstrou que as teorias de RIs são “universalistas e fixas na limitada experiência histórica” e, portanto, precisam “estimular as vozes não ocidentais a trazerem seus recursos históricos, culturais e intelectuais, para o debate teórico em RIs” (ACHARYA, BUZAN, 2007, p. 285- 287).

⁶ “Por que não existe a teoria das relações internacionais não-ocidentais?” (Tradução nossa).

Smith Steve (2000, p.7) problematiza que “apesar a réplica de práticas seja um fator chave de dominação, qual modo preferível de proceder a reflexividade de um pesquisador de RIs para estimular o desenvolvimento do diálogo e da diversidade?”. Assim, se não tem uma explicação ligada basicamente às circunstâncias epistemológicas, bem como metodológicas, da produção científica, isso faz com que a difusão do conhecimento reproduza apenas relatórios pelo qual está operando. Jackson (2011, p. 158), por sua vez, destaca que a dedicação do pesquisador não está mais direcionada somente para o conteúdo informativo trocado, mas ainda sobre as condições sociais e políticas em que essas trocas sejam feitas.

Neste contexto, é essencial pensar na “alteridade” desde o outro, começando com seu ponto de vista subalterno, oportunizando assim aquilo que Anibal Quijano (1992) chamou de “descolonização epistemológica”, em seguida, Walter Mignolo denomina “desobediência epistêmica”, como ponto chave do pensamento decolonial, pois, surgiu como possibilidade ousada e com capacidade de emancipar “alternativas aos processos da modernidade colonial e suas consequências para a construção de diálogos sociais e interculturais, para a troca de experiências e significados, como fundamentos para racionalidades/outros” (QUIJANO, 1992).

Esta abordagem problematiza de onde foram feitas as declarações e o que prioriza em suas afirmações. Segundo Jackson, o conhecimento científico põe em prática uma função, se for entendido em seu contexto social integral. Assim, ele não é meramente o significante de uma classe, raça ou gênero ou algum outro atributo categórico, deve ser enxergado como um tipo de diferenciação social (JACKSON, 2011, 159).

Na inflexão decolonial encontra-se também o conceito de exterioridade da modernidade: A diferença colonial, que constitui o lugar epistêmico privilegiado e político, não somente para realizar um tipo de crítica que é impossível do interior da modernidade, mas também da diferença colonial que se articula às intervenções de desmantelamento da colonialidade. Esta exterioridade, igual aos oprimidos em Dussel e Freire, não é uma absoluta, mas uma exterioridade relacionalmente produzida; em outras palavras, tanto o oprimido quanto o outro são constituídos como tal pela relação com o opressor, mas este último também é constituído por tal relação. Isto é o que pode ser chamado de co-constituição⁷ (RESTREPO e ROJAS, 2010, P. 57-58). Tradução nossa.

Segundo Mignolo (2003, p. 39) o “sistema mundo estabelece dois tipos de categorias, diferença colonial e a diferença imperial. De um lado a diferença colonial que se atribui à localidade e às experiências dos marginalizados dentro da entidade colonial por aqueles que se consideram superiores. Ademais, “os conhecimentos, seres, territórios bem como populações colonizadas são epistemicamente, ontologicamente e socialmente inferiorizados pela visão colonialista”. De outro lado, a diferença imperial, refere-se a lugares e experiências que compõem a exterioridade à modernidade, em uma lógica de negatividade. Por esse ângulo, a primeira diferença é a consideração dessa lógica que tem finalidade de “classificar grupos de pessoas ou populações e identificá-los em suas falhas ou excessos, o que marca a

⁷ En la inflexión decolonial también se encuentra la apelación a una exterioridad de la modernidad: la diferencia colonial. La diferencia colonial constituye el lugar privilegiado epistémica y políticamente, no sólo para realizar un tipo de crítica que es imposible desde el interior de la modernidad, sino que también es desde la diferencia colonial que se articulan las intervenciones de desmantelamiento de la colonialidad. Esta exterioridad, al igual que el oprimido en Dussel y Freire, no es una exterioridad absoluta sino una exterioridad relacionalmente producida; es decir, que tanto el oprimido como el otro son constituidos en cuanto tal por la relación con el opresor, pero este último es también a la vez constituido por tal relación. A esto es a lo que puede denominarse co-constitución (RESTREPO e ROJAS, 2010, P. 57-58).

diferença e a inferioridade em relação àquele que classifica” (MIGNOLO, 2003, p. 39).

Estas diferenças foram elaboradas basicamente pelo “pensamento hegemônico em diferentes tempos, marcando as faltas e os excessos das populações não europeias, e agora americanas, que eram necessários para mudar” (MIGNOLO, 2003, p. 27). É importante frisar que as operações epistêmicas que estruturam a diferença colonial, estão marcadas pela colonização do tempo, do espaço e a negação da contemporaneidade (Mignolo 2003:40) que estão presentes no pensamento eurocêntrico do conhecimento (IBIDEM, 2010, P. 111- 132).

Seguindo o argumento do Grosfoguel, a “geopolítica e o corpo-político”⁸ do conhecimento vislumbram o que existe em uma localização do tempo, espaço e do corpo na elaboração do conhecimento. Segundo o autor, o conhecimento é sempre visto como algo que está ligado ao conceito de “locus da enunciação” que se refere a localização geopolítica e a política corporal do sujeito que está falando" (GROSFUGUEL, 2006, p. 22).

Evidentemente, o corpo político e a geopolítica do conhecimento problematizam a questão hegemônica da ciência positiva, bem como a filosofia normalizadora de “ego-política”⁹ com a atitude de achar sua epistêmica superior às outras formas de conhecimento. A filosofia

⁸ O corpo político refere-se às inscrições de relações de poder na escala corporal, ou seja, como elas são incorporadas em corpos concretos. A geopolítica, por outro lado, refere-se a inscrições de relações de poder em lugares geográficos dentro da estrutura do sistema mundo (RESTREPO e ROJAS, 2010, P. 140). Tradução nossa.

⁹ A idéia de que pode haver produção e apropriação do conhecimento a partir de um sujeito não-lugar, de um sujeito desistorizado e desencarnado (ou seja, um sujeito universal) é precisamente o que Grosfoguel chama de "ego-política do conhecimento". Esta "ego-política do conhecimento" não leva em conta as relações entre a localização epistêmica do sujeito que produz o conhecimento, o conhecimento gerado e suas articulações com processos de dominação, exploração e sujeição (RESTREPO e ROJAS, 2010, P. 139). Tradução nossa.

ocidental privilegia a "ego-política do conhecimento" sobre a "geopolítica do conhecimento" e o "corpo-política do conhecimento". Por conseguinte, isso permite ao "homem do ocidente representar seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal e descartar o conhecimento não ocidental rotulando-o como particularista e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade" (GROSGUÉL, 2006, p. 23).

Para Walsh, a descolonização das ciências sociais está enraizada na proposta da modernidade/colonialidade, que serve como uma perspectiva para examinar e entender os processos, as formações e o projeto hegemônico do sistema-mundo, assim também, para dar visibilidade a diferença colonial, as histórias, subjetividades, conhecimentos e lógicas de pensamento e vida que desafiam esta hegemonia (WALSH, 2007, p. 104).

Castro-Gómez por sua vez destaca a existência de um padrão epistêmico moderno/colonial dominador da ciência, que está sendo produzido na universidade e no pensamento disciplinar que o autor chama de "híbrido do ponto zero", que se baseia no que na "estrutura triangular da colonialidade, constituída pela colonialidade do ser, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento" (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 79-81).

Nesse sentido, cabe aqui a colocação de Quijano (1992), que relaciona a colonialidade do poder nas esferas política e econômica à colonialidade do conhecimento, finalizando com o seguinte: Se o conhecimento é um instrumento imperial de colonização, uma das tarefas que precisa ser feita imediatamente a respeito disso é descolonizar o conhecimento (QUIJANO, 1992).

Por esse ângulo, a descolonização é então o ponto chave da teoria decolonial, ademais, a descolonização epistemológica tem prioridade, com finalidade para uma nova forma de comunicação intercultural, a um câmbio de experiências e de significados, baseando na outra racionalidade que pode reivindicar, legalmente, alguma universalidade (MIGNOLO, 2010, p.16).

A matriz colonial desenvolvida por Anibal Quijano se encaixa na esfera econômica das outras esferas. Pois estão inter-relacionadas na naturalização da cosmologia ocidental em fazer a periferia ou o terceiro mundo acreditar na sua construção do que o mundo é. De acordo com o autor uma reviravolta epistêmica decolonial é indispensável, para abrir caminho para que o conhecimento assimilado por outras epistemologias, outras regras e compreensão, assim também outras economias, políticas e éticas sejam incorporados para que a “comunicação intercultural” seja possível (QUIJANO, 1992).

Destacando que a “comunicação intercultural” deve ser interpretada como comunicação inter-epistêmica. Além disso, desprender-se pressupõe avançar para uma geopolítica e uma corpo política do conhecimento, que denuncia a suposta universalidade de uma determinada etnia localizada numa região específica do planeta. Por esse ângulo, “a noção de desprendimento preconiza a mudança epistêmica decolonial para uma universalidade, em outras palavras para a pluriversalidade como um projeto universal” (IBIDEM).

Consequentemente, uma mudança de hegemonia teológica e egológica para uma hegemonia geopolítica (descolonial) de saber apareceu. Em relação a “política do conhecimento geográfico” o autor se refere à “classificação histórica imperial/colonial e a identificação de novos sujeitos de conhecimento”, que foram negados e ignorados

transformando a invisibilidade pela “política teológica imperial e ecológica do conhecimento”. A vista disso, a geopolítica e a corpo-política do conhecimento aparecem na desclassificação de sujeito imperial negado, como uma epistemologia e política descolonial que causa dano e o mesmo pode, futuramente, possui o controle político, econômico e da hegemonia de longa data na política neoliberal e no capitalismo. “A geopolítica do conhecimento designa a localização histórica e a autoridade da localização dos enunciados negados e desvalorizados pela dominação e hegemonia tanto das políticas imperiais de conhecimento e compreensão, teológicas e ecológicas” (MIGNOLO, 2010, p. 37-38).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entende-se que existe uma legitimação das práticas de hierarquização nas RIs. Onde a teoria mainstream discrimina e domina as literaturas do Sul global. Isso faz compreender que a dominada é a única vítima desta relação, que ela é compelida ao e o dominante sai vitorioso nessa troca. Assim, a dominação ocidental está categorizada em diferentes tipos de agentes. Por um lado, os países ocidentais fecham a disciplina internacionalmente, por outro lado, os países não ocidentais são descritos como vetores de diversidade, que provavelmente oferecem uma alternativa por meio da epistemologia do sul. A Teoria *mainstream* representa de fato o poder colonial com a persistência das hierarquias não somente epistêmicas, como também raciais, econômicas, sexuais e epistêmicas da Colonialidade.

As abordagens decolonial têm denunciado a dominação ocidental frente ao não ocidental, esta dominação é vista como problemática porque impediria a diversidade de perspectivas e práticas profissionais,

potencialmente presentes de expressarem-se. Por esse ângulo o campo de RI é um pouco limitado, pois não tem capacidade de oferecer um diálogo global em que as diversas práticas e perspectivas poderiam ser disciplina, mas é descrita como sendo dominada por um *mainstream* eurocêntrico em que o positivismo reproduziria os critérios de legitimação científica em benefício do Ocidente. Os intelectuais decoloniais não colocam limites sobre suas críticas ao eurocentrismo. Eles partem da narrativa da modernidade propondo epistemologias, novas alternativas e novos projetos do ser, que não são apenas contra os hegemônicos. Assim, a abordagem decolonial propõe revelar as diferentes formas de violências decorrentes da "modernidade colonial", em outras palavras, a modernidade europeia é profundamente colonial e destrutiva.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAMSEN, R. "Postcolonialism". In: GRIFFITHS, Martin (Ed.). *International Relations Theory for the Twenty-First Century: An introduction*. Londres/Nova York: Routledge, 2007.
- ACHARYA Amitav et Buzan Barry, «Why is there no non-Western international relations theory? An introduction ». *International Relations of the Asia-Pacific*, vol. 7, n° 3, p. 287-312, 2007.
- CASTRO, T. *Teoria das relações internacionais*. Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Le chapitre manquant d'empire. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste. n. 26, *Multitudes*, n. 26, p, 27-49, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Ed. Biblioteca Universitaria, Siglo del hombre editores Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos Pontificia universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

- DARBY, P.; PAOLINI, A. Bridging International Relations and Postcolonialism. *Alternatives: Global, Local, Political*, 19(3), 1994.
- DUSSEL, Enrique, Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques par E. Dussel /Cahiers des Amériques Latines. Philosophie de la liberation au tournant decolonial. IHEAL/CREDAL/Université Sobornne Nouvelle, Vol. 62, No. 3, Paris, p.111-127, 2009.
- GUZZINI Stefano, Realism in international relations and international political economy: the continuing story of a death foretold. London and New York, Routledge, 1998.
- GROVOGUI, S. A revolution nonetheless: The Global South in international relations. *The Global South*, v. 5, n. 1, p. 175-190, 2011.
- HOBSON, John M. « Is Critical Theory Always for the White West and for Western Imperialism? Beyond Westphalian towards a Post-racist Critical IR ». *Critical international relations theory after 25 years*. N.J. Rengger et T.B. Thirkell-White éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 91-116, 2007.
- HOBSON, John M. *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760-2010*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- HOFFMAN, S. *An American Social Science: International Relations*. *Daedalus*, 106(3). 1977.
- INAYATULLAH, N.; L.BLANEY, D. *International Relations and the problem of difference*. New York and London, 1996.
- JACKSON Patrick Thaddeus. *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and its Implications for the Study of World Politics*. New York, Routledge, 2011.
- Jung Hwa Yol (Org.). *Comparative Political Culture in the Age of Globalization. An introductory anthology*. 2002.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ S., GROSGOUEL R. (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167, 2007.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

- NEUMAN, S. (Org). *International Relations Theory and the Third World*. Nova Iorque, Copyright, 1998.
- POSTEL VINAY, Karoline. *L'Occident et sa bonne parole - Nos représentations du monde, de l'Europe coloniale à l'Amérique hégémonique*. Paris, Flammarion, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidade". In: H. Bonilla, (Comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi editores, 1992, p. 447, 1992.
- SLATER David. *Geopolitics and the Post-colonial Rethinking North-South Relations*. 2004.
- SMITH, S. *The discipline of international relations: still an American social science?* *British Journal of Politics and International Relations*, 32(3). 2000.
- Smith Steve. "Introduction". In: T. Dunne, M. Kurki et S. Smith (orgs.). *Diversity and Disciplinarity in International Relations Theory*. Oxford, Oxford University Press, p. 1-12, 2007.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Introducción General*. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; GARCÍA VILLEGAS, Mauricio, et al. *Emancipación Social y violencia en Colombia*. Bogotá, Ed. Norma, pp. 11-29, 2005.
- Tansel C. B. « Deafening silence? Marxism, international historical sociology and the spectre of Eurocentrism ». *European Journal of International Relations*, vol. 21, n° 1, p. 76-100, 2015.
- TICKNER, A.; WAEVER, O. (Org). *International relations scholarship around the world*. EUA e Canadá: Routledge, 2009.

2

TRANSCENDÊNCIA DO PENSAMENTO AFRODIASPÓRICO PARA DESCOLONIZAR OS ESTUDOS DE SEGURANÇA INTERNACIONAL

*Sanel Charlotin*¹

INTRODUÇÃO

O pensamento afro-diaspórico tem tido espaço no debate cultural, na sociologia e outros campos, porém com pouco espaço na disciplina de Relações Internacionais. Por este motivo, objetivamos trazer tais reflexões enquanto meio para a descolonização do “saber eurocentrado” dentro de estudos de Segurança Internacional (ESI). Perscrutando assim, as raízes que fazem deste campo negar a discussão de raça e racismo. Por isso, refletimos que seria importante abordar o pensamento da diáspora negra no campo das Relações Internacionais, para que o conceito de raça e racismo possa ser mais examinado, nomeadamente, no campo de Estudos de Segurança Internacional.

Durante certo tempo, o pensamento afrodiaspórico reclamava o modo que os negros/as estão sendo tratados, desde a história colonial ao global. O clamor dos negros desde a revolução haitiana, do “partido de cor” pelos afro-latinos em Cuba, pelos movimentos negros através dos afro-americanos, pelos pensadores da negritude, do colonialismo,

¹ Mestrando em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação Relações Internacionais pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-UNILA). Pesquisador do Grupo de Pesquisa: Descolonizando as Relações Internacionais na UNILA; Bacharel em Ciência Política e Sociologia pela mesma Instituição e Tecnólogo em Gestão Pública da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8637023133527149>. ORCID:<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-2641-2017>. anselcharlotin@gmail.com

mostrando que a diáspora não pode manifestar-se apenas pela cultura ou política, mas também, pela episteme afro-diaspórica. Concebemos que uma disciplina dominada pela epistemologia da branquitude sempre cobrirá o pensamento negro com sua máscara branca metodológica

Neste mesmo ângulo, delineamos este capítulo por meio das reflexões de Frantz Fanon (1952; 1961) e Dubois (1915; 1925; 1935). Ou seja, o destaque de Frantz Fanon, nos havia já alertado e ensinado sobre a transnacionalização da ordem racial global. Abordamos o pensamento fanoniano para mostrar que nós negros/as, estamos condenados/as pela máscara branca, no objetivo de distorcer o caminho crítico perseguido pela decolonialidade.

Nesse mesmo pensamento, analisamos que é transcendental suscitar o pensamento afro-diaspórico com propósito de enfrentar a colonialidade de *saber/ser/poder*, fazendo-nos enxergar o sentido do sistema mundo moderno está centralizada na perspectiva eurocêntrica.

Entretanto, a visão de Frantz Fanon fortaleceu o pensamento afro-diaspórico, cristalizando a máscara branca onto-metodológica projetada pela racialização transnacional. À vista disso, como é possível tirar essa máscara branca no campo de estudo de Segurança Internacional, sendo que a totalidade dos pensadores são brancos?

Essa problematização nos leva à abordagem do pensamento da diáspora negra. Para isso, é fundamental as narrativas de negros/as. Em virtude disso, adotamos o método ontológico e epistemológico pela reflexão diaspórica negra. O método onto-epistemológico afro-diaspórico nos proporciona vislumbrar detrás da máscara branca através da nossa experiência vivida na classificação racial global. O pressuposto deste trabalho busca o ângulo da diáspora negra como

subjetividade, considerando como uma ata internacionalista que possa nos guiar ao caminho de enfrentamento à "linha de cor" que preserva a racialização transnacional.

Em hipótese, o pensamento da diáspora negra é reflexo da transição do transatlântico, vendo questionada a condição pela qual a racialização transnacional mantenha a consciência da população negra, tanto do local quanto global. Em outras palavras, este capítulo se baliza no pensamento afrodiasporico por meio da teoria decolonial, reconhecendo a transnacionalização do transatlântico negro no sistema mundo colonial com finalidade de amarrar o pensamento da diáspora negra e enfrentar a transição racial sofrida durante o procedimento evolutivo da academia científica ocidental, principalmente no campo de Estudos de Segurança Internacional (ESI).

Sendo assim, trata-se de um trabalho qualitativo com uma técnica de procedimento de levantamento primária e secundário. Sendo os textos bibliográficos analisados estão centralizados na leitura sobre decolonialidade; autores afro-diaspóricos e pensadores da área das RI's e ESI.

Esta parte do trabalho é dividida em duas seções: a primeira seção aborda detalhadamente a perspectiva do pensamento afro-diaspórico e da decolonialidade; e a segunda seção, faz uma discussão sobre a questão de raça e racismo na Segurança Internacional para justificar a importância de examinar a máscara branca no campo de pesquisa das RIs.

A primeira seção diagnóstica o pensamento da diáspora negra, que possa ser o caminho para a decolonialidade, assim, não negamos os autores da modernidade/colonialidade como pioneiros deste campo de estudo, como Quijano, Dussel, Mignolo. Mas, o que procuramos mostrar

é que o pensamento afro-diaspórico precisa ser discutido na disciplina das Ris para confrontar a linha cor que está sendo mantida pela colonialidade do saber.

Na segunda seção, mostramos o motivo que nos guia a trazer este pensamento nos ESI, por ser um campo centralizado no pensamento ocidental, o conceito de raça e racismo acaba sendo marginalizado nesse campo de estudos. Nessa linhagem buscamos as vozes da diáspora negra para reclamar a episteme centralizada na cor da pele.

PENSAMENTO AFRO-DIASPÓRICO E A DECOLONIALIDADE

Desde o início e na metade do século XIX, o Pensamento Afro-diaspórico tem sido um confronto contra a estrutura das múltiplas hierarquias racistas do sistema-mundo, por estes autores; W. E. B. Du Bois, Alain Locke, Frantz Fanon, Aimé Césaire, entre outros. No entanto, os pensamentos filosóficos de Achille Mbembe, Frantz Fanon e Du Bois nos ajudam a traçar o confronto na base sólida, que mantém a estrutura racial do sistema internacional. Dubois (1903) nos alertou que a estrutura global foi/está alimentada pela linha de cor, desde a exploração das colônias até as relações dos Estados². Essa linha de cor cria e fornece a relação de poder colonial que Aníbal Quijano (2005) conceituou como colonialidade de poder.

As textualizações de Frantz Fanon nos livros *Pele Negra, máscaras Brancas* (1952) e os *Condenados da Terra* (1961) evidenciam claramente, que essa linha de cor é um mecanismo para marginalizar os não-brancos, e apesar disso, vislumbrando-os pelo reflexo do pensamento ocidental (Homens Brancos). Em outros termos, nossas visões neste sistema mundo moderno estão sendo manipuladas pela matriz colonial,

monitorando pela colonialidade de poder. Assim pode ser visto que, “[...] a ideia de raça e racismo é a chave principal para organizar a estrutura da hierarquia racial do sistema internacional” (CHRISTIAN, 2022, p. 171).

Tendo em vista, o pensamento de Achille Mbembe (2014), “Negro e raça” são duas figuras centrais na razão negra, alimentadas pela modernidade (...). Na óptica dos autores de grupo da modernidade e colonialidade, a ideia de raça, foi construída para a manutenção do capitalismo moderno colonial através da legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista (QUIJANO, 2005; DUSSEL, 1994).

Desta forma, vale acentuar que, a ideia de Raça percorreu-se na transição da modernidade, deixando-se aos negros/as em uma transnacionalização dentro do sistema-mundo capitalista colonial. Essa transnacionalização deu seu início no atlântico negro, nos quais, vários negros/as foram forçadas a serem escravos em territórios desconhecidos, principalmente no continente do surgimento da modernidade (Dussel, 1994). Por este motivo, Achille Mbembe (2014) enfatiza que, “A Transnacionalização da condição negra foi no momento constitutivo da modernidade”.

A vista disso, o sistema mundo moderno incorporou o racismo, principalmente pelo liberalismo, ocasionando a transnacionalização da condição negra para uma fase, conhecida como racialização transnacional (CHRISTIAN, 2019). Tal racialização transnacional acontece na emergência histórica dentro do sistema-mundo, que vai mudando geograficamente em distintas formas por meio da interseção e interação entre um mundo global e ordem racial (CHRISTIAN, 2019).

Em outros termos, a racialização transnacional começa desde o império colonial ao neoliberalismo racializado (transição histórica; colonial ao Global). Por um lado, a racialização transnacional possui

uma estrutura racista através do Estado, Economia e Instituições. Por outro lado, a racialização transnacional veicula uma ideologia racista, manifestando-se por meio de discursos e representações (CHRISTIAN, 2019). Em vista disso, percebemos a importância de trazer o pensamento afro-diaspórico para confrontar essa racialização transnacional, principalmente na subárea das Ris que é a ESI.

ASSUNÇÃO e MIRANDA (2021) elaboram essa questão no livro “Pensamento afro-diaspórico em perspectiva”, sinalizando claramente que a transnacionalização se vê a partir de “*translugar*” ou transatlântico. Esses dois elementos não separam da conexão cultural afro-descendente ou africano. Tais literaturas e movimentos culturais fazem aparecer de forma palpável, a chamada Diáspora.

Sem embargo, na América latina e caribe havia grandes movimentos, tanto políticos, sociais e culturais. Por exemplo, o partido de cor criado 1908 em cubano, um ano antes do movimento de Dubois, lutando para liberdade de negros/as em Cuba na Política sob o regime da criolização cubana no início do século XX (Andrews e Fuente, p. 2018). Por seguinte, durante e após a Segunda Guerra Mundial, a diáspora aparece com duas ideias, por um lado, o pan-africanismo teórico e por outro lado, o pan-africanismo político.

O pan-africanismo concentra-se na política, cultura e economia, buscando a subjetividade negra, cujo foram presentes “[...] Aimé Césaire; o guineense Léon Damas, o malgaxe Jacques Rabemananjara e o senegalês L. Sédar Senghor, contando ainda com a participação de Léonard Sainville, Aristide Maugé, Birago Diop, Ousmane Socee dos irmãos Achille”, de acordo com BARBOSA (2016) apud MUNANGA, (1986). Entretanto, a família Garvey naquela mesma época tem sido

focada mais na política reconhecida como pan-africanismo político (BARBOSA, 2016, p.150 -151).

Maldonado-Torres (2006), portanto, partiu por outra linhagem ao observar os autores negros, examinando que as ciências descoloniais trazem o sujeito racializado em sujeito de conhecimento (...). Por intermédio da ênfase de Maldonado-Torres, podemos salientar que, a racialização transnacional na busca dos autores afro-diaspóricos podem criar novos caminhos para descolonizar certos estudos acadêmicos, particularmente no campo dos ESI.

Interpelando a perspectiva de (MIGNOLO,2010), o pensamento decolonial nos faz entender o mecanismo do poder dentro da racialização transnacional por meio da colonialidade do poder (economia, política); colonialidade do ser/saber (Raça, sexualidade, subjetividade e conhecimento). Ou seja, a colonialidade de poder é o mecanismo da matriz colonial que pauta a estrutura racista do sistema mundo.

Essa genealogia de matriz colonial pode nos levar a questionar os ESI. A razão é que o campo de estudos de Segurança Internacional, busca narrativas epistêmicas para segurança humana, enquanto em nenhum momento foi mencionado a conceitualização de raça e racismo nesse campo de estudo. Nesta virtude, verificamos a segunda seção, para analisar a maneira que o campo de ESI isola a questão de raça e racismo para manter a “máscara branca epistêmica”.

DESMASCARANDO BRANQUITUDE METODOLÓGICA NOS ESI.

Como foi detalhado no início deste trabalho, buscamos resultado no pensamento afro-diaspórico como mecanismo desconstrutor de

saber, principalmente no campo da área das RIs e de ESI. Percebe-se a branquitude metodológica dentro do campo de ESI, tendo sido negado ou ignorado abordagens da conceituação de raça e racismo. Assim perguntamos, a raça e racismo não é uma teorização que pode ser debatido nesses campos de pesquisa?

Antes de tudo, vale salientar que, o método destes campos de pesquisa, está sempre mascarado pela ontologia e epistemologia ocidental, projetando uma "subjetividade" universal de homens brancos, representando os Outros (*the west for the rest*).

Assim, os Estudos ESI foram absorvidos pela literatura sociológica, ciência política e Relações Internacionais por meio de eventos externos e internos e debates acadêmicos, principalmente pelo pensamento tradicional (Realismo), (BUZAN e HANSEN, 2012, p. 247).

Buzan e Hansen (2012), confirmaram que o campo de ESI é uma subárea das RIs. Assim, observamos que as teorias fundamentais aplicadas nas RIs são elementos de "contrato social" de Hobbes, Kant, Locke e Rousseau, porém, foi negado o pensamento de Dubois, que alegou a questão de "linha de cor" nas assuntos internacionais após a primeira guerra mundial (veja, ANIEVAS, MANCHANDA, e SHILLIAM, 2017). Ao não abordarem a questão da raça e racismo nos ESI, não quer dizer que os estudos das RIs apenas tiveram pensadores ocidentais, mas sim, podemos enfatizar que a existência de uma colonialidade de *saber/ser/poder* que mantém a estrutura racista, privilegiando os homens brancos, no chamado "Mainstream das RIs". Por este motivo, o mundo global está construído sob uma epistemologia de máscara branca, controlado pelos campos de pesquisas das RIs e dos ESI. Por isso, é considerável o pensamento afro-diaspórico, particularmente a

perspectiva de Frantz Fanon para uma teoria Descolonial na busca de desmascarar a branquitude nos ESI.

Por seguinte, Buzan e Hansen (2012) fizeram boas abordagens ao detalhar as perspectivas essenciais nos ESI, pela qual, apontaram que, a quebra da bipolaridade da guerra fria fez com que os ESI mudam-se de óptica, concentrando-se na pesquisa de Estudos sobre a Paz positiva e negativa, e sobre os estudos estratégicos para a segurança militar e controle de armamentos nucleares pós-guerra fria (BUZAN e HANSEN, 2012, p. 248), ou seja, o método positivista ao realismo estava presente mesmo após da quebra da bipolaridade.

Visto que, aparentemente, o realismo ainda estava em vigor no ESI, da qual sua grande base metodológica está nas RIs, centralizadas no estadocentrismo, independentemente da quebra da bipolaridade na mudança global, o realismo ainda manifestando-se, mas si, por outra face reconhecida como neorealismo, inspirado pelo pensamento de Kenneth WALTZ, (1997). Tornando-se em uma nova visão acadêmica e política na agenda de pesquisa nos anos 1990 (BUZAN e HANSEN, 2012, p. 248).

Sendo assim, com os tempos, os Estudos de Segurança Internacional evoluem para outro ramo de pesquisa e começam a olhar para a Segurança Regional e guerras ou/e conflitos dentro dos Estados, reconhecido através da pesquisa da Paz positiva sobre a relação entre desenvolvimento e(in) segurança comum (BUZAN e HANSEN, 2012, p. 272).

Os Estados ocidentais se interessam no conflito doméstico e têm profundamente as suas preocupações com Estados Fracos e falidos em evidência de análise de BUZAN e HANSEN sobre Adib (1994), no *Journal of Peace Research*. Logo que, aparecem bastante reclamações por parte

de autores que abordam amplamente e aprofundamente os estudos críticos de segurança internacional e escola de copenhagen entre outros, implementando novas teorias como o construtivismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo, segurança humana, feminismo no objetivo de equilibrar o Norte/Sul e disputa entre as duas culturas acadêmicas “Europa-Estados Unidos”(ibid, p. 290).

O construtivismo reflete sobre as traduções sociais norte-americanas mais do que da Europa, tendo a epistemologia racionalista de Keohane(1988) predominante (BUZAN e HANSEN, 2012, p. 292). Entretanto, o pós-colonialismo reclamou da lógica de Estado falido, acrescentando que, a existência da recorrente relação econômica, social e militar é desigual entre Estado Ocidente e não-ocidente. Os ESI de pós-colonialismo vêm historicamente as lutas materiais e ideológicas, estão identificadas em uma ordem mundial neoliberal (BUZAN e HANSEN, 2012).

Portanto, a Segurança Humana do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento foi empregada por políticos-ativistas na defesa territorial e na prevenção, onde conflitos, sobretudo no esforço global cooperativo na discussão nuclear, na alimentação, tráficos de drogas, meio ambiente e entre outros. No entanto, os Estudos Feministas de Segurança, particularmente os debates nas RIs pela participação de J. Ann Tickner e Cynthia Enloe confrontam os ESI de forma crítica por uma metodologia de experiência feminista, e reclamam a ausência das mulheres neste campo de estudos.

Contudo, é oportuno perguntar porque a raça e racismo não foi/está sendo um centro de debates nos ESI? Não faz muito tempo que a conceitualização de raça e racismo começa ser abordada nas RIs por Alexander Anievas, Nivi Manchanda e Robbie Shilliam (2017) e

Kelebogile Zvobgo e Meredith Loken (2020). Esses autores citados acima apenas, esclarecem a forte dominação da *linha de cor* no sistema político Internacional, que já foi questionada por Dubois no século XX.

O conceito de “Global colour line” foi elaborado por meio de uma análise sobre a observação sobre os textos do afro-americano chamado W. E. B. Du Bois em 1915; 1925; 1935. Quando Dubois mencionava sobre a dupla consciência dos afroamericanos, estava já reivindicando a máscara branca mencionada por Frantz Fanon. Essa máscara branca se manifesta no Estado, nas instituições, na economia e no campo de pesquisa. Fazendo nos negros entender, é preciso o pensamento ocidental para compreender o sentido do mundo.

Nessa mesma perspectiva, NIEVAS, MANCHANDA e SHILLIAM, (2017) reconheceram Du Bois como o iluminador do “significado crucial da raça e do racismo como princípios organizadores fundamentais da política internacional, sendo eixos de hierarquia e opressão que estruturam a lógica da política mundial”. Tendo como exemplificação, durante pós-guerra fria, a academia das Relações Internacionais cresceu bastante nas pesquisas, e nos eventos anuais, como a *search of papertitles* e *International Studies Association (ISA)*. Sem embargo, nas publicações, as palavras *derença*, *racismo*, *racializado/a*, aparecem apenas 0,37 por cento do títulos de 80 a 21.688 títulos (Ibid).

Em virtude disso, vale sublinhar que as construções predominantes de raça formam as visões e práticas da política internacional, colaborando daquele modo a sustentar e reproduzir uma ordem global estratificada profundamente injusta. Sobretudo a centralidade da conceituação de raça e racismo ainda bem menos apreciada para os teóricos centrais no campo acadêmico das Ris (ANIVAS, MANCHANDA e SHILLIAM, 2017, p. 20).

Nessa mesma perspectiva, NIEVAS, MANCHANDA e SHILLIAM, (2017) reconheceram Du Bois como o iluminador do “significado crucial da raça e do racismo como princípios organizadores fundamentais da política internacional, sendo eixos de hierarquia e opressão que estruturam a lógica da política mundial”. Tendo como exemplificação, durante pós-guerra fria, a academia das Relações Internacionais cresceu bastante nas pesquisas, e nos eventos anuais, como a *search of papertitles* e *International Studies Association (ISA)*. Sem embargo, nas publicações, as palavras de raça, racismo, racializado/a, aparecem apenas 0,37 por cento do títulos de 80 a 21.688 títulos (Ibid).

Em virtude disso, vale sublinhar que as construções predominantes de raça formam as visões e práticas da política internacional, colaborando daquele modo a sustentar e reproduzir uma ordem global estratificada profundamente injusta. Sobretudo a centralidade da conceituação de raça e racismo ainda bem menos apreciada para os teóricos centrais no campo acadêmico das RI's (ANIVAS, MANCHANDA e SHILLIAM,2017, p. 20).

Em virtude disso, vale sublinhar que as construções predominantes de raça formam as visões e práticas da política internacional, colaborando daquele modo a sustentar e reproduzir uma ordem global estratificada profundamente injusta. Sobretudo a centralidade da conceituação de raça e racismo ainda bem menos apreciada para os teóricos centrais no campo acadêmico das Ris (ANIVAS, MANCHANDA e SHILLIAM,2017, p. 20).

No ponto de vista de ZVOBGO e LOKEN (2020), existem três grandes paradigmas metodológicos que centralizam o campo de estudos das RIs, chamado de “BIG THREE THEORY” que são o realismo, liberalismo e construtivismo [...]. Segundo os autores, esses “big three theory”

mantém “[...] as estruturas dominantes para a compreensão da política global, construídas sobre fundamentos intelectuais racistas e racistas que limitam a capacidade do campo de responder a questões importantes sobre segurança e organização internacional” (ZVOBGO; LOKEN, 2020, pp. 2-3).

Resumindo, a questão de raça e racismo está estruturada no sistema político internacional, até a questão manutenção da paz empregada nos ESI, é alimentado por essas concepções, ajudando a intervenção na política doméstica por meio da lógica dos Estados falidos.

Podemos ressaltar por meio da analogia de Ramón Grosfoguel (2013), que a compreensão acadêmica ocidental foi construída sobre a questão da raça desde a conquista da América em 1492. Por Aníbal Quijano (2000; 2005) a ideia é a centralidade da dominação ocidental por meio de uma estrutura biológica construída uma nova *id-entidade geocultural*. A raça e racismo foi ideia essencial para controlar a vida cotidiana da população mundial comum a visível expressão de colonialidade de poder durante 500 anos que continua mantendo a perspectiva eurocêntrica de conhecimento (QUIJANO, 2000, p. 218).

Portanto, é evidente a inaceitação da conceituação de Raça e Racismo nas RIs, particularmente nos ESI, cujos autores de “Global Colour Line” relatam sobre o privilégio de homens brancos no campo de estudos das RIs. Apesar da reclamação do Sul ao Norte nos ESI e nas RIs pelo pós-colonialismo, feminismo e mesmo a segurança humana, a lógica dominadora ocidental não foi ainda bem questionada. Assim, trazer pensamento afro-diaspórico nos guia amplamente para contemplar o internacional a partir da história colonial ao global. A

máscara branca epistêmica possui certas armadilhas que precisam ser desamarradas.

CONCLUSÃO

Diante de todos os elementos detalhados nas duas seções, constatamos que urgentemente a máscara branca epistêmica precisa ser já problematizada no campo de estudos das RI's e ESI. E também buscar espaço para um novo pensar através do pensamento afro-diaspórico. Em outros termos, o pensamento da diáspora negra estava sendo focado na cultura; sociologia e antropologia, mas sim, é precisa ser questionada na disciplina das Ris para ver a máscara branca que retém a ordem mundial, além disso, reimaginar os problemas de linha de cor mantida nesses campos de pesquisas. Sobretudo, percebemos que a racialização transnacional adota certa medida metodológica obviamente ocidental para dificultar a quebra da máscara branca epistêmica. Porém, conectar o pensamento afro-diaspórico com a teoria decolonial, poderia ser um mecanismo para que o conhecimento do sujeito colonizado possa descolonizar toda medida metodológica ocidental que o confronte, particularmente lutar contra a máscara epistemológica que coloque certas armadilhas no tratamento metodológico nesses campos de estudos. Por essa razão, a abordagem do pensamento de Dubois e Fanon são elementos fundamentais oferecidos para este caminho, para descolonizar a branquitude epistemológica nas RI's e nos ESI.

BIBLIOGRAFIAS

- ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes; MIRANDA, Fernanda Rodrigues. **Pensamento afrodiaspórico em perspectiva**: abordagens no campo da História e literatura. Porto Alegre: Editora FI, 2021.
- ANDREWS, George Reid & FUENTE, Alejandro. **TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO POLÍTICO E SOCIAL AFRO-LATINO-AMERICANO**. Afro-Latin American Research Institute, Buenos Aires CLACSO, 2018.
- ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivie; SHILLIAM, Robbie. **RACE AND RACISM IN INTERNATIONAL RELATIONS**: Confronting the global colour line. University College London, 2017.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, v.2, p.89-117, 2013.
- BARBOSA, Muryatan Santana. **Pan-africanismo e relações internacionais: uma herança (quase) esquecida**. Rev. Carta Inter, Belo Horizonte, v. 11, n. 1,, p. 144-162, 2016.
- BUZAN, Barry & HANSEN, Lene. **A evolução dos Estudos de Segurança Internacional**. Tradução Flávio Lira. São Paulo: Edunesp. 2012.
- CHRISTIAN, Michelle. **A Global Critical Race and Racism Framework: Racial Entanglements and Deep and Malleable Whiteness**. Sociology of Race and Ethnicity, Vol. 5(2)169–185, 2019.
- DU BOIS, W.E.B. **As almas do povo negro**. Tradução e notas: José Luiz Pereira da Costa, 1998.
- DUSSEL, Enrique. **Introducción a la Filosofía De La Liberación**. Editorial Nueva América, Bogotá, 1995.
- FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1961.
- Peau Noire Masques Blancs**. Éditions du Seuil, 1952.
- FIRMIN, Antenor. **De l'Égalité des Races Humaines**. Librairie Catillon, Paris. 1885.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, (jan./jun.), 1988b, p. 69-82.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros” Toussaint L’ouverture e a revolução de São Domingo.** São Paulo: Editorial Boitempo, 2007.

LOKEN, Meredith e ZVOBGO, Kelebogile. **Why Race matters in International Relations: Western Dominance and White privilege permeate the field. It's time to change that.** 2020.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistêmica:** Retórica de la modernidad, Lógica de la colonialidad y Gramática de la Descolonialidad. Buenos Aires. Ediciones del Signo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality of power and Eurocentrism in Latin American.** International Sociology. SAGE, 2000.

VECCHI, Roberto. **Subalternidades no(s) Atlântico(s)Sul.** Edições Afrontamento e Autores, 2016.

3

O ATLÂNTICO NEGRO E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: APROXIMAÇÕES SOBRE RAÇA E RACISMO, IDENTIDADE CULTURAL E DIÁSPORA AFRICANA

*Gabriel Gonzaga*¹

INTRODUÇÃO

Em 2023, completam-se 30 anos desde que Paul Gilroy se consagrou lançando *The Black Atlantic* (1993), um clássico sobre raça e racismo, identidade e política cultural da diáspora africana. Com a crescente bibliografia no campo das Relações Internacionais (RIs) dedicada a pensar as interferências da ideia de raça e das histórias diaspóricas na conjuntura de embates e alianças entre as nações, devemos nos perguntar: qual aproximação é possível entre o conceito de Atlântico negro e o campo das RIs? Além disso, queremos revisitar esse trabalho e seus desenvolvimentos para pensar quais atualizações são necessárias.

O projeto de *The Black Atlantic* era ambicioso, caso considerarmos todo o cenário de embates acadêmicos do fim do século passado que marcou as ciências humanas, cujos efeitos permanecem até os dias de hoje. Arrisco uma rápida lista: o debate que transcorreu no interior do marxismo negro sobre raça e classe, com desdobramentos para o gênero, a sexualidade e a interseccionalidade; os holofotes virados para a política cultural e a questão da diversidade no multiculturalismo; e, por fim, o forte engajamento das teorias pós-coloniais, decoloniais e a

¹ Graduação e mestrado em História (UFRGS) e doutorando em História (UNIRIO). gabrielgonzaga93@hotmail.com

teoria crítica. É possível dizer que *The Black Atlantic* apareceu como um vortex nas encruzilhadas dessas discussões.

Gilroy buscava uma intervenção — termo utilizado pelo autor para se referir ao seu trabalho (FISCHER, GARCIA, 2014) — na qual propôs uma crítica aos cânones das humanidades, além da narrativa progressista-evolucionista e do nacionalismo metodológico particularmente presentes nas discussões sobre a pós-modernidade (COSTA, 2006). Escrevendo no contexto de ascensão dos *Cultural Studies* britânicos, iconizados pela vida e obra de Stuart Hall, e da institucionalização dos *Black Studies* nos Estados Unidos, Paul Gilroy construiu um entendimento da modernidade centrada no tráfico e na plantação, nos regimes de terror raciais e na agência dos/as descendentes/as de africanos/as escravizados/as por emancipação, reconhecimento e autonomia. Ao mesmo tempo que acusou as teorias modernas e pós-modernas de trabalharem uma “[...] consciência de tempo derivada de, e pontuada exclusivamente por, mudanças nas esferas públicas urbanas de Londres, Berlim e Paris” (GILROY, 2012, p. 368), ele desenvolveu uma impactante crítica ao “essencialismo estratégico” e à reificação da ideia de raça via linguagens culturalistas. Tendo em vista essas frentes de batalha, o Atlântico negro² surge como um axioma (KING, 2014) que busca a todo instante introduzir um sentido utópico a fim de contar histórias melhores, fora das significações racializantes da identidade, da cultura e da história³ (TOWNS, 2018).

² Ao longo do texto, reservo o título em inglês *The Black Atlantic* para me referir à obra em si, enquanto que o termo em português para me referir ao conceito, seus desdobramentos e usos.

³ Uma apropriação crítica de Gilroy direcionada à historiografia da escravidão no Brasil pode ser lida em BALDRAIA, 2017.

É correto afirmar que o Atlântico negro tornou-se um paradigma em um amplo espectro de disciplinas e campos interdisciplinares. Muitos/as pesquisadores/as que encontraram suporte nesse trabalho costumam defini-lo como um conjunto translocal de redes de comunicação cultural da diáspora africana. Nesse sentido, aponta-se as trocas, articulações e múltiplas interferências que as localidades da diáspora produziram umas nas outras, em ambas as costas do Atlântico, ao norte e ao sul do Equador. Criticou-se o anglocentrismo de Gilroy (BEZADINO-COSTA, 2018; JHONSON, 2009; MATTOS, 2002; ZELEZA, 2005), sua centralidade em figuras masculinas (CHIVALLON, 2002; CHRISMAN, 2003) e a pouca atenção à sexualidade no próprio material literário com o qual trabalhou (CHUDE-SOKEI, 1994). Gilroy se defendeu dessas críticas ao afirmar que seu trabalho era conjuntural, que respondeu a certo excepcionalismo masculinista negro nos *Black Studies* e que incluiria mulheres negras caso reescrevesse *the Black Atlantic* (FISCHER, GARCIA, 2014). Ao fim, o Atlântico negro seguiu influenciando pesquisas científicas, teorias e intervenções artísticas em inúmeros locais, em especial na Europa⁴.

The Black Atlantic é sem dúvidas um dos grandes clássicos do século XX. Seu argumento central é especialmente relevante para o cenário político planetário: para Gilroy, o racismo e todos os seus desdobramentos históricos é fundante da modernidade, de modo que nem a ideia de raça, nem a história dos povos do evento da diáspora

⁴ As leituras de *The Black Atlantic* no Brasil pressupõem uma generalidade que não estava presente no teor interventivo de Gilroy. Talvez, por isso, tendem a desconsiderar a particularidade britânica (e não americana, como apontado em algumas resenhas) da teorização do autor. Para uma apreensão sistemática da presença da *Black Britain* no trabalho de Gilroy, ver GONZAGA, 2020B. Para um retorno recente ao legado de Gilroy no Reino Unido, ver a minissérie dirigida pelo crítico cultural Ekow Eshun (2022).

africana podem ser pensados separadamente, restritos às comunidades imaginadas dos nacionalismos. O Atlântico negro subsidiou outros trabalhos do seu autor dedicados a transformar o vocabulário cultural e político nacional ao argumentar que a “raciologia” (o pensar racializado e o pensar racializado sobre o pensar) interfere diretamente na vida das nações e das organizações políticas modernas e pós-modernas (GILROY, 2001, 2008, 2010A). Desse modo, Gilroy (2019) extrai desse axioma a definição de racismo como um sistema que produz a diferença racial.

Neste século, o autor seguiu trabalhando nas histórias translocais do Atlântico negro para pensar um “novo humanismo”⁵, que atualmente o posiciona em meio aos debates do pós-humanismo, do giro ontológico, da poética feminista negra (FERREIRA DA SILVA, 2019) e do afropessimismo (WILDERSSON III, 2020), aos quais seguidamente expõe críticas (GILROY, 2010B, 2018, 2019). Aos 66 anos, Paul Gilroy dirige o *Sarah Parker Remond Centre for the Study of Racism and Racialization* e foi recentemente aclamado como “[...] o maior intelectual britânico vivo” (GUARDIAN, 2021). Considerando nossos objetivos, caminharemos por três movimentos: uma contextualização da obra de Paul Gilroy; um delineamento do problema da raça no campo das RIs; e uma explicação metódica das principais operações contidas no Atlântico negro. Ao fim, pensaremos uma sistematização da aproximação a qual nos propusemos buscando apresentar problemáticas que podem ser trabalhadas no campo das RIs.

⁵ Em outro lugar, argumentei que o “novo humanismo”, trabalhado pela obra de Fanon e em diálogo com pensadores da diáspora africana e judia, é o principal projeto ético-político de Gilroy. Ver GONZAGA, 2020A.

PAUL GILROY NO ATLÂNTICO NEGRO

As discussões em torno da obra de Paul Gilroy não se esforçaram para situar seu trabalho. Com isso, perderam de vista os movimentos epistemológicos na teorização inventiva do autor, em especial na sua exploração do amplo arquivo da diáspora africana. Contudo, sem localizar seu projeto político-teórico, não saberemos como traduzi-lo para o campo das Relações Internacionais. É preciso partir do princípio que Gilroy visa trabalhar um conhecimento socio-histórico e um entendimento político antirracista que assume a posição radical de que pessoas negras possuem uma história intelectual ligada ao desenvolvimento do Ocidente. Esse fundo histórico é explorado em diversos embates, possibilitando outras respostas. De tal modo, devemos pensar o Atlântico negro para além da produção de objetos de análise. Ele age na dimensão epistemológica, recusando as disciplinas tradicionais e as categorizações espaço-temporais. Queremos dizer: os contextos que buscamos são as próprias travessias oceânicas erráticas do Atlântico que mantêm a distribuição da memória da escravidão e a imprevisibilidade das relações diaspóricas.

Gilroy é conhecido por ser um dos seguidores de Stuart Hall e, portanto, filiado ao empreendimento transdisciplinar dos *Cultural Studies* (HALL, 2013). Os legados desse campo no seu trabalho teórico são vastos, englobam desde a influência do feminismo e da psicanálise, até a crítica ao economicismo marxista e a formulação do “intelectual orgânico”, um perfil acadêmico que possibilita um diálogo horizontal com outros saberes. A escola magistrada por Hall no *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) é comumente descrita como um dos polos do marxismo negro no Reino Unido (FREEDMAN, 1984;

MATTOS, 2021). Sua posição tem a premissa da recusa do nacionalismo étnico, elaborado por parte da política negra, e da redução marxista da raça a um fenômeno da superestrutura capitalista (ROBINSON, 2000). No entanto, o CCCS seguiu trabalhando um “materialismo cultural”, atentando aos suportes materiais e circuitos de reprodução da indústria cultural. Esse ponto é particularmente importante para responder à acusação de “abstracionismo” frequentemente direcionada a Gilroy: quando o Atlântico negro descreve rotas de comunicação, significa não apenas as articulações políticas concretas, mas também a circulação de mercadorias que reativam sensibilidades e solidariedades antirracistas.

Em suma, a abordagem teórico-metodológica que subsidia boa parte desse conceito considera a materialidade da cultura, uma analítica histórica que conjuga processo e contingência e a sobredeterminação da raça pela política — o que Hall chamou de *race formation* (HALL, 2021). É possível observar os primeiros resultados desse trabalho na coletânea *Empire Strikes Back* (CENTRE, 2005) e em *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987), duas obras que elevaram Gilroy no cenário acadêmico britânico, considerados clássicos e amplamente lidos e indicados — inclusive por celebridades, a exemplo de Lewis Hamilton. *There Ain't no Black* é especialmente importante. Nele, Gilroy demonstrou como raça e nação são dois conceitos intercambiáveis na formação política britânica, de modo que o nacionalismo inglês que fez parte da emergência conservadora nos anos 80 se expressou com formas de branquitude. A esse fenômeno, o autor deu o nome de “absolutismo étnico”, no qual ser inglês tornou-se sinônimo de ser branco, recusando as heranças e conexões coloniais da história do império. O principal argumento deste trabalho é que o nacionalismo une direita e esquerda britânica na recusa de lidar com o racismo e as fantasias de

pertencimento e de pureza. As identidades nacionais resultantes desse processo são, por fim, racializadas e exclusivistas.

Com isso, Gilroy afirma que a raça é um prisma, “um significativo flutuante” que se apresenta para a formulação de ontologias políticas em disputas por hegemonia (GILROY, 2021). No sistema fundamentado na ideia de raça, a cultura torna-se um retiro étnico exclusivista, impossibilitando solidariedades e comunicações, fomentando mitos de origem e rivalidades masculinistas. O trabalho de Gilroy, nesse sentido, é crucial para nossos propósitos com esse texto ao demonstrar que as nações e suas comunidades sofrem interferências das políticas de raça, ou seja, que o racismo é um elemento fundamental na imaginação da comunidade e suas noções militarizadas e patriarcais de povo. O autor afirma em várias oportunidades que as políticas de raça situam-se em diferentes escalas e que os regimes geopolíticos, as comunidades internacionais e as alianças entre nações são influenciadas pelas crenças racializadas do “ocidentalismo” e do particularismo europeu produzidas pelo supremacismo branco. Agora que raça e racismo estão sendo introduzidos como lentes importantes para se compreender as Relações Internacionais, deve-se considerar que um revisionismo será necessário a fim de avaliar seriamente os efeitos da raciologia na construção geopolítica do mundo moderno.

Ao absolutismo étnico, Gilroy contrapõe a noção de diáspora e das redes transnacionais que contrastam com o nacionalismo metodológico identificado em parte do cânone das ciências sociais (EDWARDS, 2001). É dessa posição que o autor descreve os efeitos do racismo na formação política britânica. *Small Acts* (1993) explora as sensibilidades da diáspora africana e advoga um maior enfrentamento com as ideias absolutistas de identidade e cultura. Anos depois, Gilroy voltou a esses temas em

After Empire (2008)⁶, livro que escreveu após a polêmica reação do líder do Partido Trabalhista Tony Blair ao *Parekh Report* (2000), documento que indicou o crescimento de populações não-brancas no Reino Unido. Ao assumir a diáspora como posição da sua teorização, criando diversos jogos metafóricos entre terra e mar, pertencimento e movimento, o Atlântico negro avalia que os racismos combinam elementos locais e globais, que se expressam de modo contingente no processo histórico e influenciam decisivamente a epistemologia do Ocidente. Ao centralizar a diáspora africana e seus desdobramentos ao longo do século XX, o Atlântico negro complexifica a história negra retirando-a da ótica analítica racializada das humanidades, separando e rearticulando o que é próprio das histórias políticas, culturais e intelectuais dos/as descendentes de africanos/as escravizados/as e o que faz parte das histórias das formações políticas dos racismos.

Embora implicadas, é importante destacar que não se confundem. O Atlântico negro, como diz seu autor, dá suporte a histórias e imaginações que não reduzem pessoas negras a problemas ou vítimas. Uma das traduções possíveis entre as redes translocais da diáspora africana e os problemas das Relações Internacionais é justamente essa separação metodológica que permite explorar histórias melhores.

RAÇA E RACISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Nos anos 2000, as humanidades foram afetadas pelos debates teórico-ativistas pós-coloniais e decoloniais. As Relações Internacionais não saíram ilesas. A saída da Guerra Fria decorreu num mundo unipolar, no qual a hegemonia estadunidense perdeu o status de intocável ao menos até

⁶ Estou utilizando uma versão em espanhol intitulada *Después del Imperio* (2008).

2008. Gilroy, mais uma vez, encontrou no Atlântico negro as bases para sua orientação nesse presente. É no alvorecer do século XXI que seu trabalho se direcionou para o humanismo fanoniano e as exigências de um antirracismo utópico. Em *Between Camps* (2007)⁷, Gilroy acreditou que seria possível sairmos dos pensamentos de raça caso aproveitássemos as evoluções na nanobiologia, na genética e na política da diferença cultural. A introdução da questão racial nas RIs pode se valer do conceito e também dos desenvolvimentos do autor.

Um dos efeitos do domínio econômico norte-americano foi a crise política no antigo Terceiro Mundo formado em Bandung, que durou todo o mandato incontestado do neoliberalismo nas democracias ocidentais. Novas diásporas africanas tomaram o rumo da Europa, Estados Unidos e demais membros do grupo dos oito, incluindo Brasil e China. Essas migrações pelo mundo ativaram histórias do tráfico e do colonialismo em todos os lugares em que o Estado sustenta-se em mitos nacionais que desejam esquecer ou romantizar a escravidão. A cientista política Kim Butler (2020) chamou atenção para as novas dinâmicas das identidades e identificações e as mudanças das políticas de raça causadas por essas comunidades de migrantes. Por um lado, é importante considerar que as novas tecnologias digitais encurtaram a comunicação entre os que foram e os que ficaram, afetando as dialéticas de pertencimento dos chamados *outsiders*. Diferente dos africanos escravizados, o diálogo com a terra natal é frequente. Muitas dessas pessoas mantêm suas famílias com remessas de moeda estrangeira e, mesmo com as agruras, não desejam retornar. Encontram melhores

⁷ Utilizo a tradução para o português intitulada *Entre Campos* (2007).

condições de vida e, por vezes, se orgulham da identidade no entre-meu, entre uma cultura nativa e a que deixaram.

Por outro, as redes de solidariedade internacionais construídas nos séculos XIX e XX permanecem disponíveis para que essas pessoas se organizem na luta contra a xenofobia que enfrentam em suas cidades adoptivas. Os canais criados pelo movimento pan-africanista e antirracista são consistentes o suficiente a ponto das nações atentarem e explorarem político e economicamente suas diásporas. A União Africana, por exemplo, reservou uma seção representativa para a diáspora africana após a Conferência de Durban em 2001 (BUTLER, 2020, p. 72-73). No entanto, diz Butler, “à medida que o processo avançava, ficou claro que havia uma diferença significativa entre as posições e perspectivas políticas daqueles com laços identificáveis com nações específicas e as diásporas da era do comércio de escravos” (Ibid., p. 73). Ao que tudo indica, o Atlântico negro é o passado, uma herança moderna dessas novas realidades transnacionais. Ele fornece um vocabulário filosófico e uma cultura política legada das dialéticas entre o cativo e o país natal. A memória da escravidão media as relações entre os descendentes de africanos escravizados e aqueles recém chegados. Essa mediação, no entanto, não é consensual, envolve conflitos e intolerância entre identidades racializadas.

O colapso das democracias ocidentais desvela o conjunto inextricável entre sua estrutura política e o regime de exceção colonial, como vem trabalhando Achille Mbembe (2018, 2020, 2021). Mbembe está próximo a Gilroy no seu desejo de situar o presente no desenvolvimento das antinomias modernas envolvendo liberdade, reconhecimento, autonomia e racismo. O autor adverte que “não existe democracia sem seu duplo, sua colônia, pouco importa o nome ou a estrutura” (2020, p.

53). Isso foi posto em cheque no alvorecer do nosso século. Contudo, já tinha sido apontado por W. E. B. Du Bois no ensaio *The Souls of Black Folks* (1903)⁸, quando alertou sobre a problemática da “linha de cor”. Não à toa, Du Bois tem sido central na revisão crítica do cânone nas Relações Internacionais (ANIEVAS, MANCHANDAN, SHILLIAM, 2015). É possível que o pensamento internacionalista chegue às sínteses de Mbembe quando encarar seu legado dos processos históricos do racismo e colonialismo.

Para lidar com a realidade da permanência da raça e sua expansão no imaginário político contemporâneo, o campo das RIs tem tomado dois movimentos importantes: a crítica ao cânone e a leitura do racismo em escala global (GEETA; NAIR, 2004). Esse primeiro passo consiste em observar como a história da institucionalização do estudo internacionalista prosseguiu com a exclusão de pessoas negras do seu corpo discente e docente — elitização e branqueamento — e as relações desse processo com a política dos cânones que mediou as análises de conjuntura e as decisões da política internacional brasileira (OLIVEIRA, 2019; DE QUADROS, 2019). Nesse sentido, tem sido observado o fato da formação dos programas de pós-graduação no Brasil ter ocorrido no período da Ditadura Civil-Militar (MIYAMOTO, 1999), juntamente à construção do discurso da Democracia Racial na política cultural e as frequentes tentativas dos militares de calar os movimentos sociais e intelectuais que denunciavam o genocídio negro (ALBERTO, 2011; GUIMARÃES, 2021; NASCIMENTO, 2017). Essas confluências sugerem que a preocupação dos militares com a imagem-modelo do país para as relações raciais não estava separada das investidas no jogo

⁸ Utilizo a tradução para português intitulada *As almas da gente negra* (1993 [1903]).

internacional, em especial no diálogo com a África e colônias lusófonas (VALE DE ALMEIDA, 2002). Ao criticar o cânone e deslocá-lo, as RIs têm evidenciado a implicação entre as políticas de raça e o próprio pensamento analítico sobre os joguetes entre as nações.

Dependente desse passo anterior, a desprovincialização das leituras de raça e racismo derivam da afirmação anterior de Du Bois sobre a expansão da linha de cor. O que para o intelectual afro-americano correspondia às contradições próprias do Ocidente, após a emergência do paradigma pós-colonial e a publicação do *Orientalismo* (2007 [1978]) por Edward Said, corresponde às dimensões planetárias da hierarquia do sistema-mundo. Uma das grandes alterações, nesse sentido, é em relação ao estatocentrismo nas RIs, uma espécie de consenso em todas as suas vertentes idealistas e realistas (CASTRO, 2012). Quando consideradas desde as perspectivas diaspóricas, as ordens raciais não são completamente anárquicas, são dispostas no interior de uma geopolítica da colonialidade, que envolve um consenso mínimo entre as nações em relação aos seus mitos de pureza e homogeneidade.

O estatocentrismo é corolário do “nacionalismo metodológico” (COSTA, 2005) com o qual a história moderna é evidenciada e explicada. Em *Between Camps*, Gilroy explorou as ligações entre o pensamento racializante nas culturas nacionais e consensos entre líderes supremacistas de ambos os lados da linha de cor. Em uma das suas posições mais polêmicas, Gilroy afirmou que parte do pensamento político negro também era influenciado pelas fantasias de potência da identidade racializada e masculinista. O Atlântico negro é, antes de qualquer coisa, um aporte teórico interseccional, embora incompleto. Ao enfatizar as comunicações translocais da cultura e negar ao Estado a prioridade analítica, Gilroy permite avanços na inserção da

problemática da raça e das identidades culturais no campo das Relações Internacionais. Para isso, é preciso compreender de que modo operam essas histórias.

CONCEITUALIZAR O ATLÂNTICO NEGRO

Separar obra e conceito pode nos ajudar no mergulho no Atlântico negro. Devemos abandonar uma concepção ingênua e instrumental em que se “emprega” a teoria. O universo de experimentações e especulações, desde performances artísticas até ensaios, que exploram os *insights* de *The Black Atlantic* demonstra esse caráter axiomático das proposições de Paul Gilroy. Por isso, é importante pensar o mundo fenomenológico que emerge da diáspora africana a partir das advertências do autor. *The Black Atlantic* é, antes de tudo, um mapa. A realidade sobre a qual fala é ainda mais extensa.

Por isso, esqueçamos as temáticas, os objetos de estudo e pensemos nas direções dos fluxos que o conceito permite. Com a publicação de *The Black Atlantic* e *Small Acts* (1993), Gilroy se posicionou entre o que chama de “construcionismo radical” e o “essencialismo estratégico”, respectivamente parte do pós-modernismo dos *Cultural Studies* britânicos e do etnocentrismo africano-americano. Gilroy advogou uma posição “anti-anti-essencialista”, nela a identidade é resultado de um projeto: “embora muitas vezes seja sentida como natural e espontânea, ela permanece o resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos” (2012, p. 209). Ou seja, as identidades negras diaspóricas são performáticas, são reproduzidas e ritualizadas, e viajam por meio dos produtos da cultura e das rotas da indústria e da política.

No Atlântico negro, portanto, devemos prestar atenção para o modo com o qual essas rotas são concretizadas e mantidas. Gilroy chama atenção do navio, que serve de "cronotopo" (uma imagem narrativa que conjuga subjetividade, tempo e espaço) que evidencia as conexões entre os portos do tráfico de escravizados e mercadorias coloniais por onde tantos africanos escravizados e livres circularam: "eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam" (Ibid., p. 60). Após os navios, o trem, os jornais, a música, a fotografia. Cada inovação tecnológica moderna ocorre, também, no seio do Atlântico negro, e carrega consigo suas propriedades ímpares. Essas relações efetivamente existem, embora sejam de difícil adequação nos regimes disciplinares das ciências humanas. *The Black Atlantic*, com um tom existencialista e polifônico, demonstrou que devemos revisar nosso entendimento do que é a modernidade.

O Atlântico negro é resultado das "contra-culturas da modernidade" gestadas nos seus diferentes portos e que respondem às "antinomias da modernidade". Com desdobramentos para sua crítica ao afrocentrismo, Gilroy recupera o termo *Middle Passage* (Passagem do meio) da historiografia da escravidão para afirmar que a história da diáspora africana resulta de uma "ruptura temporal e ontológica" (Ibid., p. 414). Os intelectuais que sustentam a construção desse conceito, diz Gilroy, expressam de diferentes formas esse rompimento, construindo temporalidades divergentes com o tempo evolucionista do progresso:

[...] Suas concepções de modernidade eram diferentemente periodizadas. Eram mais fundadas na ruptura catastrófica da *Middle Passage* do que no sonho de transformação revolucionária. Eram pontuadas pelos processos de aculturação e terror que acompanharam essa catástrofe e pelas

aspirações contraculturais rumo à liberdade, cidadania e autonomia, que se desenvolviam depois dela entre os escravos e seus descendentes. (Ibid., p. 368)

Essa passagem expressa a influência do poeta e filósofo martinicano Édouard Glissant e o conceito de Relação.⁹ Com a ruptura no lugar dos mitos do parentesco¹⁰ e as rotas da Passagem do Meio no das raízes, o Atlântico negro constrói um entendimento situado na quebra com as teorias do ser e das purezas das culturas. A modernidade não é sagrada e pura, mas profana e crioula.

No esforço de se apreender o conceito do Atlântico negro, é preciso atentar ao fato das cenas traumáticas da travessia — os corpos arremessados ao mar, o *banzo*, o controle panóptico e a aculturação forçada — retornarem nas interpretações das filosofias políticas da diáspora. Esse conteúdo traumático é de difícil digestão para comunidades nacionais porque revela uma violência originária que é sistematicamente apagada pelo nacionalismo e sua tradição atávica. O sofrimento da travessia e da perda do país natal junta-se aos horrores da plantação e da segregação racial tornando-se cotidiano e significativo. Assim, seduz interlocutores para as culturas diaspóricas de diversas partes do Atlântico, que conseguem se utilizar desse vasto arsenal para significar e responder seus contextos locais.¹¹

Podemos pensar em operações mnemônicas da diáspora africana e nos elementos que a compõem, as direções as quais apontam suas sínteses e nos suportes em que a memória é ritualizada e socializada

⁹ A obra de Édouard Glissant tem sido estudada e traduzida no Brasil, possibilitando essa retomada da compreensão sobre o Atlântico negro de Gilroy. Ver *Poética da Relação* (1993)

¹⁰ A ideia do parentesco com a África também foi atacada por Saidiya Hartman em *Perder a mãe* (2021)

¹¹ Uma ótima leitura dessa ferramenta do Atlântico negro é o trabalho de Grada Kilomba *Memórias da Plantação* (2019).

com os demais indivíduos. Para isso, o Atlântico negro precisa ser encarado da perspectiva sociogênica pensada por Frantz Fanon ([1952] 2020) e desenvolvida por Sylvia Wynter (1999) e Lewis Gordon (2002). Significa dizer que a alegada “identidade afrocentrada” é um suplemento, requer a contínua relação do indivíduo com outros sujeitos, práticas da cultura, mercadorias, objetos inanimados e espécies não-humanas. Esse jogo de identificações, como diz Gilroy, condensa desde os vestígios da terra perdida no além-mar, os esforços de reconstrução do “lar” nos portos do comércio transatlântico, até os sofrimentos indizíveis do terror racial e da brutalidade da escravidão. Esse é o terreno conflitivo no qual florescem as culturas contra-modernas da diáspora africana. Elas ritualizam os signos de positividade e também dialogam em uma estrutura formal de *call and response* (chamado e resposta), a antifonia, característica prima da música negra e que transita por várias outras expressões artísticas.

Antifonia, diz Gilroy, é a chave hermenêutica para as culturas de expressão da diáspora e da construção de uma comunidade dispersa (Ibid., p. 167): “as fronteiras entre o eu e o outro são borradas, e formas especiais de prazer são criadas em decorrência dos encontros e das conversas que são estabelecidos entre um eu racial fraturado, incompleto e inacabado e os outros” (Ibid., p. 168). Os terrores que ecoam do passado da escravidão são indizíveis, diz o autor, mas não inexprimíveis. Nesse sentido, a música é a própria memória da escravidão, é o alicerce da epistemologia de uma filosofia política e estética e de teorias da emancipação. Ela carrega consigo a propriedade do “sublime escravo” que Gilroy identifica nas autobiografias de Frederick Douglass alusivas à dialética do senhor/escravo de Hegel. Essas características fazem da música um artifício transtextual e

transnacional, que compartilha essa virtualidade da servidão desde os menestréis do século XIX, passando pelas narrativas românticas do *rhythm and blues*, até o pop de Michael Jackson. É a música o principal artifício poético de Paul Gilroy quando constrói uma abordagem anti-anti-essencialista e rizomática. É também “teoria em si”, concedendo os ritmos futuristas que Kodwo Eshun (1998) identificou em sua leitura de *The Black Atlantic* para a diáspora sônica-digital.

Ainda que a centralidade da música para Gilroy seja passível de ser contestada diante outros contextos — a exemplo dos lugares em que as religiões de matriz africana são centrais na interlocução com a cultura musical — o papel que ela assume em seu pensamento e vida vaza para as operações do Atlântico negro. Ser suporte da perspectiva sublime do escravo é uma característica importante. Gilroy identificou no sublime a contínua atividade mnemônica da escravidão que constrói antagonismos com as premissas iluministas modernas, atacando suas antinomias entre o cativo, liberdade e cidadania burguesa. Essa resolução, diz Gilroy, costuma construir formas escatológicas de redenção na morte. É a escolha ativa e consciente pela morte que chama a atenção do autor na encenação que o abolicionista Frederick Douglass faz da sua luta corporal contra seu senhor na fuga da servidão:

A escolha repetida da morte em lugar da escravidão articula um princípio de negatividade que é oposto à lógica formal e ao cálculo racional característicos do pensamento ocidental moderno e expressos na preferência do escravo hegeliano pela escravidão no lugar da morte (Ibid., p. 150).

Essa negatividade na agência escrava carrega o entendimento da particularidade da experiência negra no abolicionismo, que circula pelo

Atlântico negro por meio de autobiografias como a de Douglass. A operação do sublime escravo é repetida nesse gênero e expandida posteriormente para a dramaturgia, os romances de Richard Wright e os ensaios históricos e sociológicos de Du Bois.

A utopia escrava tanto extrapola o presente quanto constrói um espaço-tempo através das disjunções com as narrativas monumentais e lineares do progresso tecnológico capitalista. Essa é a questão poética de fundo nas desavenças de Gilroy com africêntricos e toda sorte de essencialismos que buscam subordinar o tempo progressivo moderno à identidade étnica — aparentemente incólume na travessia atlântica — repetindo a questão infernal entre ser parte de um grupo de parentesco específico, que mimetiza a tradição africana, e compor a comunidade nacional aceitando suas promessas de igualdade formal. Ao invés disso, Gilroy sugere a temporalidade sincopada e disjuntiva das culturas expressivas da diáspora que se subordina a uma espacialidade cosmopolita, transitando dentro e fora das formas comunitárias ocidentais, seja o Ocidente e sua modernidade iluminista, seja as regionalidades nacionais e demais reproduções miméticas.

A dupla consciência de W. E. B Du Bois, na maneira em que Gilroy se apropria dela, é resultante dessa espacialidade. Ela surge da angústia entre a particularidade racial e a identidade nacional. Ao situá-la no Atlântico negro, Gilroy critica o excepcionalismo afroestadunidense que localiza a obra de Du Bois numa “tradição radical” (ROBINSON, 2000). Sua discordância se deve à inércia interpretativa ao supor um radicalismo inerente às formas políticas diaspóricas e desvinculá-las da modernidade onde estão inseridas. Du Bois construiu uma duplicidade hermenêutica em diálogo com o idealismo alemão, de onde surge sua primeira aspiração de liberdade em formas raciais e nacionais. Isso é

destacado em *The Black Atlantic*, juntamente com os tropos de família e gênero no qual Du Bois imaginou suas primeiras versões da emancipação racial.

The Souls de Du Bois foi o primeiro lugar da diáspora para Gilroy. É a síntese entre três modos de pensar, ver e ser: “o primeiro é particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas ainda não cidadãos, do que de sua aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, às vezes global e ocasionalmente universalista” (Ibid., p. 249). Dessa resolução global da diáspora, deriva o espaço fenomenológico do Atlântico negro que subsidia as histórias intelectuais translocais narrativizadas por Gilroy.

A consciência diaspórica — o processo tripartite da dupla consciência — decorre em formas utópicas de apropriação e deslocamento do modernismo iluminista em direção a um mundo pós-racial. Essas operações mnemônicas do Atlântico negro constroem a base do desenvolvimento de uma filosofia política em Paul Gilroy, mais abrangente do que somos capazes de desenvolver aqui. O pensamento de Gilroy deve muito a essa edificação realizada em *The Black Atlantic*. Dela resulta suas respostas à centralidade habermasiana na esfera pública burguesa na história moderna, além da necessidade de uma reconstrução da linguagem humanista para sair dos seus marcos racializantes civilizatórios e etnocêntricos. O novo humanismo, tão comum em autores das lutas por independência das colônias europeias no século XX, como Frantz Fanon e C. L. R. James, propositalmente deixados de fora de *The Black Atlantic*, é o resultante filosófico e político propagado virtualmente no que Gilroy diz ser uma “esfera pública alternativa” sustentada pelas culturas expressivas do Atlântico negro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Darker Than Blue* (2010A), Gilroy retomou o Atlântico negro e construiu histórias alternativas sobre o discurso dos Direitos Humanos. Essas histórias são trianguladas entre a revolução do Haiti¹² no século XVIII, a formação da Libéria no XIX e a luta contra a invasão italiana na Etiópia nas vésperas da Segunda Guerra Mundial. Essas três histórias expressam a emersão dos Direitos Humanos em uma perspectiva global e distinta do etnocentrismo e civilizacionismo europeu. Um dos seus momentos marcantes é a apropriação da linguagem de direitos pelo imperador etíope Haile Selassie em visita ao Haiti em 1966, quando se utilizou da universalidade da condição humana para denunciar os crimes coloniais na África. Gilroy atentou pro modo como esse discurso foi incorporado na música negra, em especial no *reggae*, *dub* e no movimento rastafári de Bob Marley, simbolizado por sua icônica apresentação na independência do Zimbábue em 1980. Gilroy diz que Marley se valeu estético e filosoficamente da memória da escravidão e a transformou em um dispositivo interpretativo contra várias outras formas de injustiça e opressão (Ibid., p. 112). Desse modo, ele se formou nas marés do Atlântico negro.

O exemplo acima encaminha as aproximações finais entre o Atlântico negro e as Relações Internacionais. Além de atacar as políticas canônicas da teoria política moderna, demonstrar suas influências raciológicas e alçar as ordens raciais a uma dimensão planetária, o mapa desenhado por Gilroy ataca principalmente o estatocentrismo das RIs. Ao se posicionar “entre-campos” e denunciar as normas imunológicas

¹² Sobre o constitucionalismo no Haiti, utilizando como base o Atlântico negro, ver QUEIROZ, 2017.

das comunidades nacionais, o Atlântico negro apresenta contraculturas da modernidade que se estendem para além das regras das nações e dos nacionalismos. Foge-se dos realismos positivistas do historicismo processual e evolucionista e dobra-se o tempo monumental e progressivo moderno à espacialidade translocal. Outras relações passam a compor a gama de explicações para os fenômenos modernos, como os discursos nascidos da luta abolicionista contra a escravidão e da militância anticolonial. Mais do que isso, suspendendo a prioridade analítica do Estado-Nação, também ataca-se os binarismos local/global, dentro/fora, nós/eles. Gilroy sugere, portanto, que no Atlântico negro se trabalhe as histórias do novo humanismo, um dever mobilizado por Bob Marley e outros agentes importantes das culturas expressivas negras que ao longo do século XX lutaram incessantemente contra os regimes de terror racial. Os marcos do fim do Apartheid e da Conferência de Durban em 2001 desenham, certamente, um limiar entre diferentes épocas.

Deve-se considerar, portanto, que o Atlântico negro é uma herança. Ele pode nos dizer, no máximo, sobre as antinomias que deixamos para trás. Ao passo que caminhamos no terceiro milênio, essa utopia diaspórica possui novos desafios. Ela precisa responder ao fim da supremacia do Ocidente, à decadência norte-americana e às mudanças decisivas no mundo do Pacífico. Ainda não sabemos de que modo as histórias de diásporas africanas poderão nos ajudar a repensarmos a divisão orientalista do globo. Além disso, como já apontamos, as tecnologias digitais e os sistemas de informação comprimem o tempo e quebram com a divisão hemisférica na qual o Atlântico negro operava. Devemos nos perguntar como a historicidade da diáspora poderá emergir nessa era digital que, ao contrário dos discursos neoliberais

pós-raciais, parece agravar a raciologia (BENJAMIN, 2019). A tecnologia digital tem atualizado as linhas de cor, o que Gilroy (2018) chamou recentemente de *rebranding* da raça.

Por fim, as mudanças climáticas são fatores decisivos para as RIs neste século. O negacionismo, a efervescência do supremacismo branco de extrema-direita e demais fundamentalismos e a dificuldade em instaurar consensos entre as nações para a efetivação dos acordos de contenção da crise ambiental não podem ser pensados sem as intersecções de gênero e raça. Deve-se perguntar se no Atlântico negro há materiais que nos ajudem a trabalhar uma reorientação no mundo do Antropoceno. Essa é a tarefa complexa de construir um novo humanismo que supere seus marcos raciais mas que não reproduza a subjugação de outras espécies, máquinas e a Terra ao labor extrativista. Em todos os sentidos, as Relações Internacionais formam um campo estratégico para se construir respostas a essas questões.

REFERÊNCIAS

- ALBERTO, Paulina. **Terms of Inclusion:** black intellectuals in twentieth-century Brazil. Chapel Hill: The University of the North Carolina Press, 2011.
- ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie. **Race and Racism in International Relations.** New York: Routledge, 2015.
- BALDRAIA, Fernando. **Time Between Spaces:** the Black Atlantic and the Recent Brazilian Historiography of Slavery. 2017. 330f. Tese de Doutorado — (Universidade Livre de Berlim) Berlim.
- BENJAMIN, Ruha. **Race After Technology:** Abolitionist Tools for the New Jim Code. Cambridge, UK: Polity Press, 2019.
- BERNARDINO-COSTA, João. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado**, v. 3, n. 1, p. 119–134, 2018.

- BUTLER, K. A Diversidade da Diáspora: Contribuições Para o Desenvolvimento da Teoria Política da Diáspora Africana. In: BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. **Diáspora Imaginadas: Atlântico negro e histórias afro-brasileiras**. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- CASTRO, Thales. **Teoria das relações internacionais**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.
- CENTRE for Contemporary Cultural Studies. **The Empire Strikes Back: Race and racism in 70s Britain**. London: Routledge, 2005.
- CHIVALLON, Christine. Beyond Gilroy's Black Atlantic: the Experience of the African Diaspora. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, Volume 11, Number 3, pp. 359-382, 2002.
- CHUDE-SOKEI, Louis. Review: The Black Atlantic Paradigm: Paul Gilroy and the Fractured Landscape of "Race". **American Quarterly**, v. 48, n. 4, p. 740-745, 1996.
- CHRISMAN, Laura. Postcolonial contraventions: cultural readings of race, imperialism and transnationalism. Manchester and New York: Manchester University Press, 2003.
- COSTA, Sérgio. **Dois Atlântico: teoria-social, antirracismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- DE QUADROS, Mariana Felix. Descolonizando as Relações Internacionais: raça e racismo como categoria de análise. **Revista dos Pós-Graduandos em História da UPF**, v. 18, n. 1, p. 39-57, 2019.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Porto Alegre: Lacerda, 1999 [1903].
- EDWARDS, Brent Hayes. The Uses of Diaspora. **Social Text**, v. 19, n. 1, pp. 45-73, 2001.
- ESHUN, Ekow. **Exploring the Black Atlantic**. London: Tate, 2022. Disponível em: <<https://www.tate.org.uk/art/art-terms/b/black-atlantic/exploring-the-black-atlantic>>. Acessado em: 01 Out. de 2022.
- ESHUN, Kodwo. **More Brilliant Than The Sun**. London: Quartet Books, 1998.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019.

- FISHER, Rebecka R.; GARCIA, Jay. A Dialogue on the Human: An Interview with Paul Gilroy. In: FISHER, R. R.; GARCIA, J. (ed.). **Retrieving the Human: reading Paul Gilroy**. New York: Suny Press, 2018.
- FREEDMAN, Carl. Overdeterminations: On Black Marxism in Britain. **Social Text**, n. 8, pp. 142-150, 1984.
- GEETA, Chowdhry; NAIR, Sheila. **Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class**. 1st ed. Abingdon, Oxon: Taylor and Francis, 2004.
- GILROY, Paul. Civilizacionismo, a "alt-right" e o futuro da política antirracista: um informe da Grã-Bretanha. **Revista ECO-Pós**, v. 21, n. 3, p. 17-34, 2018.
- GILROY, Paul. **Darker Than Blue: on the moral economies of black atlantic culture**. Cambridge; Massachusetts; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010A.
- GILROY, Paul. **Después del imperio: emigración, xenofobia y diversidad cultural**. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.
- GILROY, Paul. **Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.
- GILROY, Paul. Introduction: Race is the Prism. In: HALL, Stuart; GILROY, Paul; GILMORE, Ruth Wilson; et al. **Selected writings on race and difference**. Durham: Duke University Press, 2021.
- GILROY, Paul. Fanon and Améry. **Theory, Culture & Society**, v. 27, n. 7-8, p. 16-32, 2010B.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. 2. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora 34; Universidade Cândido Mendes; Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GILROY, Paul. **There ain't no black in the Union Jack': the cultural politics of 'race' and nation**. London: Hutchinson, 1987.
- GILROY, Paul; SANDSET, Tony; BANGSTAD, Sindre; et al. A diagnosis of contemporary forms of racism, race and nationalism: a conversation with Professor Paul Gilroy. **Cultural Studies**, v. 33, n. 2, p. 173-197, 2019.
- GONZAGA, Gabriel. **A Imaginação Histórica de Paul Gilroy: Formas narrativas e performances textuais de uma tradição diaspórica**. 2020A. 163f. Dissertação de

- Mestrado — (Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Porto Alegre.
- GONZAGA, Gabriel. Paul Gilroy e a Black Britain: a figuração- performativa da narrativa e a escrita antirracista da história. **Trilhas da História**, v. 10, n. 18, p. 97–118, 2020B.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GORDON, Lewis R. What Does It Means To Be a Problem? W. E. B. Du Bois on the Study of Black Folk. In: **Existencia Africana**: understanding Africana existential thought. New York and London: Routledge, 2002.
- GUARDIAN. The last humanist: how Paul Gilroy became the most vital guide to our age of crisis. The Guardian. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/news/2021/aug/05/paul-gilroy-britain-scholar-race-humanism-vital-guide-age-of-crisis>>. Acesso em: 6 ago. 2021.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Modernidades negras**: a formação racial brasileira (1930-1970). 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2021.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HALL, Stuart. Race, Articulation and Societies Structured in Dominance [1980]. In: HALL, Stuart; GILROY, Paul; GILMORE, Ruth Wilson; et al. **Selected writings on race and difference**. Durham: Duke University Press, 2021.
- HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe**: uma jornada pela rota atlântica da escravidão. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.
- JOHNSON, Jacquelyn. O Atlântico negro de Paul Gilroy: um conceito incompleto. In: JOHNSON, Jacquelyn; VIEIRA, Vinícius Rodrigues (org.). **Raça e Etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos**. São Paulo: FEA/USP, 2009.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KING, Richard H. Traditions, Genealogies, and Influences: Gilroy’s Intellectual Roots and Routes. In: FISHER, R. R.; GARCIA, J. (ed.). **Retrieving the Human**: reading Paul Gilroy. New York: Suny Press, 2018.
- MATTOS, Hebe. Resenha “O Atlântico negro – modernidade e dupla consciência”. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 2, pp. 409–413, 2002.

- MATTOS, Pablo de Oliveira. Exú e a Diáspora negra: intelectualidade e a epistemologia das encruzilhadas. In: MIRANDA, Fernanda R.; ASSUNÇÃO, Marcelo F. M. (org.). **Pensamento afrodiaspórico em perspectiva**: abordagens do campo da História e da Literatura. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.
- MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: N-1 edições, 2021.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- MIYAMOTO, Shiguenoli. O estudo das Relações Internacionais no Brasil: o estado da arte. **Revista de Sociologia e Política**, n. 12, p. 83–98, 1999.
- NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio Negro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- OLIVEIRA, Ananda Vilela da Silva. Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica em Relações Internacionais no Brasil. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 8, n. 15, p. 366–396, 2019.
- PAREKH, Bhikhu (org.). **The Future of Multi-Ethnic Britain**. London: Profiles Books, 2000.
- QUEIROZ, Marcos V. L. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico negro**: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Direito – Universidade de Brasília), 2017.
- ROBINSON, Cedric J. **Black Marxism**: the making of The Black Radical Tradition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000 [1983].
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].
- TOWNS, Armond. Paul Gilroy and Communication Studies. In: TOWNS, Armond (Ed.). **Oxford Research Encyclopedia of Communication**. London: Oxford University Press, 2018. Disponível em: <<http://oxfordre.com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-611>>. Acesso em: 27 ago. 2021.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. O Atlântico pardo: antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”. In: BASTOS, C; VALE DE ALMEIDA, Miguel; FELDMAN-BIANCO, B.

(Orgs.). **Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Lisboa: ICS, 2002, p. 23–37.

WILDERSON III, Frank B. **Afropessimismo**. São Paulo: Todavia, 2020.

WYNTER, Sylvia. **Towards the Sociogenic Principle**: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience of “Identity” and What it’s Like to be “Black. Manuscript, 1999.

ZELEZA, Paul Tiyambe. Rewriting the African Diaspora: Beyond The Black Atlantic. **African Affairs**, v. 104, n. 414, pp. 35–6, 2005.

4

O RACISMO POR DENEGAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA EXTERNA BRASILEIRA

*Mayara Amaral de Andrade*¹

INTRODUÇÃO

O Estado brasileiro da maneira que vivenciamos atualmente fora, outrora, território colonial controlado pela potência portuguesa, tendo sido erguido por meio da dominação escravocrata de pessoas trazidas do continente africano. É exíguo, porém, pensar tal afirmação considerando apenas o território que se tornaria Brasil, ignorando o processo de dominação dos outros países de toda a América Latina e Caribe por nações europeias. Tendo em vista essa trajetória histórica, a academia se esforça em considerar e analisar as relações que foram construídas no período colonial e que se estendem até hoje a partir da perspectiva latino-americana e caribenha, invertendo a lógica dominação da produção de conhecimento centrada no norte global, isto é, nas antigas potências colonizadoras, caminho proposto no desenvolvimento do pensamento decolonial (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016).

¹ Mayara Amaral de Andrade é Mestranda em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana e bolsista pela Fundação Konrad Adenauer no Brasil. É bacharela em Relações Internacionais pela Universidade Candido Mendes. Faz parte do Fórum de Discentes de Pós-Graduação em Relações Internacionais e Áreas Correlatas da Associação Brasileira de Relações Internacionais (ABRI). Seus temas de interesse e pesquisa são Teorias Feministas, Gênero, Política Externa e Pensamento Decolonial. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7227562945175488>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5928-4373>. m.amaral.a@outlook.com

A maneira pela qual a sociedade brasileira foi e continua sendo fundamentada desconsidera, porém, seu passado colonial, de exploração, baseada na violência sexual contra mulheres e na consequente miscigenação em prol da construção de uma única identidade nacional (NASCIMENTO, 1978). Essa homogeneização social será o princípio preponderante da chamada democracia racial, elemento necessário para a manutenção do *status quo* social, cristalizando, assim, o racismo estrutural no Brasil. Nesse sentido, é imprescindível a compreensão da categorização feita por Lélia Gonzalez (1988) ao abordar dois tipos de racismo: o explícito e por denegação.

A partir da discussão acerca do racismo por denegação, é possível questionar-se sobre a construção da política externa no Brasil, tanto no âmbito teórico, como, também, na práxis diplomática, sobretudo no período de institucionalização do concurso admissional para a carreira no Itamaraty.

Isto posto, o presente artigo tem por objetivo analisar a relação do racismo por denegação (GONZÁLEZ, 1988) com a desconsideração da raça e racismo como sendo pautas importantes na ordem da política externa brasileira, bem como no corpo diplomático que será responsável pela representação nacional no exterior. Tem-se como hipótese que o não reconhecimento da existência do racismo no cerne da sociedade brasileira, fortalecido pelo mito da democracia racial (SCHLICKMANN, 2019) tanto limita a autoidentificação de sua vulnerabilidade na sociedade racista, bem como o limita às fronteiras nacionais do país, ou seja, mantém o racismo como sendo assunto apenas doméstico (THOMPSON, 2015), não sendo elevado à arena internacional de debate.

RACISMO POR DENEGAÇÃO POR LÉLIA GONZÁLEZ

Apesar de González considerar a América como um todo em seus estudos, é necessário compreender que, a partir da divisão conceitual dos racismos, existe diferença fundamental entre o desenvolvimento dos pensamentos negros nas sociedades colonizadas e exploradas por anglo-saxões e por ibéricos. Há, portanto, dois conceitos: o racismo explícito e o racismo por denegação. O primeiro será mais instituído nas primeiras sociedades citadas e, conseqüentemente, o segundo conceito será mais desenvolvido na segunda categoria de sociedade colonizada.

O racismo explícito, como sugere o nome, será percebido muito claramente com a divisão e conseqüente hierarquização dos brancos e não brancos, “garantindo”, dessa maneira, a pureza ariana. Entre aspas, porém, uma vez que essa noção não abrange os abusos e explorações sexuais contra mulheres negras no contexto da colonização. As violações de seus corpos, apesar de resultarem na miscigenação, não seria consideradas como elemento constituinte da sociedade. Nesse sentido, a profunda segregação social seria fundamental para a formação da identidade negra em países como os Estados Unidos da América. Dessa maneira, os movimentos negros se constituem a fim de unificar e fortalecer as pautas levantadas para a população negra, sobretudo em contextos como o estadunidense, culminando no Movimento pelos Direitos Civis, e na resistência na África do Sul, que experienciava a forma mais concreta da segregação com o *apartheid*.

O segundo conceito tratado, o racismo por denegação advém do termo *Verneinung* do pensamento freudiano, o qual sugere que o indivíduo, mesmo dotado de um sentimento ou desejo, não admitirá que o sente ou o tem (LAPLANCE & PONTALIS, 1970 *apud* GONZALEZ, 1988,

p. 69). Esse tipo de racismo é mais bem percebido nos países colonizados por portugueses e espanhóis devido à sua formação histórica enquanto Estado (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 18). O racismo por denegação é fundamental na formação da chamada democracia racial, e em contextos de miscigenação e assimilação.

Segundo Gonzalez (1988, p. 72), o racismo por denegação é responsável pela alienação dos próprios discriminados de modo mais eficaz. Isto é, enquanto na primeira forma de racismo, o explícito, fica clara a diferença social entre brancos e não brancos, esses segundos devem se unir em uma coalizão de modo a pautarem conjuntamente em prol de seus direitos e existência. É evidente que são classificados como inferiores. No racismo por denegação, portanto, ocorre o exato oposto: ao passo que se nega a existência do racismo e se vende o discurso de que todos são iguais na sociedade, a população negra que sofrerá as consequências da discriminação se torna incapaz de se reconhecer como sendo o alvo da discriminação, justo por não haver distinção entre brancos e não brancos. Por vezes, não se reconhecem como negros (NASCIMENTO, 1978). A alienação, nesse contexto, faz com que o racismo se torne ainda mais enraizado nas instituições e seja cada vez mais difícil de ser percebido.

O contexto social brasileiro é o cenário mais concreto para compreender a complexidade do racismo por denegação. Nesse sentido, deve-se ponderar o desenvolvimento e defesa da chamada “democracia racial” configurada no Brasil. Trabalhado por Abdias do Nascimento (1978), a miscigenação é ferramenta fundamental para o processo de branqueamento da população brasileira. Mais do que o branqueamento, busca-se a erradicação do negro no país. Ao longo do tempo foram adotadas políticas migratórias as quais fomentavam a vinda de

européus brancos ao Brasil, de modo a aumentar a percentagem de brancos e encolher a de não-brancos.

A miscigenação não foi, obviamente, processo completamente natural, mas dado a partir do uso do estupro da mulher negra pelo homem branco como ferramenta para embranquecer e “purificar o sangue” das gerações vindouras (NASCIMENTO, 1978, p. 69). O mulato, segundo o autor, configura o “primeiro degrau na escada da branquificação sistemática do povo brasileiro” (ibidem). Considerado, o sangue do branco, como sendo a salvação da população, vários são os relatos em tom de aposta sobre quanto tempo demoraria para que não existissem mais negros no Brasil descritos na obra de Nascimento (1978). É certo que tais previsões não se concluíram.

No entanto, a miscigenação tem papel importante ao passo que impede a pessoa de se identificar como sendo negro, fundamentalmente, ou não branco, de maneira geral. Dados de 1600 até 1950 são abordados por Nascimento (1978, pp. 73-74) que demonstram a queda da percentagem da população negra no Brasil. A explicação, porém, é exatamente a de que as pessoas se declaravam como brancas, principalmente se levarmos em consideração que negros não eram sujeitos com direito ao voto, por exemplo; mas também não eram questionados se se declarassem como brancos na feitura de seus documentos. Assim, parte do genocídio negro se concluíra.

Assim, a base para a democracia racial se solidifica, sendo fortemente defendida por governos brasileiros. Nesse contexto, afirma-se que não há diferença social entre pessoas independente de sua cor, raça e etnia. Ou seja, vivendo, o Brasil, em uma democracia racial, não haveria racismo de nenhuma espécie uma vez que são todos iguais na sociedade. Dessa maneira, Nascimento (1978, p. 79) afirma que essa é a

forma de “negar ao negro a possibilidade de autoidentificação”, não reconhecendo-se a partir de sua própria raça. Ao passo que isso ocorre, o indivíduo perde subterfúgio para reclamar qualquer tipo de discriminação que venha a ser vitimado devido ao argumento de que “no Brasil não tem raças, tem brasileiros”.

DE RAYMUNDO A BENEDICTO: 49 ANOS PARA O SEGUNDO EMBAIXADOR NEGRO

Próximo de completar seu segundo centenário, o Ministério das Relações Exteriores permanece sem estar próximo de representar genuinamente a população brasileira, apesar de alguns avanços já serem notados. O Itamaraty não era apenas a Casa da Elite: ali estava a “elite da elite”, segundo o Embaixador Marcos Azambuja (2011). O corpo diplomático tinha um padrão a seguir: ser “bem apessoado”. Essa categoria envolve um conjunto de elementos que o indivíduo deveria se identificar: ser branco, alto e magro (GOBO, 2018, p. 444). Não apenas no aspecto físico, havia também um *habitus* diplomático a ser seguido, e que, obviamente, seria facilmente encontrado naquela parcela da sociedade: ter fluência em línguas estrangeiras (afinal, o idioma da diplomacia era o francês), ter conhecimento de arte e cultura, além de contar com estrita ciência do uso das etiquetas e formas de se vestir (ibidem, p. 440).

Com a criação do Instituto Rio Branco e a institucionalização do concurso de admissão à carreira diplomática, em 1945, a entrada no Itamaraty seria, teoricamente, menos politizada do que outrora, tendo um aspecto mais meritocrático. No entanto, deve-se considerar a maneira pela qual a sociedade se estrutura no Brasil. Assim, torna-se

mais inteligível que a mera imposição de prova não gerou mudança significativa no perfil da instituição (GOBO, 2018, p. 444).

Jornalista e escritor, o sergipano Raymundo Souza Dantas foi o primeiro Embaixador negro da história do país. Nomeado por Jânio Quadros em 1961 ao posto de Gana, ainda que não fosse diplomata de carreira. À ocasião, toda ordem de preconceito foi a ele direcionado, tendo escrito sua experiência à frente do cargo em sua obra-diário intitulada “África Difícil”, de 1965 (SCHLICKMANN, 2019).

Apenas em 2010, porém, ocorreu a primeira nomeação a Embaixador de um diplomata negro com carreira diplomática (GOBO, 2018, p. 455). Benedicto Fonseca Filho fora nomeado por Celso Amorim, Ministro das Relações Exteriores à época. Aprovado no concurso logo na primeira tentativa, aos 22 anos, Fonseca Filho não usufruiu de nenhum tipo de programa de ações afirmativas (adotado apenas a partir de 2002), tampouco de ajuda financeira direcionada a seus estudos ao Itamaraty. Mas, é certo que sua experiência internacional, uma vez que é filho de um porteiro do órgão, com educação de qualidade que era oferecida aos filhos de funcionários, influenciou diretamente sua escolha profissional e lhe deu bases que a maioria não tem (FONSECA, 2011, *apud* GOBO, 2018, p. 455).

Em 2002 a “Bolsa Prêmio de Vocação para a Diplomacia” foi criada para apoio aos estudos de candidatos negros, com bom rendimento em concursos passados, valor distribuído ao longo de um ano (GOBO, 2018). Ainda assim, a taxa de aprovados declarados negros no concurso permanece baixa se comparado à taxa de brancos. Entre 2014 e 2020, 27 pessoas foram aprovadas no concurso por meio do programa de cotas raciais; o total de aprovados foi de 127. Esse número faz com que a proporção de não brancos aprovados suba para 21,3%. Até 2003, apenas 0,7% dos diplomatas não eram brancos (GOBO, 2018, p. 455).

É POSSÍVEL ABORDAR NOVOS TEMAS EM POLÍTICA EXTERNA?

Considera-se incontestável que o campo teórico *mainstream* de Relações Internacionais se baseará na tríade dos pensamentos Realista, Liberal e Construtivista — ainda que este último seja mais recente que os primeiros. Esta estrutura, porém, está fundamentada em bases coloniais (FRIGGERI, 2019), e o não reconhecimento disso corrobora na manutenção do racismo permeando as produções da área. Deve-se ter em conta que, segundo o que é debatido e defendido no projeto decolonial, “o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016). Soma-se a isso o entendimento e a localização do legitimado nascimento da disciplina de RI, e teremos, portanto, como resultado, a noção de que esta é uma disciplina colonial (FRIGGERI, 2019, p. 123).

Da mesma maneira ocorre com a classe *mainstream* de pensadores em política externa e da disciplina de Análise de Política Externa. De maneira geral, esse campo de estudos específico se propõe a analisar “as ações dos atores, sozinhos ou em grupo, a maneira como as decisões são tomadas e seus efeitos no sistema internacional” (ANDRADE, 2021, p. 5).

Dado esse preâmbulo sobre o tradicionalismo da grande área de Relações Internacionais e do campo de política externa, deve-se apontar para os diversos novos tópicos baseados no pós-positivismo (GONÇALVES; PINHEIRO, 2020, p. 87) que são trabalhados em ambos os contextos. Nesse sentido, raça e racismo se tornam elementos imprescindíveis para o avanço de novas pesquisas que não se restringirão ao mero comportamento dos Estados, desconsiderando o âmbito social dentro e entre esses atores.

Assim como o desenvolvimento de uma política externa feminista, devem ser adotadas as questões de raça e racismo nesse processo de construção e implementação da política externa de um Estado. Abdias do Nascimento (1978) aborda o comportamento do Ministério das Relações Exteriores durante o processo de descolonização dos países africanos. Nesse contexto, o Brasil se respaldava no discurso de democracia racial, colocando-se como exemplo mundial sobre tal assunto. Vimos, porém, o resultado de fazer tal adoção no trato da sociedade, retirando, do indivíduo, a possibilidade de autoidentificar-se a partir de sua raça, e não de uma identidade nacional homogênea e fajuta.

Acontece, porém, o que Sankaran Krishna afirma: as Relações Internacionais privilegiam um comportamento que embranquece a construção da teoria (ZVOBGO; LOKEN, 2020). Ou seja, como já colocado na leitura decolonial que essa grande área de estudos se baseia em fundamentos coloniais e, portanto, devem, os pesquisadores e estudiosos, fazerem grande esforço para reverterem e reconstruírem a disciplina (FRIGGERI, 2018), existe uma “política sistemática de esquecimento” da questão de raça na área (ZVOBGO; LOKEN, 2020) e, conseqüentemente, no trato da política externa.

Afirma-se, aqui, portanto, a necessidade de não só fomentar, porque o debate existe, mas que seja legitimado e colocado em prática o que é discutido em torno das questões de raça, de racismo e representação do Estado que de fato se espelhe em sua sociedade. Quando Abdias do Nascimento (1978) e Karla Gobo (2019) descrevem o corpo diplomático do Brasil como sendo em sua grande maioria branco, ou seja, inverso da população brasileira, respondendo ao *habitus* diplomático internacional, insulando-se, porém, de seus representados.

Quando adotada uma política externa sensível a gênero, por exemplo, a mulher é centralizada como sujeito de ação do Estado em assuntos como economia, desenvolvimento, segurança, guerra, paz, Direitos Humanos, entre outros tópicos. Essas discussões e negociações girarão em torno do que é entendido como sendo necessário e indispensável para a mulher. Ainda que possam existir críticas sobre qual viés será utilizado, seja liberal, marxista ou decolonial, por exemplo, a estrutura básica dessa política externa funcionará assim.

Quando tratamos de raça e racismo, apesar de ser necessário fazermos essa mesma adoção e estruturação na construção da política externa, ao entendermos essas questões, segundo Debra Thompson (2015), como sendo limitadas ao espaço doméstico, a posição dos Estado não é definida e, portanto, não tem ação que seja nomeadamente nacional. Em outras palavras, um Estado ou governo pode, e provavelmente irá se ater a princípios básicos de não discriminação, mas não como algo tão incisivo como por exemplo ocorre quando um Estado se declara adotante de uma política externa feminista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações de raça e racismo estruturam o sistema internacional, as relações entre Estados e outros atores desde a dominação ibérica na América Latina e Caribe. Foi por meio desse processo que se desencadeou a modernidade nos moldes que temos atualmente e que é descrita e trabalhada no campo do pensamento decolonial. É a partir dessas relações raciais que são, também, alargadas as relações contemporâneas entre África e os países colonizados latinos. E é, também, através dessas relações que se tenta perpetuar o monopólio da

produção de conhecimento nos centros intelectuais dos países antes colonialistas —mantendo, portanto, a colonialidade do saber (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016).

Ao não admitir, na academia e na prática estatal diplomática, raça e racismo como questões centrais tanto da constituição da sociedade daquele país, bem como os tipos de relações entre Estados e suas responsabilidades atribuídas, mantemos a estrutura discriminatória fortalecida, enfraquecendo a parcela da população não branca. A democracia racial, apesar de se propõe igualitária, apenas beneficia brancos mantendo o *status quo* da sociedade (NASCIMENTO, 1978).

A partir de uma tentativa de embranquecer o Brasil, o que se consegue é o genocídio e apagamento da história colonial e da identificação racial de cada indivíduo. É a partir da homogeneização social que a capacidade de ter a discriminação reconhecida e reclamada se torna fragilizada, quase nula. E nesse sentido se construiu o órgão que representa a população brasileira no exterior: sem que pareça nada com o Brasil, mas sim, com os diplomatas do mundo (NASCIMENTO, 1978; AZAMBUJA, 2011).

É nesse sentido, portanto, que o presente artigo se distancia da possibilidade de concluir o debate de raça, racismo e política externa. Ao contrário: salienta-se a profunda escassez desses trabalhos na academia. O Brasil, que defende para si o mito da democracia racial e nega a existência do racismo, faz com que sua população não conheça nem sua origem, tampouco se reconheça na imagem de seu corpo diplomático no exterior. Em vista disso, é necessário que, além do movimento dentro da academia de Relações Internacionais e Política Externa, seja ampliada, também, o conjunto de ações promovidos pelo

Ministério das Relações Exteriores, órgão que até a presente data, não contou com nenhum chefe de pasta não branco.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Camille; SILVA, André Luiz Reis da. O Itamaraty e o Movimento Negro: interesses, ideias e práticas nas relações Brasil-África. *Rev. Brasileira de Ciência Política*, n. 35, pp. 1-36. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-3352.2021.35.e244677>.
- ANDRADE, Mayara Amaral. Por uma política externa feminista e brasileira. In: Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, 8., 2021, evento *online*, **Anais eletrônico**. Disponível em: <https://www.encontro2021.abri.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZNToiYTToxOntzOjEwOiJJRF9BUlFVSZVZPIjtzOjQ6IjUwNjEiO3oiO3M6MT0iaCI7czozMjoiMzI5ZTkxMzc4ODVhNTY0MTI4YTUwZmM1OWI2NmQyYzMiO30%3D>.
- AZAMBUJA, Marcos. Casa bem-assombrada: O Itamaraty antes da sua ida para Goiás. In: **Revista Piauí**. Edição 54. Mar. de 2011. Disponível em: Casa bem-assombrada (uol.com.br).
- BHAMBRA, Gurminder *et al.* Why is Mainstream International Relations Blind to Racism? **Foreign Policy** [online]. Publicado em: 3 de jul. 2020. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2020/07/03/why-is-mainstream-international-relations-ir-blind-to-racism-colonialism/>.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e Perspectiva Negra. **Rev. Sociedade e Estado** [online], vol. 31, n. 1, Jan/Abr. 2016.
- DAVIS, Angela. O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher. In: _____: **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FRIGGERI, Félix Pablo. Hacia un ñandereko latinoamericano: identidad de resistencia e integración contrahegemónica. **Relaciones Internacionales**, n. 39, out. 2018- jan. 2019.
- GOBO, Karla. Da Exclusão à inclusão consentida: negros e mulheres na diplomacia brasileira. **Rev. Política e Sociedade** [online], vol. 17, n. 38, Jan/Abr. 2018.
- GONÇALVES, Fernanda Nanci., PINHEIRO, Letícia. **Análise de Política Externa: o que estudar e por quê?** Curitiba: Intersaberes, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**. 1988, 92/93 (Jan./Jun.), pp. 69-82.

MILLS, Charles W. Unwriting and Unwhitening the world. In: ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie. **Race and Racism in International Relations: confronting the global colour line**. London and New York: Routledge, 2015.

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes; MIRANDA, Fernanda Rodrigues; (orgs.) **Pensamento Afrodiaspórico em Perspectiva: abordagens no campo da história e literatura**. Vol. 1. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978. Caps. V, VI, VII, VIII.

NUNES, Gilcerlândia Pinheiro de Almeida. “A integração do negro na sociedade de classes”: uma difícil via crucis ainda a caminho da redenção. **Rev. Cronos**, Natal-RN, v. 9, n. 1, pp. 247-254, Jan/Jun. 2008. Resenha de livro de Florestan Fernandes.

THOMPSON, Debra. Through, Against and beyond the racial state: the transnational stratum of race. In: ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie. **Race and Racism in International Relations: confronting the global colour line**. London and New York: Routledge, 2015.

ZVOBGO, Kelebogile; LOKEN, Meredith. Why Race Matters in International Relations. **Foreign Policy** [online]. Publicado em 19 de jun. 2020. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2020/06/19/why-race-matters-international-relations-ir/>.

5

DE MUCAMA À TRABALHADORA DOMÉSTICA PROCESSOS DE DESCOLONIZAÇÃO DE PAPÉIS SUBALTERNOS: SIMILARIDADES ENTRE BRASIL E ANGOLA

Alessandra Viviane Vasconcelos Bezerra ¹

Em primeiro lugar, debater o racismo em nossa sociedade no século XXI nos desafia como pesquisadores a tratar de temáticas que tem como objetivo romper com sistemas de opressão e confrontar o racismo institucional na academia e sociedade como um todo. Fazer a análise do conhecimento acadêmico branco europeizado, que mantém e perpetuam opressões, subverte representações hegemônicas, tornando instrumento intelectual para a reexistência coletiva de negros e negras acadêmicas. Este processo imbrica a descolonização do conhecimento supostamente universal euroamericano que nos foi imposto ao assimilarmos a cultura branca e hegemônica e etnocêntrica.

A partir de pesquisas científicas desde a década de 1970, com a ascensão dos movimentos feministas e os estudos decoloniais, se buscou compreender várias epistemologias negras como o feminismo negro, a interseccionalidade e a decolonialidade para elucidar as vivências e as diversidades dos povos da diáspora africana, com a finalidade de se compreender a opressão de gênero, raça e classe, em que vivenciam os povos negros e principalmente as mulheres negras no sistema capitalista.

¹ Graduação em Relações Internacionais pela Universidade da Amazônia (2016). Mestranda em Sociologia e Antropologia (UFPA). alessandraviviane@live.com

Logo, a personagem e protagonista de nossa pesquisa é a trabalhadora doméstica negra, que atua no Trabalho Doméstico Remunerado-TDR, em casa de terceiros, e é a partir dela que iremos abordar como essa mulher negra é tratada hoje na sociedade de países como Brasil e Angola, ambos colonizados por Portugal, sempre ocupando espaços subalternizados, lugares invisíveis, recebendo os menores salários, e como ela foi formada no imaginário popular, tendo como o racismo para manutenção da mulher negra inviabilizadas, explorada desde a colonização até os dias atuais.

Apreender o contexto socioantropológico em que a mulher negra vem resistindo e reexistindo em toda América Latina e Caribe, em especial como no presente trabalho, analisaremos, Brasil e Angola e países colonizados por Portugal, que se estruturaram no racismo, logo, negaram que as mulheres negras se estabelecessem pós abolição como sujeitas e indivíduos, cidadãos de direitos.

DE MUCAMA À TRABALHADORA DOMÉSTICA

A Trabalhadora doméstica e o Trabalho Doméstico Remunerado-TDR, é uma categoria que os estudos científicos desde a década de 1970 passou a perscrutar como objeto, pensando também formas para implementação de políticas públicas e mudanças nas leis trabalhistas. O primeiro trabalho mencionado “Trabalho Doméstico e o Capitalismo”, é de Heleieth Saffioti (1979), ainda sem interseccionar raça, gênero e classe, inspirado no feminismo branco de Betty Friedan. Logo a militância esteve junto às pesquisadoras compondo esse cenário de luta e reivindicações, os quais tiveram mudanças emblemáticas em 2015, com a aprovação da Lei Complementar 150, conhecida como a “PEC das

domésticas”, conquistando 30 anos de lutas, para que se equiparar às trabalhadoras aos demais trabalhadores da Consolidação das Leis de Trabalho-CLT.

O trabalho doméstico Remunerado, é imprescindível e necessário, para a sociedade, para que muitas mulheres saiam, e tenham carreiras promissoras, em sua maioria mulheres brancas classes média e alta, embora também pode se ver nas classes C e D, mulheres que precisam estar no mercado de trabalho deixem suas crianças com parentes, amigas e até mesmo com outras crianças maiores, exercendo o cuidado, o trabalho doméstico remunerado, exercido por mulheres acima de 18 anos trabalhando em casa de terceiros no Trabalho Doméstico Remunerado-TDR, com ou sem carteira assinada, mensalistas ou diaristas.

No entanto as mulheres que dão o suporte, estão na base, sustentam a economia do país, para o mercado de trabalho, são desvalorizadas, invisibilizadas, devido ao trabalho doméstico ser atribuído ao gênero feminino, naturalizado, sendo como um trabalho fácil, desqualificado, que não agrega valores ou estudos para sua realização, como também traz em si as marcas do escravismo, nele carregam o estigma do preconceito da cor, da vergonha, muitas trabalhadoras domésticas em sua maioria não assumem ser domésticas pelo preconceito, pela desvalorização da própria profissão que nem se vê como profissão (DANTAS, 2012 e BRITES, 2000)

A princípio podemos observar os dados econômicos formando o perfil de classe, logo é condicionado a mulher, o menor salário do mercado, e ao mencionar a mulher negra, a renda diminui consideravelmente. Segundo pesquisas, a mão de obra ocupada para homens é 32% (pretos e pardos), para homens brancos 24%, mulheres

24,4% mulheres (negras e pardas) para 20,6% de mulheres brancas, no entanto, quando vemos a distribuição dos rendimentos, há uma inversão da ocupação para a renda da população negra, vemos 10% dos maiores rendimentos sendo composto por 44% de homens brancos e para as mulheres (negras e pardas) ficam com 9%, isso apenas no setor privado.²

Portanto, observamos através dos dados econômicos oficiais a comprovação da práxis, ou seja, soma-se a isso outras condicionantes que a pesquisa mostra, que as mulheres trabalham menos que os homens, no entanto, elas estão conciliando estudos, trabalho fora de casa, e trabalho doméstico não remunerado, em seus lares.

Contudo, o heteropatriarcado e as elites neoliberais, continuam criminalizando e marginalizando sua identidade, a ela não foi permitida contar a sua história, sua liberdade de expressão quer sejam culturais, religiosas, linguísticas. Patrícia Hill Collins (2019), em sua obra “Pensamento Feminista Negro”, afirma que as mulheres negras são excluídas de espaços de poder, para que se mantenham as opressões de homens brancos dominantes, e com isso suas imagens estereotipadas para denegrir, suprimir e reprimir esses saberes. No Brasil temos o caso exemplar de apagamento em Lélia Gonzalez, mulher negra intelectual, filósofa antropóloga, que lutou por uma identidade negra brasileira, no entanto, ficou décadas sem que as gerações de mulheres negras conhecessem sua obra que gera novos saberes e empoderamento.

A inviabilização de mulheres negras e de nossas ideias- não apenas nos Estados Unidos, mas na África, no Caribe, na América do Sul, na Europa e

² A mulher negra no Mercado de Trabalho. Disponível: <https://blogdoibre.fgv.br/posts/mulher-negra-no-mercado-de-trabalho>.

em outros lugares onde vivem mulheres negras- tem sido decisiva para a manutenção de desigualdades sociais (COLLINS, p 32, 2019)

Logo, tolhidas e criminalizadas, a mulher negra afro diaspórica, retiradas de suas terras e escravizadas, contudo, também foram homogeneizadas, usadas e objetificadas tanto para produção quanto para reprodução sexual, para a manutenção das vendas de escravos, a mulher negra, é ainda a mais prejudicada e subalternizada, quando se veem os números, os dados. Podemos comprovar o apagamento de um ser, de saberes, de uma cultura rica de povos que formaram a identidade negra, a isso os estudos decoloniais questionaram as estruturas construídas e mantidas na subjetividade para se colonizar o ser e o saber (MALDONADO, 2007)

Consequentemente somam-se a esses fatores a formação no imaginário da população, a personagem trabalhadora doméstica do século XXI, remete a mucama, um estereótipo, que se formou a partir da mucama do período da escravização e dos grandes engenhos de cana de açúcar e café, nos países que foram colonizados, ela descende de mulheres que eram escolhidas para serem domésticas, cuidar dos casarões e das crianças dos senhores, abusadas sexualmente, mesmo ainda após a abolição, houve um projeto político de apagamento de sua história como mulher, como negra lhe foi negada a cidadania, deixando essas mulheres na marginalidade. (GONZALEZ, 2018)

Não obstante, compreender o projeto de nação a que o Brasil como também Angola foram submetidos, exemplifica o que somos atualmente, com uma identidade negra e da mestiçagem, o projeto de miscigenação e embranquecimento da população pois em momento de construção de um país como nação, coincide com a chegada no século

VII de uma população negra escravizada. Houve um genocídio da população negra como conceitua Abdias do Nascimento (2016) essa construção das colônias, uma versão e cópia da vida europeizada com ideais iluministas, a assimilação da cultura europeia, retira dos povos negro, que também eram diversos entre si, não homogêneos, eram destituídos de suas identidades.

Embora ao longo de 300 anos de resistências e a população negra continua procurando meios para estar nas tomadas de decisões, nos espaços em que foi reservado ao branco a verdade é que a mulher negra, ainda está em espaços subalternos como afirma Vergès (2021), e que a ascensão da mulher negra e da população negra é uma exceção não a regra. Para manter as elites funcionando é necessário, ter na base as mulheres negras e pobres a que o sistema capitalista não levou em consideração suas vidas e suas histórias.

Um segundo grupo de mulheres racializadas, que compartilha com o primeiro uma intersecção de classe, raça e gênero, vai às casas da classe média para cozinhar, limpar cuidar de suas crianças e das pessoas idosas para que aquelas que as empregam possam trabalhar, praticar esporte e fazer comprar nos lugares que foram limpos pelo primeiro grupo de mulheres racializadas (VERGÈS, p 10, 2020)

Mais precisamente, a mulher negra brasileira e a Angolana, ainda estão em posições precárias no mercado de trabalho e serviços informais, em funções precárias como serviços de limpeza, nas ruas, nas feiras, e um dos mais exauridos trabalhos, na agricultura, no campo, como vimos a força e resistência de uma vida exaurida na obra consagrada de Carolina de Jesus, ainda atualmente, milhares de mulheres são provedoras, mães solas com trabalhos considerados desqualificados.

Ana Vitória é o que o feminismo negro conceitua de vivências de mulheres negras no cotidiano para continuar a existir com dignidade em um sistema econômico perverso que as excluem como sujeitas. Para Collins (p.27, 2019) “suprimir os conhecimentos é excluir os conhecimentos produzidos por grupos oprimidos facilita o exercício de poder dos grupos dominantes”.

Mulheres negras da periferia, estão sempre interseccionadas pela classe, raça, gênero, esses marcadores atravessam suas trajetórias de vida, e sendo assim precisam armar estratégias de sobrevivência. Ana Vitória, sonhou em ter uma “melhoria” de vida ao sonhar em morar na capital, poderia trabalhar e estudar, na mais tenra idade aos 12 anos ela veio a Belém, para mudar sua realidade.

Eu morava na fazenda com meus pais, né, gente. Meus pais não tinha nem condições de cuidar da gente, assim dar um estudo melhor, uma vida melhor para a gente. Então os pais dos patrão do meu pai veio pedir a gente para trazer para trabalhar aqui com eles tudinho, né. Ai a gente vinha com eles, né, de lá eu vim com 12 anos, desde os 12 anos eu moro em Belém e trabalho em casa de família. (ANA VITÓRIA,2020)

Claudia trabalhadora doméstica, na maior parte de sua vida, retornou mais uma vez a Belém, pois sua filha mais nova estava na universidade, como bolsista do PROUNI, motivo de orgulho para ela, tendo suas três filhas que estão com curso superior, e não precisaram estar no Trabalho Doméstico Remunerado-TDR, ela relata

Tenho 53 anos, nasci na cidade de Cameté e tenho 3 filhas. Aqui em Belém não moro em casa própria, moro de aluguel, quando vim de Cameté para Belém fui babá, cozinheira, fui doméstica, eu já fiz várias coisas dentro do trabalho doméstico eu já fui várias coisas. Eu não tenho do que reclamar porque eu aprendi que qualquer trabalho, a gente tem que fazer com excelência, porque a

peessoa que está nos ajudando, estamos nos ajudando mutuamente e até aqui, os locais onde trabalhei, as pessoas me respeitavam e eu respeitava as pessoas, hoje me sinto grata por fazer um pouco de tudo.

Logo, mulheres negras foram marginalizadas, por seu fenótipo, Lélia Gonzales (2016), denuncia os anúncios de jornais ao exigirem “boa aparência”, estavam falando de mulheres negras que não serviam para trabalhos em escritórios, lojas. Collins (2019), afirma momento histórico, da passagem da escravização para o capitalismo, as agricultoras, migram para o serviço doméstico. No Brasil, elas estavam nas ruas, no serviço doméstico, em sua maioria por comida e moradia ou salários muito baixos (NEPOMUCENO, 2012, SALES, 2015).

A mudança de países colonizados para países independentes, trouxe muitas conquistas, para a população, contudo a população negra, principalmente as mulheres não encontravam os mesmos trabalhos que as mulheres brancas, e nesse estágio que as mulheres negras subverteram, principalmente quando decidiam estudar para estarem em postos com melhores salários, e a partir da entrada das mulheres negras no sistema capitalista, os projetos políticos de eugenia, estruturados pelo racismo criam um pacto da branquitude como afirma Cida Bento (2022), excluindo a população negra dos espaços de poder e de liderança.

A PERPETUAÇÃO DO RACISMO PARA A MANUTENÇÃO DA EXPLORAÇÃO: A EXPERIÊNCIA DE BRASIL E ANGOLA.

Primeiramente falar de Brasil e Angola, é falar de países que são parceiros comerciais, possuem 46 acordos bilaterais no campo diplomático, como culturais, tecnologias e agricultura como outras

modalidades de cooperações institucionais, desde 2010. O Brasil foi o primeiro Estado a reconhecer a independência de Angola.

Os dois Estados possuem similaridades que os aproximam, principalmente no idioma, mas para além de serem bons parceiros atualmente, seus projetos de nação pensados e estruturados para Brasil e Angola, por Portugal, seu colonizador, foram perversos. De uma aculturação sem precedentes. E não mediu esforços para manter a colonização para além da escravização.

Os projetos políticos pensados para o Brasil e Angola, após a revolução industrial, quando deveriam extinguir a escravidão, foram projetos de branqueamento da população, miscigenação, contudo também, uma construção de sua subjetividade para assimilação da cultura europeia, como forma de abdicar de suas identidades negras originárias. O Racismo como tecnologia para manutenção da escravidão nos países colonizados, foi uma estratégia, para perpetuar a dominação da raça, a construção do conceito de raça, uma raça inferior, sem inteligência, considerados animais, objetificados, animalizados, considerados sem almas, os negros foram uma fonte para a riqueza dos impérios.

No entanto, após a abolição e a independência de colônias como Brasil e Angola, se perpetuou o domínio do homem branco estruturado no racismo (Quijano, 2015) o caso particular do Brasil sendo o último país a aderir a libertação de seus escravos, o que perdurou na prática, e não houve abolição de fato, mas ilegal, mostra como se forma esse projeto de nação após a revolução industrial, (QUIJANO,2015, MALDONADO, TORRES,2014, LUGONES, 2008)

Soma-se a esse processo de subjetivação do ser, que se perpetuam e a dominação do ser e do saber, é que se estruturam e em um processo

homogeneizador, colocando vários povos negros em um mesmo lugar, o “homem negro do século XXI”, contudo, a mulher negra trabalhadora doméstica remete a mucama do século XV, com todos os elementos que eram relacionadas às mucamas do período colonial (GONZALEZ, 2018)

Logo a metáfora do Transatlântico Negro, em que Paul Gilroy (2001) faz analogias, com a contemporaneidade, dos povos negros, descentralizando do conhecimento universalista ocidental, pontuando uma identidade negra diversa do que se pode compreender da diáspora africana, o negro não apenas como um coadjuvante mas personagem, protagonista, sendo agente como também moldando a cultura global como afirma Cruz (2019), ao conceituar “africanidade Global”.

Embora sofressem um processo de aculturação, como também assimilação da cultura euramericana, os povos negros moldaram as sociedades em que tiveram contato, ao longo de três séculos de escravização, assimilaram como também introduziram culturas diversas de vários povos negros de diversas localidades da África (MIRANDA; ASSUNÇÃO, 2021)

Para analisar, dentro das epistemologias decoloniais, negros e negras, construíram dentro de novas colônias estratégias de resistências e de suas culturas, a exemplo, as mucamas que educavam as crianças brancas, das famílias brancas escravagistas coloniais, nesse interim, essas mulheres negras passavam suas culturas à criança que estavam educando, contando histórias de suas identidades regressa. (GONZALES, 2018)

Estados como Angola, assim também como o Brasil foram colonizados por Portugal, países marcados pelo comércio de escravos, Angola teve sua independência tardia somente em 1975, passa um período de conflitos internos intensos. País rico em recursos naturais,

em diversidades étnicas e linguísticas, dá a Angola uma especificidade, no entanto, com índices de pobreza alarmantes. Foi a partir de 2016, um ano mais tarde que o Brasil Angola regulamenta o TDR, essas regulamentações terão impactos tanto na forma de contratação como no regime de proteção social dos trabalhadores³.

Assim como o Brasil a sociedade Angolana, também existe uma desvalorização social da mão de obra, condicionando mulheres negras pobres à marginalização, o interessante é a classe baixa também ter alguém que preste esse serviço em suas casas, Motta-Maués (2005), afirma que não só nas classes médias urbanas como nas classes baixas acontece esse fenômeno social, o que no Brasil, chamamos de “crias de famílias”, é apadrinhamento de meninas, adotadas sendo formais ou não para cuidarem dos serviços domésticos⁴.

Em decorrência de sua formação como nação Angola, tendo carregado o título de ser umas das colônias como um dos maiores “produtores de escravos”⁵, hoje a sociedade não muito tempo atrás buscou sua independência como diz a jornalista e pesquisadora, Joana Gorjão Henriques⁶ (2015) mas não a “descolonização de mentes”, o que traz uma peculiaridade como o Brasil, pois em um processo de subjetivação do ser como conceitua Maldonado-Torres (2007) “a

³ Em Angola o Trabalho Doméstico Remunerado-TDR, passa a ser regulamentado em 2016 file:///C:/Users/aless/OneDrive/Trabalho_domestico_passa_a_ser_regulamentado.pdf

⁴ O trabalho doméstico e sua desvalorização social em Angola acaba deixando marcas de racismo e marginalização <https://www.verangola.net/va/pt/092016/opiniao/5825/O-trabalho-dom%C3%A9stico-e-a-sua-desvaloriza%C3%A7%C3%A3o-social-em-Angola-A-opini%C3%A3o-de-Nkanga-Gomes.htm>

⁵ Ver acervo de Joana Gorjão- Henriques <https://www.verangola.net/va/pt/092016/opiniao/5825/O-trabalho-dom%C3%A9stico-e-a-sua-desvaloriza%C3%A7%C3%A3o-social-em-Angola-A-opini%C3%A3o-de-Nkanga-Gomes.htm>

⁶ Houve Independência mas não a descolonização de mentes após 40 anos depois da Independência tensões racistas ainda estão a flor da pele, no cotidiano dos cidadãos em Angola afirma a pesquisadora/ <https://www.verangola.net/va/pt/092016/opiniao/5825/O-trabalho-dom%C3%A9stico-e-a-sua-desvaloriza%C3%A7%C3%A3o-social-em-Angola-A-opini%C3%A3o-de-Nkanga-Gomes.htm>

colonialidade do ser se refere a experiência da colonização e seu impacto na linguagem”.

Um Estado marcado em seu povo no cotidiano, pelas tensões do racismo, por seu passado de divergência e conflitos tribais, Angola ressurge e resiste ao racismo estrutural, a mulher negra angolana procura a sobrevivência em sucessivas crises econômicas em que passa todos os Estados, em decorrência das crises e da crise sanitária da COVID 19.

Alguns elementos que diferem esses dois povos e muitas similaridades que unem essas nações pela busca de sobrevivências que a atual conjuntura não está a favor das minorias. Logo a mulher negra angolana descende de uma recente guerra, duas vezes oprimidas a guerras com os colonos e os conflitos internos tribais, essa mulher negra é marcada e sofrida, no entanto sobrevive e resiste, ainda que a lei que entre em vigor na prática como a abolição levou-se anos para de fato acabar, e a escravização de mulheres negras pobres na modernidade remete ao período colonial.

Essa é uma herança colonialista perpetuada pelo racismo, que interessa ao grande capital manter marginalizadas essas mulheres, pois são a base da pirâmide como afirma Ângela Davis (2016).

Um passeio em Luanda e a pesquisadora Joana Gorjão (2015), percebe a tensão racial na população que e os contrastes das desigualdade econômica latente nas paisagens e problemáticas típicas de países subdesenvolvidos onde uma minoria, tem acesso a serviços que podem pagar por eles, enquanto sua maioria sofre com escassez e falta de política públicas, e uma população negra segregada onde um médico negro pode ganhar menos que um médico branco, essas questões de classe, estão imbricadas com as questões de raça

Logo, quem ocupa a grande população invisível são as mulheres negras pobres contudo, há resistências, tensões de fato, mas é dessas adversidades da falta de oportunidades que surgem as lutas em prol de direitos feministas⁷ como o aborto numa sociedade há 500 anos cristã, elas lutam e não se calam, mulheres africanas, são diversas mas que tem objetivos em comum, de terem dignidade ao trabalho, a serem mães que trabalham. Trabalhos não subalternos, que as invisibilizam como pessoas, essas lutas comuns de que conhece o peso do racismo, sexismo e do gênero.

DESCOLONIZANDO HIERARQUIAS

Antes de mais nada compreender os estudos decoloniais, nos posiciona e nos confronta com nossa própria história e nossa subjetividade que nos foi simulada, roubada pelos colonizadores desde o Brasil colônia, é importante se pensar qual nosso lugar na invenção da história universalista e questionarmos esse lugar sempre, em uma construção do “outro” como inferior, é desse lugar que Spivak desconstrói a submissão, a subalternidade, quando escreve “Pode o subalterno falar?”, sobre os colonizadores que sempre escreverem a história. Logo os estudos da decolonialidade é um exercício de construção de si mesmo, dos lugares que os brancos norte americanos e europeus reservaram ao resto do mundo, é uma desconstrução e construção de epistemologias que irá nos reconstruir como seres humanos.

Consequentemente o debate das teorias decoloniais para apreender todo o processo diaspórico em que nós mulheres negras,

⁷ CUTAYA E MOUSINHO- REFLECTIONS ON FEMINIST ORGSNISING IN ANGOLA.

amazônidas, amefricanas, parafraseando Lélia Gonzalez (2018) da América Latina, ela afirmava que somos todas americanas e não somente negras, isso decorre do racismo a que este sistema de dominação usou para apagar nossa história como também os ameríndios. Contudo, para Lélia formular seus estudos e teorias se baseia também na psicanálise e usa o termo denegação, o que explica o apagamento dos latinos, ela conceitua Amefricanidade todas essas fusões de identidades e culturas trazidas da colonização, que se formou após trazerem os negros e negras e forçá-los a uma escravidão e comercializá-los.

Para compreender este processo, é necessário se buscar os estudos decoloniais, estamos inseridas em um contexto do Sul Global, de diversidades com algumas semelhanças e com suas especificidades, estamos em um processo contínuo de lutas em movimentos organizados para reivindicar a autonomia, a dignidade, a humanidade, descolonizando, subvertendo, insurgindo. Para Claudia Pons Cardoso (2014) ao citar Lélia Gonzalez afirma o quanto esta propôs uma resistência aos poderes dominantes, até mesmo nas linguagem, remetendo ao pretoguês como língua, uma junção do português de Portugal e dos dialetos africanos dos povos da diáspora, desse modo Lélia Gonzales (2018) vai reafirmando o quanto nossas subjetividades foram desconstruídas pelos colonizadores, a partir de nossa comunicação, ainda construindo estereótipos de que os negros não sabiam falar ou falavam errado, uma peculiaridade dos negros trocarem o *l* pelo *r*, Gonzalez (2018) com toda sua perspicácia subverte a norma culta e científica da língua portuguesa ao dizer que de fato não se levou em consideração a história e a cultura e as identidades negras para o processo de construção da modernidade em que estava inserida a

América Latina e o Caribe tudo foi imposto, uma cultura europeizada, na linguagem, no comportamento, na religião. Logo, para obtermos o legado de Lélia Gonzalez (2018) compreender essa intelectual e sua importância para os estudos decoloniais e seu intercâmbio com outros intelectuais e compreendendo práticas políticas e feministas para se achar o lugar das negras e indígenas brasileiras colonizadas e construir epistemologias negras.

Por vezes dialogar com os estudos das teorias feministas decoloniais, no contexto de mulheres não brancas, suas experiências e suas vivências, diferentemente das mulheres do feminismo hegemônico, é relevante para se complexificar e debater do lugar da mulher negra, e não brancas como afirma Lugones (2008) no sistema moderno colonial de gênero a qual conceitua em seu artigo “Colonialidade e Gênero”, constrói a crítica a Aníbal Quijano (2005) do conceito de “Colonialidade de Poder”, e logo aprofunda o debate com riquezas de detalhes fazendo uma análise pertinente interseccionar: gênero, raça classe e sexualidade, o qual Quijano não observou, ao fazer suas análises históricas pois tratou o gênero como o homem branco europeu.

Contudo a primeira análise que Lugones (2008) chama a atenção é para as indiferenças dos homens às mulheres de cor, e mulheres não brancas, e no acordo entre o Estado e o patriarcado formados por homens brancos que acabaram fazendo acordos com os homens negros e os homens indígenas para submeterem e construir a categoria mulher à exclusão de todas as esferas de decisão da sociedade. É a partir dessas articulações de raça, a qual Quijano (2005) menciona, e Lugones (2008) aprofunda sua análise, e afirma não somente a construção de raça subjugou a mulher, como também o gênero, a classe e sua sexualidade,

o que foi possibilitado pela criação de um “sistema moderno colonial de gênero”, que deu a mulher o lugar subalterno, invisibilizado e até mesmo não humano, a mulher branca coube ao lar, embora submissa ao homem branco, à mulher negra coube o lugar de colonizada, objetificada.

Para isso, com essa estrutura bem definida, o capitalismo global, afirma Lugones (2014), às relações de poder que controlam a autoridade coletiva, o trabalho, a subjetividade e intersubjetividades, está estruturado para subjugar as mulheres colonizadas, negras e não brancas ao controle do gênero, da raça, classe e sua sexualidade, restou a elas o pior lugar da sociedade, aos lugares subalternos aos trabalhos precários servindo ao capitalismo global, não apenas pela raça como afirma Quijano (2005) mas pelo gênero, classe e sexualidade com isso possibilitando um sistema de poder uma colonialidade sofisticada, uma vez que trabalha com a subjetividade, nos “interiores das relações subjetivas que ao perdurar” por séculos afirma (LUGONES, p.79, 2008)

Portanto o patriarcado europeu detiveram a construção do conhecimento dando a eles o aval para sua modernidade e a construção do “outro”, os outros povos eram “diferentes”, “primitivos”, universalizando o conhecimento, o poder, para a partir daí orquestrar o avanço do capitalismo em escala global, a partir da colonização, o saque as nações e seus recursos naturais, os países colonizados, tornam-se dependentes economicamente, essa massa de mulheres e homens que foram escravizados, agora servem o capitalismo global, e na percepção de Lugones, a mulher em geral perdeu sua autonomia, sua subjetividade e por séculos, os europeus detiveram o posto de homens civilizados e modernos, “dando as cartas”, e nesse ínterim que surgem os estudos decoloniais, como resistência a colonização dos corpos dos saberes e do

ser, o que o feminismo branco europeu hegemônico não observou as mulheres colonizadas, a interseccionalidade, os marcadores da diferenças que atravessam as vidas de mulheres negras e não brancas.

Em seu artigo “Rumo a um feminismo descolonial”, Lugones (2014) expõe a dicotomia que está inserida à modernidade capitalista, e por onde perpassa sua estrutura fazendo conexões e envolvendo todas as esferas da sociedade, para obter o controle. Logo é importante compreender toda essa estrutura perversa de controle que como Lugones (2008) afirma está no interior dessas relações intersubjetivas e até mesmo, julgar os colonizados como não humanos é conveniente para com o objetivo de escravizá-los, objetifica-los, subjugá-los e Quijano (2005) afirma a respeito dos indígenas descartá-los até que morram. É um processo de descolonização que Lugones (2014) nos adverte a nos desconstruirmos e a pensar a partir do lugar da subalternidade.

Portanto as pensadoras e teóricas da decolonialidade estavam buscando não apenas teorias que as explicassem sua posição na história, como também, compreender o processo de racismo que as mulheres negras sofriam, em que mulheres brancas reproduziam, elas sofriam o preconceito de gênero das mulheres brancas e portanto se complementa o racismo, para Mata Viveros Vigoya, o feminismo negro vai exemplificar, que essa foi uma das diferenças de mulheres negras sentirem a opressão, não apenas por serem mulheres, não apenas por serem negras, soma-se a isso vários marcadores da diferença, negras, pobres, lésbicas, sem as opressões serem hierarquizadas, mas estão imbricadas e vai dependendo do contexto, se manifestar de formas diversas para as mulheres racializadas e suas vivências.

Contudo há de se considerar os estudos de Mara Viveros Vigoya (2009) e sua pesquisa que chama de genealogia, sua contribuição para os vários estudos de mulheres pesquisadoras abrangendo a raça, o gênero o sexo e a classe, ela faz um referencial teórico rico e detalhes, pertinente e relevante para explanar o debate dos estudos interseccionais no contexto da América Latina, e sua contribuição também para os estudos decoloniais em “La Sexualización de la raza y la racionalización de la sexualidade em el contexto Latinoamericano Actual” de 2009.

Em síntese, Maria Lugones, Lélia Gonzalez e Mara Viveros Vigoya, trazem em suas epistemologias o caráter de resistências, desconstruindo todo os mitos em que o Brasil e a América Latina foi construída, formulada, inventada, uma democracia racial, a miscigenação pacífica, que aborda um pensamento de saberes subalternos, não academicista, mas subversivo, que desconstroem todo essencialismo euro americano, de uma história única para Lugones (2008) ao citar Oyéronké Oywùme (1997), a qual desconstrói todo o termo “gênero” que o ocidente formulou para subjugar o lugar de mulheres principalmente racializadas, e que tais diferenças de gêneros não são encontradas em culturas como Yoruba afirma Lugones (2008), faz a crítica em que se estabeleceu a dominação do colonizador, a dominação se estruturou no racismo, a não humanização do outro, de mulheres negras, indígenas, ou a submissão em um pacto com os homens negros e indígenas, essa desconstrução da colonialidade de gênero, a modernidade se baseou, se formou cresceu para expandir um capitalismo global, pela dominação da subjetivação nos interiores dessas interações.

Consequentemente, esse processo de o subalterno falar, não somente as intelectuais, ativistas, mas passar a ouvir as mulheres não

acadêmicas e suas práticas feministas no decorrer do processo de descolonização é a produção de saberes e práticas políticas vividas no cotidiano, para recuperar a autonomia e a dignidade, a integridade e a autodeterminação como afirma Lugones (2008), compreender que a democracia iluminista europeia, a luta de classes, as leis trabalhistas não foram feitas para nós mulheres negras da diáspora a nós foi condicionado o servir, o escravismo, ser não humano servir os homens negros e brancos, os milionários, por fim os ultraneoliberais do capitalismo moderno global, a partir dessa colonialidade do poder e gênero, sofisticada, pois usa métodos intersubjetivos. Enfim, descolonizar o pensamento é uma prática constante para nós mulheres não brancas, mulheres de cor, mulheres colonizadas, é uma prática para se construir saberes, epistemologias negras para elucidar e formular resistências contra a imposição de saberes dominantes e universalistas.

Mulheres negras a todo momento estão construindo estratégias de sobrevivência, pois para elas estão os piores trabalhos, Castro (1995) afirma que as trabalhadoras domésticas só não estão abaixo das mulheres em situação de rua e as prostitutas.

Para Ana Vitória, Cláudia e Joana, elas estão sempre procurando formas de existir com dignidade, Ana Vitória para complementar sua renda conta com uma mercearia em sua casa que trabalha aos domingos, já Cláudia além de diárias em residências, pois trabalha informalmente, faz salgadinhos com sua filha por encomendas, e faz pequenos ajustes em roupas, uma habilidade que aprendeu recentemente para complementar a renda, pois mora alugado.

Contudo ela estão sempre planejando o futuro, sonhos de sair do serviço doméstico, de serem respeitadas como trabalhadora, como diz Ana Vitória “eu trabalho muito, mas ganho pouco”, pois elas exercem o

TDR com excelência, Joana estuda noite em um curso técnico em radiologia, e pretende fazer a transição, há dez anos no serviço doméstico, vê no curso a possibilidade ascensão social e diz

“Quando eu saio do serviço, eu vou direto para o curso. Pretendo sim dar continuidade no meu curso, não vou parar por aqui nesse, para ingressar na área da saúde também” (JOANA, 2021).

As inúmeras estratégias de vida, fazem dessas trabalhadoras mulheres que estão sempre se reinventando, e que não fogem à luta pois sabem de suas limitações e praticam suas resistências à opressões e abusos.

Ana Vitória fugiu de três empregadoras que não davam suas folgas aos domingos, ela não aceitou viver a exploração, hoje ela não fica sem trabalhar, pois, desde dos 12 anos trabalha em casa de terceiros, hoje com 55 anos, tem orgulho do pouco que conseguiu, uma casa de madeira mas que pretende construir.

Embora nenhuma delas estão sindicalizadas, elas sabem dos ganhos que as beneficiam com a “PEC das Domésticas”, negociam suas atribuições ao serem contratadas, Ana Vitória avisa que não passa roupas, pois ela não gosta, aprendeu a cozinhar com o trabalho e hoje sabe fazer de tudo.

DESCOLONIZANDO PAPÉIS SUBALTERNOS

Primeiramente abordar a decolonialidade e os estudos de interseccionalidade para apreender o universo das trabalhadoras domésticas na conjuntura do Brasil do século XXI, se faz necessário voltar ao Brasil colônia e como foi construída a imagem da mucama permitida na linguagem de Lélia Gonzalez, a negra passiva e mãe preta

é imprescindível e extremamente necessário para situar as trabalhadoras domésticas como resquícios de um Brasil colonial, escravistas e que sofreu um processo tardio abolicionista, tendo mantido suas raízes e estruturas como afirma Aníbal Quijano, na invenção da raça.

Logo, aplicar os conceitos de interseccionalidade é pertinente uma vez que na interpretação de Mara Viveros Vigoya, Crenshaw cunhou o termo com o objetivo de fazer evidente a invisibilidade jurídica de mulheres negras. Portanto aplicando o conceito para trabalhadoras domésticas no Brasil e Angola, em busca de leis trabalhistas que regulem sua situação, a qual sua posição está baseada na intersecção de raça, em sua maioria mulheres negras, mulheres pobres, periféricas e com pouco anos estudos. Em mais de 90% das trabalhadoras são mulheres negras.

Contudo, o contexto de normalizar uma trabalhadora, no convívio de um lar, para servir famílias de classes médias e altas, só reforça o peso do passado do escravismo, do racismo e do sexismo na vida de mulheres, em sua maioria negras que servem famílias das elites brancas. Para Lélia Gonzalez que trouxe o debate na academia com maestria, complexificando, desde os anos 1970 e 1980, ainda hoje ainda se torna um debate com avanços e recuos.

Para Viveros (2016) ao citar Dorlin (2009), analisa que a interseccionalidade na perspectiva jurídica reduz o alcance político e teórico, no entanto, a questão das trabalhadoras domésticas está para além de uma formalização das leis das classes trabalhadoras, pois com a formalização, elas saíram da posição de serviçais, passando a ter direitos trabalhistas implementados e garantidos pela constituição, uma vez que toda a forma de opressão se baseia não apenas no racismo

e sexismo, mas em um passado colonialista que foi engendrado pelas elites colonialistas a um Brasil como nação, o que remete a escrava e a mucama, para Lugones (2008) as opressões baseado no racismo, acontece no interior dessas relações intersubjetivas, ou seja, criando opressões que formulam práticas antigas que irão normalizar o lugar da mulher negra e pobre que é o lugar precarizado, no íntimo dos lares existem práticas e relações de poder e afetos que se misturam e se confundem, fazendo essa mulher se submeter por considerar aquela família também sendo sua, mas essa mesma mulher não tem parte nas herança daquela família, logo fica explícito, as relações de submissão e de hierarquias, estabelecer uma relação trabalhista, em que as partes devem se basear na CLT e formalizar a trabalhadora, com isso as relações de submissões, as relações de poder sobre o outro serão formalizadas e amparadas por lei.

No entanto, em faltas de políticas públicas e na crise política e econômica da conjuntura atual internacional, em Brasil como também em Angola se constatam com o desemprego em alta, as mulheres tendem a migrarem para o TDR, e ocuparem a função de trabalhadoras domésticas, pois são serviços que estão disponíveis e em sua maioria na informalidade.

Portanto, a colonialidade de gênero para Lugones (2014) reflete essa subjugação ao qual o capitalismo as condicionou, um lugar subalterno, invisível e que jamais se pode sair de lá, fixo, muito conveniente essas trabalhadoras servem às mulheres brancas que investem em suas carreiras e estão em posições de destaques no mercado de trabalho, logo, afirmar o que Lugones (2008) expõe em seu trabalho, havendo um abismo de diferenças, desigualdades entre as mulheres de classe altas em sua maioria brancas. esses estereótipos das

mulheres negras, ora a mulata sensualizada ora a mucama, de acordo com o interesse das classes dominantes e do capitalismo denuncia Gonzalez (2018), uma questão central de sua pesquisa, era o lugar da mulher negra no mercado de trabalho, Lélia Gonzalez sabia muito bem o que dizia, eram as vivências de mulheres negras exposta a ser discutidas e debatidas na academia.

A mãe preta, era essa mulher que educava as crianças das famílias brancas, que dava o leite, remetendo-o ao passado colonialista segundo Gonzalez (2018), a autora desconstrói esse lugar da mulher ao citar em seus textos acadêmicos, denunciando racismo, sexismo e classismo que envolvem e imbricam as relações raciais de trabalho, denunciando a perversidade em que se encontra o racismo empregado como prática que oprime e desumaniza mulheres negras e as condiciona a subalternidade. Para o pensamento de Lugones (2008), o que estas mulheres estão fazendo é construindo autonomia e espaços de resistências, e viverem em dignidades, mesmo quando não estão em sindicatos elas já sabem que as leis foram ganhas e negociam horas trabalhadas e salários, elas não querem ascender ou mudarem de lugar como o capitalismo e a meritocracia trabalham. Portanto a trabalhadora doméstica remunerada precisa ter seus direitos implementados, que foram garantidos pela constituição, é uma questão de lutas e descolonizações de pensamentos como reafirma LUGONES (2014).

REFERÊNCIAS

- CLÁUDIA, Pons Cardoso. **Amefricanizando o Feminismo**: o pensamento de Lélia Gonzalez. Cláudia Pons Cardoso. Estudos Feministas. p.965-986.2014.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afrolatinoamericano**. p.307-320- In: Primavera das Rosas Negras. Editora Filhos da África.,2018.486 páginas.1ª Edição.

- _____ **A categoria político-cultural da Amefricanidade In:** Primavera das Rosas Negras. pág. 321-334- Editora Filhos da África.,2018.486 páginas. LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, (2000) 2005, p. 107-130.
- LUGONES, Maria. **Colonialidad y Género.** Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.
- _____ Rumo a um feminismo descolonial. Revista de Estudos Feministas. p. 935-952. 2014.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: In:
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Ed. UFMG. BH. 2010
- VIGOYA, Mara Viveros. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. In: Rev. latinoam.estud.fam. Vol. 1, enero - diciembre, 2009. pp. 63 – 8
- _____ **La interseccionalidad:** una aproximación situada a la dominación. Debate Feminista, 52(2016) p.1-17
- DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** Tradução Heci Regina Candiane. 1.ed.-São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____ Angela Davis e Naomi Klein. **Construindo Movimentos:** Uma conversa em tempos de pandemia. Ed. Boitempo. Ed.SP.2020.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro:** Conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Ed. Boitempo. SP.2019
- _____ Patrícia Hill Collins. **Aprendendo com a outsider within*:** a significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 janeiro /abril 2016.
- SAFFIOTI, Heleieth. **Emprego Doméstico e Capitalismo.** Rio de Janeiro. Ed. Avenida Ed 1979.
- BENTO. Cida. **O Pacto da Branquitude.** Companhia das letras. 1ed. 2022. SP
- BRITES, Jurema. **Afeto, Desigualdade e Rebelião: Bastidores do serviço Doméstico.** Tese (doutorado em Antropologia Social). Universidade do Grande do Sul. Porto Alegre.2000.

- BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Sindicato das trabalhadoras Domésticas no Brasil:** teorias da descolonização e saberes subalternos. Tese. (doutorado em Sociologia). UNB- Universidade de Brasília.2007
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la Colonialidad del Ser: contribuciones all desarrollo de un concepto. Duke University. 2004.
- NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro.** Ipeafro.2016
- NEPOMUCENO, Bebel. Protagonismo Ignorado. PINSKY e PEDRO, Carla B. e Joana Machado. **Nova História das Mulheres no Brasil**, editora Contexto, SP. 2012.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro:** modernidade e dupla consciência. UCAM- Universidade Candido Mendes-Centros de Estudos Afro-Aforismáticos. Ed 34. SP.2001.
- ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto; MIRANDA, Fernanda Rodrigues (Orgs.). **Pensamento Afrodiaspóricos em Perspectiva.** Abordagens no Campo da História e Literatura. Porto Alegre. Editora Fi. 2021
- SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense.** Ed. Pakatatu. Belém-Pa. 2015.

6

UM CAMINHO DESDE DURBAN: AS MULHERES AFROLATINOAMERICANAS E O DEBATE INTERNACIONAL SOBRE ANTIRRACISMO

*Aisha Sayuri Agata da Rocha*¹

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esse trabalho se concentra em explorar parte das dimensões transnacionais da atuação das mulheres afrolatinoamericanas e reflete brevemente sobre as transformações que podem ser visualizadas com o aumento da discussão sobre antirracismo em fóruns internacionais, como as Nações Unidas. Meu objetivo principal é entender elementos da luta política e institucional das mulheres afrolatinoamericanas na Conferência de Durban e demonstrar sua centralidade na transformação e enfrentamento a discriminação racial através de fronteiras.

Além disso, visibilizaremos o histórico e os efeitos gerados pela atuação transnacional dos movimentos afrolatinoamericanos, especialmente de mulheres ao fazer esse mergulho na Conferência de Durban. Nesse sentido, pretendo chamar a atenção para a potencialidade de nos reconhecermos e nos aliarmos regionalmente. Muita coisa já foi e está sendo construída pelas comunidades afro na América Latina: desde associações de comunidades tradicionais até projetos culturais afro, coletivos de mulheres negras e outras

¹ Mestranda em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília (UnB), Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (UnB). aishasayuri@gmail.com

organizações políticas da população afrodescendente. Nos reconhecermos através das fronteiras e combinarmos os esforços para enfrentar desafios comuns, compartilharmos estratégias de articulação e boas práticas pode ser muito proveitoso para potencializar o reconhecimento, desenvolvimento e justiça em favor da população negra na América Latina e no mundo.

O foco do trabalho em nós, mulheres negras não é à toa. As narrativas hegemônicas deixam, frequentemente, de lado as contribuições e participação de mulheres - e especialmente mulheres negras - na história, formação social e na sociedade como um todo. Muitas vezes subalternizadas e esquecidas, iremos resgatar nesse trabalho a importância de nosso ponto de vista específico, enquanto sujeitas. Há muitos anos mulheres negras constroem e contribuem com as lutas antirracistas, antissexistas, no enfrentamento a discriminação e na construção de uma sociedade menos desigual (COLLINS, 2016). Pela posição social que cruza racismo e sexismo, nós temos outra perspectiva sobre as possibilidades de ação frente a qualquer questão ou desafio. Como disse Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras[...]”. (EL PAÍS, 2017).

Tendo feito essas breves considerações, gostaria de seguir com algumas reflexões sobre a importância de raça no cenário internacional.

UM POUCO DA DIMENSÃO INTERNACIONAL DE RAÇA

Para iniciarmos creio que é importante compreender a importância de raça na construção do mundo como conhecemos

atualmente, principalmente para as Relações Internacionais (RI). Não é comum que se debata diáspora africana, raça ou racismo nos clássicos ou nas principais referências de produções de conhecimento na área de RI, nem em seu ensino. Contudo, esses são fenômenos sociais que mudaram dramaticamente o mundo, tanto cultural quanto politicamente. Os processos históricos violentos perpetrados pela branquitude europeia, como a colonização, o tráfico de pessoas escravizadas e o imperialismo, reconfiguraram de forma significativa as relações entre países e entre sociedades. (AGATA DA ROCHA; NOGUEIRA CHAVES, 2022). Além disso também tiveram impacto importante na construção de nossas sociedades: seja na política, economia ou no direito (ALMEIDA, 2019).

Sendo assim podemos perceber que raça é um fator extremamente relevante para o sistema internacional e para o contexto contemporâneo, mesmo que, frequentemente, não receba o devido reconhecimento. Falando sobre a constituição do mundo como conhecemos, não podemos negar o papel central que raça teve na construção das sociedades. O “progresso” das comunidades brancas, principalmente da Europa e seus descendentes, está ancorado no colonialismo e na escravização; estruturas em que a raça fazia toda diferença. As riquezas e poder das nações brancas e europeias foram forjados no abuso de populações originárias e africanas, em arranjos sociais onde raça era a justificativa usada para desumanizar e explorar essas populações (ALMEIDA, 2019).

Esses processos são pedras basilares para a formação dos Estados Nacionais Modernos, principalmente na América Latina. Ou seja, os Estados, unidade central de análise nas RI, foram construídos e funcionam a partir da lógica eurocentrada da branquitude que funda

projetos de poder racistas e supremacistas. De forma intencional ou não, a branquitude se aproveita de benefícios e privilégios ligados à sua identidade racial onde existem como regra (ROCHA, 2018). Isso quer dizer que o racismo das estruturas sociais está emaranhado de tal forma que se reforça sem a necessidade de ações conscientes (ALMEIDA, 2019). Por ser historicamente normalizado e dito como coisa do “passado”, a maior parte das sociedades se nega a efetivamente encarar o efeito e legado que essa história tem nos tempos atuais.

Os privilégios que a branquitude agregou foram resultado de anos de exploração, invasão e destruição organizados pelas comunidades brancas europeias no restante do globo, e que prejudicaram principalmente os povos não-brancos. As histórias de colonização, escravização e tráfico negreiro são pontos decisivos do projeto racista que ordenou o mundo. Dentro desse constante empreendimento de levar para todos os cantos o que era a cultura branca, os corpos negros – e não brancos – tornaram-se “o outro”.

Essa é a hierarquização racial² que governa as relações sociais e internacionais até hoje. “Raça e racismo são produtos do intercâmbio e fluxo internacional de pessoas, de mercadorias e de ideias” (ALMEIDA, p.103, 2019). Tendo dito isso fica mais fácil de entendermos quando Du Bois (1925) fala em uma linha de cor que divide o mundo. Essa proposta teórica reflete que o mundo em que vivemos, além de ter divisões geográficas, também tem uma divisão racial responsável por mediar as

² A hierarquização racial é um caminho possível aberto por conta dos processos de racialização. Depois que você atribui certas características a certos grupos, e relaciona isso com a raça deles – ou seja o processo de racialização – é possível dizer que alguns grupos são melhores ou piores do que outros. E é aí que entra a hierarquização racial: um processo – social – em que alguns são colocados como superiores e outros como inferiores. No nosso caso, a hierarquização racial favorece as populações brancas, colocando negritude, indígenas, asiáticos, entre outros grupos não brancos como piores.

relações entre os mais escuros e os mais claros. Essa divisão racial seria a linha de cor³ que mencionei há pouco. Ela permeia a relação construída entre pessoas, mas também entre Estados, entre organizações, entre sociedades, etc.

Tal reflexão reforça a narrativa de que a raça, o racismo e a discriminação racial tem um efeito significativo nas relações internacionais, através de seus diversos níveis e precisa ser abordada para fomentar outras análises sobre a realidade e os desafios do mundo. Por mais que esteja na base das relações sociais e internacionais, ainda há um longo caminho a frente para explorar a complexidade que raça traz para a ordem internacional. Essa ainda é uma lacuna, que vem aos poucos sendo enfrentada. Afinal de contas, raça tem tomado espaço no debate internacional de forma visível nos últimos anos.

Depois do assassinato de George Floyd em 2020 nos Estados Unidos, o debate internacional sobre justiça racial, racismo estrutural e discriminação foi potencializado. As transformações que se experimentam atualmente ao tratar do tema no cenário internacional parecem finalmente começar a aprofundar o que já vinha se repetindo há muitos anos sobre o racismo e os legados da colonização. Desde 2001, com a Conferência de Durban – um marco internacional singular na luta em favor dos direitos de populações afrodescendentes no mundo – inúmeras demandas e recomendações já vinham sendo pontuadas pela sociedade civil de vários países. Inclusive não só na perspectiva

³ A linha de cor então obedece a uma lógica de hierarquia racial, mas dessa vez falando do mundo e não só de sociedades. Existem as pessoas brancas que estão de um lado da linha de cor, e as pessoas negras, indígenas, amarelas, marrons e não brancas que estão do outro lado. Essa linha impede que as pessoas se vejam completamente enquanto iguais, e em um mundo onde a branquitude se construiu como norma, se relacionar através da linha de cor é atravessar também relações de poder.

nacional, mas como desafios compartilhados regional e internacionalmente.

Essas conexões nos levam a refletir como a estrutura social mundial em que estamos vivendo é racista. Ela foi fundada em preceitos racistas, e é permissiva com o racismo. A ordem social – que vigorava na criação das instituições atuais, e que elas buscam proteger e garantir – é racista⁴. O mundo dividido por uma linha de cor começou a se desenhar nos tempos coloniais e somente se reforçou nos séculos seguintes com a formação dos Estados nacionais, dos ordenamentos jurídicos, das regras econômicas e das instituições em si... Nossas sociedades foram erguidas no desrespeito aos povos originários, afro e não-brancos. Dessa forma, nos tornamos corpos estranhos dentro desses países que nos negam e/ou dificultam o acesso à direitos, cidadania e pertencimento.

Para manter uma ideia de unidade nacional, manifestações regionais e particulares acabam sendo dissolvidas, muitas vezes forçosamente e através de violência. Esse movimento “unificador” beneficia quem detém o poder – no caso a branquitude – e mantém uma ordem social fundada na vigilância constante e controle da população desses corpos estranhos, que não correspondem a regra da branquitude (ALMEIDA, 2019). “[O] racismo não é um dado acidental, mas é um elemento constitutivo dos Estados modernos” (ALMEIDA, p.87, 2019). Isso quer dizer que precisamos enxergar explicitamente a importância da raça e o efeito do racismo nos processos e desafios globais, de maneira que possamos repensar as relações internacionais e as

⁴ Tudo isso fica evidente quando paramos para analisar os contextos e processos históricos que citei anteriormente. A naturalização das estruturas como o tráfico negreiro de escravizados e o colonialismo demonstram que as sociedades contemporâneas foram construídas a partir da exploração de pessoas não-brancas, e toda as regras

estratégias de resposta, resistência e transformação das desigualdades do mundo atual.

Para isso, a mobilização afro através de fronteiras é algo de suma importância e um exemplo prático que já rendeu avanços no passado e pode seguir abrindo caminho para novas conquistas.

CRUZANDO FRONTEIRAS E MOVENDO ESTRUTURAS POR TODAS NÓS

A mobilização negra deve ser encarada como um fenômeno internacional. A negritude tem a capacidade de se articular através de fronteiras e impactar o cenário local e regional para promover seus direitos. Nossas conexões e compartilhamentos transcendem as fronteiras dos Estados nacionais. A diáspora africana é forjada no movimento transatlântico⁵, ou seja, não se limita a uma definição rígida de território, sendo uma experiência de mobilização dinâmica.

Para além de uma perspectiva reflexiva do que significa ter uma identidade atlântica, o movimento de pessoas afrodescendentes efetivamente começou a construir uma agenda mais internacional a partir dos movimentos de direitos civis dos Estados Unidos, e no combate ao apartheid na África do Sul. Ao redor desses momentos históricos, foi possível dar os primeiros passos no desenvolvimento de uma preocupação, uma atuação e um enfrentamento do racismo para além dos limites nacionais. Foram essas experiências que abriram caminhos para que, posteriormente nos anos 1990, a internacionalização da agenda da negritude pudesse vir de forma mais coesa, perene e institucionalizada, para além de fatos e momentos

⁵ Esse movimento compreende não só o violento sequestro do tráfico transatlântico, mas também as resistências construídas para não se perder a relação com as origens africanas. Beatriz do Nascimento explora essa ideia ao falar sobre a identidade atlântica e sobre aquiilombar-se.

históricos específicos, forjando laços e relações mais fortes, centrados em desafios comuns principalmente ao se vislumbrar no horizonte os encontros internacionais e conferências mundiais.

Esses processos nos fazem ver como a negritude realmente transgride fronteiras. Compartilhamos de certas dificuldades e resistências, manifestações culturais, religiosas, necessidades políticas e de mobilização que são maiores do que somente as realidades nacionais. Os elementos do racismo e discriminação racial que se repetem, criam um ambiente de reconhecimento e infeliz familiaridade. Nós compreendemos, em alguma dimensão geral, a luta e parte das dificuldades que enfrentamos como pessoas afrodescendentes em meio a branquitude nos mais diversos lugares do mundo.

Como o foco aqui é na América Latina, gostaria de explorar um pouco como essa identificação e reconhecimento podem ser vistos na região. Ao entender a afrolatinidade como uma identidade de fronteira, uma narrativa de fronteira e que constrói um pensamento de fronteira (ANZALDÚA, 1987), outra potencialidade de luta e alianças surge para as mobilizações afrolatinoamericanas. A fronteira⁶ se constitui como produto de encontros e adaptações, de viagens e de novas misturas que inauguram identidades de resistência e enfrentamento que não cabem na rigidez que define um Estado Nacional. Logo, a posição de fronteira – esse ponto que é uma combinação entre um lado e outro e ao mesmo tempo algo totalmente diferente – é um lugar de intersecção. Combinar raça, etnia, gênero e outros marcadores sociais abre caminho para

⁶ Fronteira está sendo usada como uma metáfora para demonstrar um ponto de encontro, o limite entre uma sociedade e outra, e que na verdade é uma mistura entre esses dois espaços. Ao falar que temos uma identidade de fronteira, quero dizer que temos essa identidade *mestiza* que Gloria Anzaldúa (1987) traz. Uma cheia de potencialidades e conflitos, que traz consigo herança de culturas africanas e indígenas, para um lugar que foi tomado pela cultura branca e europeia.

novas lutas políticas conjuntas que reforcem laços de solidariedade antirracista através das fronteiras nacionais e raciais.

A perspectiva múltipla de fronteira, caracterizada pela experiência latino-americana, é uma contribuição importante para a luta antirracista global uma vez que se constitui em um esforço de construção conjunta de uma região. Ele chama a atenção para o que temos de diferente, mas também para o que temos de igual. E esses elementos se complementam e abrem espaço para estratégias de ação especialmente inovadoras e diferenciadas que focam na capacidade de adaptação e ação frente os mais diversos contratempos, desafios e contextos. E quando vamos falar sobre essa atuação na América Latina, as mulheres afrolatinoamericanas exercem um papel significativo.

Elas já possuíam um histórico potente de articulação dentro do movimento negro, do movimento feminista e de outras organizações sociais, principalmente ao chamar atenção para suas posições e demandas interseccionais nos espaços de ativismo e defesa de direitos humanos (ZAMBRANO, 2017). Mais do que isso, também constantemente reivindicavam a necessidade desse pensamento interseccional e conjunto para enfrentar as assimetrias e as discriminações de forma mais completa e complexa (RIBEIRO, 2008). Sem dúvida essas foram inovações importantíssimas para refletirmos atualmente sobre estratégias de enfrentamento mais efetivas para os desafios múltiplos e interconectados de um mundo desigual e globalizado.

A Conferência de Durban⁷ foi um dos momentos singulares que praticamente inaugurou a mobilização regional em larga escala para o

⁷ A Conferência de Durban não é muito conhecida, mesmo dentro das Relações Internacionais, mas ela foi um espaço que provocou o debate sobre racismo em nível nacional, regional e mundial, de forma

movimento negro na América Latina, fazendo emergir um espaço possível de articulação e atuação no sistema internacional com protagonismo da sociedade civil. Foi um processo significativo na internacionalização dos movimentos afrolatinoamericanos, tendo um protagonismo sem igual das mulheres negras. Até então, as construções que existiam eram muito mais baseadas em uma experiência pessoal e individual, mas a Conferência de Durban transformou isso em um processo coletivo, “[foi] um momento de internacionalização, enquanto movimento negro” (ROLAND, 2019) e que rendeu conquistas para as populações afro em toda a região.

AS MULHERES AFROLATINOAMERICANAS, A CONFERÊNCIA DE DURBAN E SEUS LEGADOS

A importância de Durban também vem do fato que essa foi a primeira conferência mundial sobre racismo que aconteceu depois de o apartheid na África do Sul ter sido abolido. Até então, a discussão que dominou as duas conferências anteriores foi o enfrentamento a essa forma aberta e legalizada de segregação, racismo e discriminação racial. Então, em 2001, a possibilidade de pautar outros temas, junto com o crescimento e consolidação dos movimentos afrolatinoamericanos, a abertura democrática e a relevância da luta antirracista criaram uma outra janela de oportunidade para a América Latina. Que com certo sucesso, mobilizou grandes contingentes da sociedade civil e do Estado para participar ativamente nesse momento. Ao mesmo tempo, esse

que se desloca a ênfase em uma identidade nacional para uma identidade étnico-racial coletiva ao falarmos da comunidade negra no mundo (TRAPP, 2011). A Conferência de Durban reuniu uma diversidade de públicos. Por juntar muitas coisas e muitos debates num mesmo encontro, essa conferência juntou o movimento global antirracismo nas suas mais diversas manifestações (BLACWELL; NABER, 2002).

também foi um momento de dificuldades porque a Conferência de Durban remexia com questões internas de todos os países, não era mais só sobre a África do Sul. Isso exigiu mais zelo e habilidade em sua realização e na atuação das mulheres afro-latino-americanas (SILVA; PEREIRA, 2013).

De toda forma, a Conferência de Durban foi um momento histórico para o enfrentamento ao racismo globalmente. Na América Latina houve um extensivo processo de preparação, e amplo engajamento das comunidades negras em seus países e na região para levar a frente as nossas demandas enquanto população afrodescendente em diáspora nas Américas. A Conferência foi uma oportunidade denunciar e visibilizar os desafios referentes ao racismo e a discriminação racial em todo o mundo (SILVA; PEREIRA, 2013), reforçando que essa era uma dívida histórica das nações europeias por conta do colonialismo e tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, e uma lacuna nas democracias e sociedades latino-americanas. Depois de Durban, não era mais possível que os governos simplesmente ignorassem o racismo, e não colocassem raça dentro das agendas nacionais, especialmente em lugares em que a presença afrodescendentes era relevante – como é o caso especificamente do Brasil, mas regionalmente das Américas.

Durban foi um marco. Foi um momento de aprendizagem e de encontro que permitiu a construção de novas relações (ROLAND, 2019), tanto pelo nível de engajamento dos países da América Latina na conferência – principalmente no fórum de ONGs – mas também por conta das ondas que reverberaram a partir desse processo. Explicitamente podemos citar a Década Internacional de Afrodescendentes, mas também as discussões mais recentes sobre violações de direitos humanos de pessoas afrodescendentes por

policiais – devido a morte de George Floyd. Foi em 2001 na Conferência que temas importantes referentes aos direitos das pessoas afrodescendentes começaram a ser debatidos, por exemplo, o legado da escravização, a importância da produção de dados estatísticos, a necessidade de políticas públicas, ações afirmativas e políticas de reparação.

Outro ponto central a ser destacado sobre a Conferência de Durban é que as mulheres negras foram agentes importantíssimos e essenciais para definir os caminhos, assim como também seguiram protagonistas nas lutas derivadas desse momento histórico. O Fórum das ONGs, que reunia uma variedade de representantes da sociedade civil, e servia como espaço alternativo aos debates dos Estados, juntou entre 8 mil e 10 mil delegadas/os, sendo em sua maioria mulheres (BLACKWELL; NABER, 2002). O engajamento e protagonismo feminino era evidente, o que reforça o quanto a experiência das mulheres afrolatinoamericanas com encontros internacionais, outras conferências e em outras instâncias internacionais foram essenciais para a consolidação desse novo passo da luta antirracista na América Latina.

No geral, nós mulheres somos colocadas à margem da atuação política, principalmente ao se falar de enfrentamento e conquistas. Fomos colocadas à margem nas lutas por libertação, independência e hoje somos colocadas à margem no enfrentamento ao racismo, mas as mulheres ainda são a espinha dorsal no avanço e na resolução desses conflitos e desafios sociais (BLACKWELL; NABER, 2002). É urgente reconhecer a importância política das mulheres negras, indígenas, marrons, amarelas e não brancas na luta antirracista. Nosso engajamento é contínuo e constante, mesmo com a falta de reconhecimento.

As mulheres ativistas antirracistas também trouxeram pautas importantíssimas para o debate em Durban: entre intolerâncias correlatas foi elaborada a compreensão de que as discriminações em relação a orientação sexual e direitos sexuais também deveriam ser colocadas na discussão sobre antirracismo (BLACKWELL; NABER, 2002). Isso traz à tona a interseccionalidade como ferramenta de ação política que guia o pensamento das mulheres negras ativistas, que buscam ter uma ação política mais abrangente, de forma a contemplar outros eixos relevantes para lutas antidiscriminatórias. Isso quer dizer falar de sexualidade, idade, identidade de gênero, classe e etc (XAVIER, 2019).

Nos processos e desenvolvimentos de Durban, Luiza Bairros (2012) – integrante da delegação brasileira para a conferência – ressalta que as mulheres negras conseguiram acumular condições políticas para participar ativamente de todo o processo. Parte da grande contribuição e protagonismo das mulheres afro-latino-americanas foi por conta do acúmulo de informações, experiência e conhecimento acerca dos processos internacionais das Nações Unidas. Existem alguns pré-requisitos ao se falar em participação em eventos internacionais: a língua é claramente uma primeira barreira, mas depois também existe o conhecimento sobre os espaços de incidência, as formas de negociação e a velocidade das informações. Dessa forma, é importante se preparar bem para potencializar ao máximo a incidência e intervenção política. Além de possuir conhecimento acumulado para que isso possa ser traduzido em avanços locais e regionais também.

As experiências com o movimento feminista e com as conferências internacionais sobre os direitos das mulheres permitiram que as afro-latino-americanas tivessem essa experiência prévia na participação em Conferências das Nações Unidas. Sendo assim, a importância

política dessas agentes de mudança foi intensificada: algumas delas já sabiam a língua, já haviam cruzado as fronteiras e também tinha experiência com esses eventos. Elas participaram e se engajaram de uma forma essencial em prol da coletividade negra, a fim de que os documentos finais tivessem uma visão de racismo próxima o suficiente para ser apropriada e mobilizada pelas populações afrolatinoamericanas na nossa luta antirracista na região e posteriormente.

Além da organização nos dias da conferência, da participação em negociações, atos e manifestações da sociedade civil, as mulheres afrolatinoamericanas tiveram uma importância singular no momento de preparação da região para Durban. Na Conferência Regional Preparatória da América Latina e Caribe contra o Racismo, Xenofobia e Formas de Intolerância Relacionadas, que aconteceu no ano de 2000 em Santiago, no Chile, as mulheres afrolatinoamericanas já estabeleceram um papel central na proposição das discussões e na produção do conteúdo dos documentos finais. As mulheres negras foram a maioria da delegação brasileira nessa conferência regional, e “ofereceram contribuições originais que sensibilizaram várias delegações governamentais de países da América Latina” (CARNEIRO, 2002, p.211).

No processo preparatório, pelo menos dentro dos espaços da sociedade civil, foi muito mais presente o debate específico sobre a situação da mulher negra na América Latina. Nas reuniões entre os países, e posteriormente na própria conferência, o tema não foi tão extensamente abordado ou alvo de discussão (BAIRROS, 2012), tendo em vista também a grande diversidade de assuntos que já se tinha na agenda do dia. No processo de negociar termos e chegar a um consenso, as mulheres negras abriram mão que constassem tantas menções

específicas a si mesmas, e batalharam em conjunto por outros parágrafos que atingissem a coletividade. A presença feminina foi muito forte, demonstrando o comprometimento dessas mulheres com a oportunidade de avanço na luta antirracista para além delas mesmas. Ainda assim a questão da mulher negra não foi deixada de fora, ela está nos parágrafos que fazem referência às mulheres e ao racismo; parágrafos esses que podem ser usados não só pelas afrolatinoamericanas, mas também por várias outras mulheres não brancas e racializadas que são atingidas pelo racismo nas suas múltiplas formas. A interseccionalidade realmente estava na prática social.

A ação política das mulheres foi importantíssima não só para a produção dos documentos finais nas conferências preparatórias e na Conferência de Durban em si, mas também no que foi levado como pauta pelos Estados da América Latina nos dias da conferência. Esperava-se que o racismo fosse o tema a ser privilegiado dentro da Conferência de Durban, mesmo com a outra infinidade de discussões possíveis dentro do escopo do evento (BENTES, 2002). E foi com essa perspectiva que foram conduzidos os momentos preparatórios e a Conferência Regional da América Latina e Caribe. A partir desses processos regionais prévios, surgiram alguns pontos que se esperava a defesa por parte dos governos durante a Conferência de Durban:

- “1. condenação do tráfico de escravos como crime de lesa-humanidade;
2. adoção do princípio de reparações aos povos africanos e afrodescendentes;
3. reconhecimento das bases econômicas de operação do racismo;
4. adoção de políticas públicas corretivas pelos Estados nacionais nas áreas de saúde, educação, habitação e emprego;
5. adoção de políticas de desenvolvimento nas comunidades e terras de afrodescendentes, incluindo acesso às novas tecnologias;

6. adoção de políticas específicas para mulheres africanas e afrodescendentes;
7. adoção de mecanismos de combate às consequências do racismo e da pobreza;
8. reconhecimento da prática de racismo no sistema penal e adoção de medidas corretivas;
9. reforma do sistema legal nacional e apoio à adoção de medidas internacionais que permitam o combate eficaz do racismo;
10. reconhecimento da múltipla discriminação agravada pela orientação sexual;
11. racismo ambiental” (BENTES, 2002, p.232)

É importante apontar que os pontos exploravam muito bem diversas dimensões do racismo e a complexidade desse desafio, mas somente alguns dos pontos levantados pela sociedade civil latino-americana realmente entraram no debate dos Estados na Conferência de Durban e na produção dos documentos finais. Lúcia Xavier (2019) relata que a Conferência Regional de Santiago “tem uma qualidade, uma expressão política muito maior e muito mais próxima da nossa realidade do que propriamente Durban”, sendo as mulheres afrolatinoamericanas grandes agentes de mudança que fizeram diferença nos dois processos.

É importante reforçar a conexão que esses pontos têm com agendas internacionais mais recentes que visam promover os direitos humanos de pessoas afrodescendentes. A primeira delas é a Década Internacional de Afrodescendentes, e outra é a Agenda Rumo a Mudanças Transformadoras para Igualdade e Justiça Racial.

A Década Internacional de Afrodescendentes foi lançada em 2015 com o objetivo de promover e proteger os direitos humanos dos povos afrodescendentes em todo o mundo. Ela se estrutura ao redor de três

eixos centrais: Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento, sendo que existe uma quarta dimensão que é transversal a esses eixos: a Discriminação Múltipla e Agravada que aborda a interseccionalidade de gênero, raça, idade, orientação sexual, entre outros.

Em primeiro lugar então destaco a incorporação dessa perspectiva do feminismo negro, já promovida e levada a frente pelas mulheres negras na Conferência de Durban, explicitamente como um eixo organizador de toda a agenda internacional das Nações Unidas para a promoção dos direitos humanos de pessoas afrodescendentes por 10 anos. Em seguida, gostaria de trazer que a efetiva implementação da Declaração e Programa de Ação de Durban estão entre os objetivos da Década Internacional de Afrodescendentes. Isso demonstra uma continuidade evidente entre os dois marcos, e mais do que isso, ao explorar as atividades e premissas dos eixos de Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento se vê refletido não só os pontos incorporados nos documentos finais de Durban, mas também elementos que foram destacados na preparação regional que ocorreu no Chile, em 2000, mas não ganharam mais ênfase na discussão na África do Sul em 2001.

Convém também destacar que parte da sociedade civil afrolatinoamericana se mostra insatisfeita com a falta de implementação por parte dos Estados do Programa de Atividades da Década Internacional de Afrodescendentes. Realmente esse não foi um marco plenamente divulgado ou que teve a mesma força e impacto da Conferência de Durban na região, contudo ele também não é sem importância já que pode ser encarado como parte de um processo de amadurecimento do debate internacional sobre antirracismo, principalmente nas esferas das Nações Unidas e entre os Estados.

Digo isso porque sem a Década e sem a Conferência de Durban provavelmente o debate internacional sobre raça e racismo não teria alcançado a dimensão que teve durante a pandemia de COVID-19. Em primeiro lugar, desde o início pode ser percebido um engajamento que visibilizava o impacto desproporcional da COVID-19 em populações afrodescendentes e indígenas ao redor do mundo, mas principalmente nas Américas. Isso levantou uma série de debates sobre as desigualdades gritantes entre essas populações e as populações brancas ao redor do globo. Essa discussão sobre desigualdades suscita o que já é repetidamente afirmado nos documentos de Durban e da Década: os legados nocivos e racialmente discriminatórios do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, do colonialismo e de sistemas sociais racistas.

Além disso, em maio de 2020 o caso do estrangulamento de George Floyd nos Estados Unidos por um policial num evidente uso excessivo de força chocou o mundo e provocou uma onda de protestos antirracistas e contra violência policial. Essas movimentações chamaram atenção do mundo todo, trazendo novamente o lema de “Black Lives Matter” (Vidas Negras Importam) para o centro do noticiário. No Brasil, as movimentações também se juntaram aos protestos pela morte de João Pedro Mattos Pinto, um jovem negro assassinado em sua casa durante uma operação policial no Rio de Janeiro em meio a políticas sanitárias de distanciamento social que clamavam para a população se manter em suas casas para permanecerem seguras.

Essas demonstrações em função de flagrantes violações de direitos humanos de pessoas afrodescendentes em vários pontos do mundo provocou o Conselho de Direitos Humanos da ONU a adotar uma

resolução (A/HRC/RES/43/1) para promover um debate urgente sobre violações de direitos humanos, racismo sistêmico, brutalidade policial e violência em protestos pacíficos. Um ano depois, em junho de 2021, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos apresentou um relatório decisivo sobre justiça e igualdade racial, incluindo a Agenda Rumo a Mudanças Transformadoras para Justiça e Igualdade Racial.

Esse relatório dá passos além do que havia sido feito até então, reconhecendo e afirmando a dimensão sistêmica do racismo em todo o mundo, inclusive dentro de instituições; evidenciando a impunidade e discriminação racial presente em atuais padrões de policiamento e aplicação da justiça; demonstrando a falta de participação das pessoas afrodescendentes e afirmando a importância da mudança desse cenário; e também ressaltando a urgência de confrontar os legados do passado e implementar medidas de reparação.

É possível ver que diversos desses elementos já estavam sendo reivindicados pelos movimentos negros e pelas mulheres afrolatinoamericanas lá atrás, na Conferência de Durban. Como mencionei, muitos debates não foram plenamente incorporados em 2001, mas podemos perceber que eles permaneceram e foram se fortalecendo até estarem contemplados nesse relatório que é acompanhado de um documento de sala de conferência em que todos os temas são ainda mais profundamente destrinchados e analisados. Sendo assim, é possível verificar uma multiplicidade de possibilidades para realmente produzir mudanças transformadoras nas sociedades no que se refere ao racismo; evidenciando também como é uma luta estrutural que se fortalece com o passar do tempo e das fronteiras.

Notamos então esse extenso processo de ampliação do debate internacional sobre o antirracismo com as necessidades e demandas expressadas desde 2001 pela sociedade civil sendo cada vez mais incorporadas nos espaços estatais. Isso também é fruto, sem dúvida, da insistência transnacional e constante dos movimentos afros ao redor do mundo, especialmente das mulheres. Mesmo em face a inúmeros desafios, desde a Conferência de Durban, esses movimentos seguiram se fortalecendo e construindo sua atuação em todos os espaços possíveis. Agora novas possibilidades de incidência surgem, de forma que as mulheres afrolatinoamericanas também podem seguir tendo um papel fundamental em transformar os marcos em políticas públicas como aconteceu com Durban.

Depois da Conferência, como resultado do ativismo e mobilização afrolatinoamericano, principalmente das mulheres afrolatinoamericanas, foram criadas instâncias no poder público voltadas, exclusivamente, para o tratamento das questões raciais e de discriminação étnica e racial em 16 países da região. No Brasil, tivemos a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) pela lei 10.678 de 2003, a implementação de ações afirmativas na educação, política e concursos públicos, e a criação do Estatuto da Igualdade Racial pela lei 12.288 de 2010 (VIANA, 2016) como exemplos de nossas conquistas. Durban foi a oportunidade de reunir sociedade civil e governo para debater com seriedade a pauta de raça e racismo, promovendo acordos e compromisso coletivos no enfrentamento a discriminação, com ações diretas e planos de ação (RIBEIRO, 2008).

Por todo o processo de preparação em cada país, e depois nos espaços regionais, um caminho de diálogo com os Estados foi estabelecido (XAVIER, 2019). Claro que esse não foi um processo

tranquilo ou menos turbulento, muitos enfrentamentos ocorreram porque o debate do racismo impacta significativamente nas questões internas de todos os países latino-americanos. Porém, de toda forma, um canal foi aberto, e que depois foi utilizado para reivindicar e conseguir políticas públicas reparativas.

A luta pela implementação de políticas públicas de reparação e ações afirmativas foram um dos carros chefes no diálogo entre a sociedade civil negra e Estados nos anos posteriores a Conferência de Durban. Com o encerramento da conferência, o palco central da batalha sai do plano internacional, e vem para as regiões e para os Estados. Os esforços dos movimentos e organizações da negritude foram para a implementação de planos de ação nacionais, que dessem conta de tudo que foi decidido e escrito ao final da conferência.

Ou seja, depois da atuação e incidência na Conferência de Durban, temos uma das fases mais cruciais e que dão maior substancialidade, sentido e significado para a mobilização internacional: a ação e pressão política nacional. Não podemos esquecer que, mesmo com o trabalho no plano internacional ou regional, a construção de movimentações no plano nacional não pode deixar nunca de existir para garantir avanços (SILVA; PEREIRA, 2013). Essas estratégias só funcionam quando conjugadas, não podemos ir para o campo internacional sem depois retornar com toda a força para os nossos países.

Para o Brasil, a Conferência de Durban ajudou a concretizar projetos que já estavam em pauta e desenvolvimento, mas que ainda não tinham a força política necessária. Segundo a ativista Lúcia Xavier (2019), Durban foi uma “onda [que] bateu e trouxe muita coisa pra praia”. Várias coisas estavam em um marasmo, sem ter a força necessária para sair da água e se tornarem prática, e Durban criou um

impulso que possibilitou muitos avanços, muitos acessos e mais força para o que já estava sendo construído e discutido pelo movimento negro e de mulheres negras.

Houve alguns momentos – reuniões e encontros – para avaliar e monitorar os avanços e os desafios na implementação do Programa de Ação de Durban⁸. O ato de manter-se presentes e acompanhar os processos pós-Durban também é uma atividade política significativa, que mantém viva a memória dos esforços, manifestações e negociações feitas durante a Conferência. Em todos esses momentos seguintes, as mulheres negras continuaram a ser agentes políticos de mudança, se organizando e se juntando para debater e atuar para que suas demandas fossem contempladas nas discussões sobre os avanços, desenvolvimentos e lacunas. Matilde Ribeiro (2008) diz sobre esses momentos de monitoramento e avaliação que:

“As mulheres negras contribuíram com formulações para deliberações que apontam a necessidade de os governos federais ampliarem políticas públicas visando à efetivação da inclusão das populações negra e indígena e de outros grupos sociais vulneráveis, destacando as mulheres negras e indígenas.” (RIBEIRO, 2008, p.999)

Esses fatos deixam claro que as mulheres afro-latino-americanas não abriram mão de suas posições interseccionais, nem de sua centralidade na luta antirracista na América Latina depois de terminada a Conferência de Durban. A ação continuou ao se pressionar as administrações públicas a fornecer respostas adequadas para a

⁸ O Programa de Ação de Durban, junto com a Declaração de Durban, foram os documentos finais da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas. Eles podem ser consultados na íntegra no seguinte link: http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf

implementação do programa internacional que foi construído com muito suor e enfrentamento da população negra, e que deveria garantir caminhos adequados para pleno gozo direito ao desenvolvimento e outros direitos humanos pela negritude no mundo, contrariando o racismo e a discriminação racial que insistem em ser obstáculos nesse processo.

No final das contas, a Conferência de Durban foi um momento especial para o protagonismo das mulheres negras na luta antirracista nacional, regional e internacionalmente (CARNEIRO, 2002). A conferência consagrou o termo “afrodescendente” como linguagem das Nações Unidas para identificar o grupo de vítimas de racismo e discriminação racial, sendo essa uma entre outros acordos e conquistas feitas a partir da Conferência Regional das Américas de Santiago, que acabaram sendo reafirmadas em Durban (CARNEIRO, 2002). Isso reforça a potencialidade das alianças regionais, do protagonismo latino-americano e dos desafios globais que temos a frente ao falar de raça e racismo.

Como resultado de Durban temos também o reconhecimento da urgência pela implementação de políticas públicas de eliminação das desvantagens, desigualdades e vulnerabilidades da população negra no mundo (CARNEIRO, 2002). Acho que Sueli Carneiro diz muito bem o central do que foi Durban ao proferir que: “O que Durban ressalta e advoga é a necessidade de uma intervenção decisiva nas condições de vida das populações historicamente discriminadas” (CARNEIRO, 2002, p.213). E essa intervenção decisiva tem que sair do plano das declarações e palavras bonitas e ser convertida em atitudes, políticas públicas e reais avanços no combate ao racismo e a discriminação racial. Isso precisa da vontade e articulação política das populações negras ao redor desses

importantes marcos internacionais, e a possibilidade de uma participação ativa e efetiva dentro dos Estados e do sistema internacional.

Temos um longo caminho a frente, mas seguimos dando os passos necessários para avançar. Já caminhamos de Durban até a Década Internacional de Afrodescendentes, e agora uma Agenda focada em Justiça e Igualdade Racial, além de novos mecanismos de direitos humanos – como o Fórum Permanente de Afrodescendentes e o Mecanismo de Especialistas para Avançar com a Justiça e Igualdade Racial na Aplicação da Lei. A estrada tem sido longa, mas as perspectivas de mudança também aparecem no horizonte.

REFLEXÕES FINAIS

Resumindo tudo: Durban foi um marco, um outro começo talvez. A partir dessa Conferência surgiram novas possibilidades, novas perspectivas, novos acessos, novos sonhos e novas vontades políticas para a população afrodescendente. As mulheres negras construíram e protagonizaram os processos e discussões. As mulheres afrolatinoamericanas foram indispensáveis nas conferências preparatórias, na influência da posição dos Estados, e depois no monitoramento e na implementação. Na Conferência como um todo, mulheres negras ocuparam cargos importantíssimos: a presidência da Conferência de Durban foi da sul-africana Dlami Zuma, e a relatoria foi da brasileira Edna Roland. Sendo assim, construímos nossa mobilização em vários espaços, e desde dentro. A aprovação da Declaração e o Programa de Ação de Durban foi uma grande vitória, ainda mais com a inclusão dos parágrafos sobre o tráfico transatlântico de pessoas

escravizadas. E esses documentos foram uma conquista importante para os movimentos afrolatinoamericanos, ainda mais com parte dos pontos debatidos e acordados na Conferência Regional de Santiago sendo incorporados nos documentos finais.

A continuação desse movimento através da Década Internacional de Afrodescendentes remonta a importância do caminho que se começou a trilhar com Durban em 2001. O reconhecimento internacional da urgência de se ter um marco para pensar e promover os direitos humanos de pessoas africanas e afrodescendentes pelo mundo todo é um legado relevante dos debates levantados na Declaração e Programa de Ação de Durban. E inclusive, é durante esse período da Década Internacional que o sistema das Nações Unidas se movimentou para dar mais atenção às violações de direitos humanos perpetradas pelo Estado contra pessoas afrodescendentes. Daí surge também um reconhecimento mais explícito do racismo sistêmico no mundo e nas instituições, inclusive internacionais, que impulsiona a adoção de resoluções, a criação da Agenda de Justiça e Igualdade Racial e dos novos mecanismos focados em lidar com o enfrentamento ao racismo contra pessoas afrodescendente e os desafios na garantia de direitos humanos da população afro internacionalmente.

Esses movimentos se fortalecem também pela mobilização e solidariedade internacionais criadas e visibilizadas na diáspora entre os movimentos afro. Foram as manifestações e gritos por justiça que provocaram essas mudanças de postura e discurso que vemos hoje. Como afirma Alzira Rufino (2002, p.217) “não poderemos deixar que esses documentos de promessas façam parte do museu, do centro de documentação das coisas definitivamente passadas”. Durban foi um momento de fortalecimento do reconhecimento de que a luta

antirracista é internacional a partir da prática: “isso já acontecia nos jargões políticos, mas foi o momento que as pessoas mais se conheceram frente a frente” (RIBEIRO, 2019). Temos agora outras oportunidades de seguir com esse potente caminho.

REFERÊNCIAS

- AGATA DA ROCHA, Aisha Sayuri; NOGUEIRA CHAVES, Marjorie. Osiris e Ísis: o movimento de afrodescendentes na América Latina e a contribuição das mulheres afrolatinoamericanas. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 14, n. 39, p. 546-575, maio 2022. ISSN 2177-2770. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/1285>. Acesso em: 11 ago. 2022.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Letramento, Belo Horizonte, 2018.
- ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/La Frontera: the new mestiza. Aunt Lute Book Company, 1ª ed., San Francisco, 1987.
- BAIROS, Luiza. Feminismo e antirracismo: entraves e intersecções. Entrevista com Luiza Bairos, ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Entrevista concedida a Sonia E. Alvarez. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 20, n. 3, p.833-850, set-dez 2012
- BLACKWELL, Maylei; NABER, Nadine. Interseccionalidade em uma era de globalização: as implicações da Conferência Mundial contra o Racismo para práticas feministas transnacionais. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 10, n.1, p. 189-198, jan 2002.
- BENTES, Nilma. Brasil – Durban – Brasil: um marco da luta contra o racismo. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 10, n.1, p. 229-236, jan 2002.
- CARNEIRO, Sueli. A batalha de Durban. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 10, n.1, p. 209-214, jan 2002.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado. vol.31, n.1, p.99-127, jan-abr 2016
- DU BOIS, W.E.B. Worlds of Color. Foreign Affairs, vol. 3, n. 3, abr 1925. p. 423-444.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. Tempo Brasileiro, n.º. 92/93, Rio de Janeiro, jan./jun.1988.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. 2015-2024: Década Internacional de Afrodescendentes. Principal, Plano de Ação, Reconhecimento, Justiça, Desenvolvimento, Discriminação múltipla ou agravada. Disponível em: <<http://www.decada-afro-onu.org/planaction.shtml>> Acesso em: 23 set 2019

ÔRI. Direção: Raquel Gerber. Roteiro: Beatriz Nascimento, Raquel Gerber. Brasil: [s. n.], 1989.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres Negras Brasileiras: De Bertioga a Beijing. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 3, n.2, p.446-457, set-dez 1995.

RIBEIRO, Matilde. Entrevista concedida a Aisha Sayuri Agata da Rocha. Brasília, 31 out 2019.

ROCHA, Aisha Sayuri Agata da. Relações Internacionais: um conhecimento racializado. 2018.

ROLAND, Edna. Entrevista concedida a Aisha Sayuri Agata da Rocha. Guarulhos, 24 jul 2019.

RUFINO, Alzira. Vocês não podem adiar mais os nossos sonhos. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 10, n.1, p. 215-218, jan 2002.

SILVA, Joselina da; PEREIRA, Amauri Mendes. Olhares sobre a mobilização brasileira para a III Conferência Mundial contra o Racismo, a discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas. Fundação Cultural Palmares – MinC. Nandyala, Belo Horizonte, 2013.

TRAPP, Rafael Petry. O antirracismo no Brasil e a Conferência de Durban: identidades transnacionais e a constituição da agenda política do Movimento Negro (1978-2010). Cadernos do CEOM, vol. 24, n. 35, p. 379 – 392, 2011. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/viewFile/1123/580>

VIANA, Laila Gleyce Santos. O pessoal é internacional: feminismo negro e relações internacionais. 2016. 73 f. Monografia (Graduação). Faculdade de Ciências Jurídicas e Ciências Sociais, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/10853/1/21343119.pdf>>

VILLAÇA, Mariana Martins. A redemocratização na América Latina, s/d. Disponível em: <<http://anphlac.fflch.usp.br/redemocratizacao-apresentacao>>. Acesso em: 05 nov 2019

XAVIER, Lúcia. Entrevista concedida a Aisha Sayuri Agata da Rocha. Brasília, 16 out 2019.

ZAMBRANO, Catalina González. Mulheres negras em movimento: ativismo transnacional na América Latina (1980-1995). 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20022018-112511/pt-br.php>>

7

O INTERNACIONALISMO DE CUBA EM ÁFRICA DESDE A LUTA ANTICOLONIAL: LAÇOS ATUAIS DE COOPERAÇÃO

*Emanuely Gestal da Silva*¹

INTRODUÇÃO

A história contada sobre a independência dos países africanos nos mostra que há uma enorme lacuna a ser superada nos estudos de Relações Internacionais. Na maior parte destes estudos é notável o predomínio de uma abordagem que parte de uma perspectiva teórica marcada pelo eurocentrismo, comum a tantos outros campos de análise acadêmica.

Para Branwen Jones (2006), a apropriação de autores como Hobbes, Kant ou Maquiavel favorece, em alguma medida, a legitimação do imperialismo sob povos não-europeu, além de oferecer uma perspectiva eurocêntrica ao abordar os temas da colonização como um todo. Este autor chama tais lacunas de “produtos de uma amnésia intencional para beneficiar as ex-potências colonizadoras” (p. 10).

Posto isso, compreende-se que está posta a necessidade de apresentar e propor uma análise dos eventos que marcam esse período histórico, antes, durante e depois. O esforço aqui é colocado no sentido de ver o momento pós-colonial como uma legítima luta no combate à

¹ Mestranda em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Bacharela em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). manu.gestal@hotmail.com

colonialidade presente no Sul global, ou seja, em suas práticas e elaborações teóricas.

Este tema, por exemplo, raramente aparece nas leituras tradicionais sobre a descolonização. Porém, quando analisamos todos os aspectos a partir das fontes primárias de Cuba e dos países que receberam essa ajuda na luta anticolonial, nota-se a importância de destacar o assunto. Sendo assim, parte-se da hipótese de que, com a internacionalização de seus princípios revolucionários em alguns países africanos, Cuba fortaleceu seu governo internamente e manteve-se como ator relevante no cenário internacional, mesmo com todas as práticas de bloqueio em nível global, liderado pelos Estados Unidos.

A RESISTÊNCIA AFRICANA NA DESCOLONIZAÇÃO

Ao abordar o tema do colonialismo, é essencial compreender o processo de colonização em África partindo do marco da chamada Conferência de Berlim, realizada entre os anos de 1884 e 1885. O continente africano - a partir de tal conferência e sem uma participação ativa de seus povos nela - vê seu território repartido entre potências imperialistas, com especial destaque para a Grã-Bretanha, França, Portugal, Bélgica e Espanha.

Nesse momento, a divisão foi feita sem levar em consideração a distribuição originária dos próprios africanos, o que culminou posteriormente em grupos de territórios diferentes no meio de graves conflitos. Cabe destacar aqui o papel relevante cumprido pelos Estados Unidos. Apesar de não manter oficialmente colônias em África, tal qual os países europeus citados, é notável que o governo estadunidense

atuou como um importante colaborador para a manutenção do colonialismo.

O pesquisador e jornalista Adam Hochschild (1999), coloca em evidência este fato a partir de um exemplo: o governo dos EUA foi o primeiro, em 1884, a conceder o reconhecimento do Congo através da reivindicação do Rei Leopoldo II (p. 90). A trágica história do chamado Congo Belga, posteriormente conhecida pelos piores horrores cometidos durante o colonialismo em África, teve no seu ponto inaugural a legitimação dos Estados Unidos.

Pensando nos complexos processos que levaram os territórios africanos à libertação das potências colonizadoras, cabe destacar que, desde muito cedo, os principais movimentos de resistência já se articulavam com outros focos de resistência. Vários desses grupos tinham como ponto de referência ideais próprios, que não eram comuns entre todos, ainda que compartilhassem como objetivo final comum a independência.

Para efetivar a legitimação dos atos cometidos pelos grupos de libertação contra o colonialismo, criou-se, em 1962, o Comitê de Descolonização das Nações Unidas. Ele foi aprovado na Assembleia Geral da ONU, sendo originalmente intitulado como Comitê Especial para a Implementação da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais. Este Comitê teve um papel relevante ao auxiliar os povos na sua autodeterminação e independência após resistirem e lutarem junto aos seus aliados contra os ímpetos imperialistas.

Nesse período de descolonização, o cenário internacional estava marcado pelo contexto da Guerra Fria. Sabe-se que Estados Unidos e União Soviética se enfrentavam em diferentes frentes, sendo que uma

delas se desenhava no continente africano, palco de muitas disputas entre as grandes potências. Os processos de libertação envolveram muitos conflitos, que não se limitaram às fronteiras do continente, mobilizando aliados para os diversos movimentos que estavam em curso nas guerras pela independência.

É nesse contexto que entra em cena o apoio cubano a alguns dos povos que resistiam e lutavam pela libertação de suas metrópoles. Tais ações seguiam a esteira dos princípios estabelecidos pelo triunfo da Revolução Cubana, em 1959, e seu posterior desenvolvimento. A vitória de tal Revolução foi o que inspirou a atuação de Cuba em África, pois veio junto a um ideal de futuro democrático liderado pelas figuras de Fidel Castro e Ernesto Che Guevara.

Sobre o papel de Fidel nesse sentido, Bambirra (1974, p. 136) enfatiza que o líder “habla en nombre de Latinoamérica, y aunque él no es aún un internacionalista proletario, es un internacionalista, profesa un internacionalismo democrático”. Países como Moçambique, Guiné Bissau, Timor Leste, Cabo Verde e Angola, que haviam se convertido em colônias portuguesas, foram os principais territórios a receber ajuda militar, humanitária e diplomática de Cuba nas lutas pela descolonização.

Sobre essas lutas por independência, um grande intelectual e poeta cubano, Roberto Fernández Retamar, afirma que algo que o incomoda é a expressão “Terceiro Mundo”, pois “es la degradación que acaso involuntariamente supone. No hay más que un mundo, donde luchan opresores y oprimidos, y donde estos últimos obtendrán más temprano que tarde la victoria” (Retamar, 2005, p. 113). A libertação de Angola, por exemplo, veio somente em setembro de 1975. E contou com o apoio

cubano em diversos momentos, sendo o país que mais teve incidência do governo de Fidel Castro.

OS LAÇOS COM O GOVERNO CUBANO NA DESCOLONIZAÇÃO AFRICANA

O tema da descolonização em África passou a ser tratado mais fortemente durante o período ainda de colônias, quando muitos estudantes africanos foram à Europa estudar e desenvolver o pensamento anticolonial. A partir de então, surgiram e destacaram-se os africanos que pensavam na independência do país de origem e, ao retornar para o mesmo, encorajavam com seus discursos e ideias os grupos de interesses em comum.

Em relação a isso, Cuba se caracterizava como ponto de refúgio para esses líderes ou quem mais lutasse na guerra anticolonial, através do vínculo que havia entre a colonização e o modelo capitalista de economia. É nesse sentido que o conceito de solidariedade internacional (Valdés & Peña, 1979) se apresenta, onde o espírito da Revolução Cubana, de 1959, levou Che Guevara e Fidel Castro a auxiliar muitos dos países africanos nos processos de independência, fazendo com que houvesse essa cooperação Sul-Sul até o período pós-colonial.

Vânia Bambirra enfatiza a importância do debate acerca da Revolução Cubana no mundo e diz ainda que “Sartre esteve em Cuba pocos meses después del triunfo de la Revolución. Fue uno de los primeros intelectuales con prestigio mundial que escribió sobre la revolución y que la apoyó en forma entusiasta” (1974, p. 120), além disso, destaca que Sartre foi um dos primeiros intelectuais a “teorizar” sobre o tema.

Sobre isso, pode-se afirmar que o maior legado de Cuba nos países africanos, neste período, foi na área militar, Gleijeses, Risquet, e Ramírez (2008) afirmam que durante as três décadas do “triumfo da Revolução Cubana ao fim da Guerra Fria, essa pequena ilha do Caribe enviou mais soldados a outros continentes que os países da Europa Ocidental e mesmo a União Soviética e mudou o rumo da história de África” (tradução nossa).

Além da área militar, e apenas um ano seguinte à Revolução, em 1960, um total de 101 países ao redor do globo haviam recebido ajuda na área da saúde, com profissionais cubanos (Moreno, 2012). Com isso, Cuba consolidava o conceito de solidariedade internacional como um pilar desde a sua Revolução, conforme Valdés & Peña:

A solidariedade revolucionária cubana em sua dimensão ideológica nasceu de um conjunto de princípios profundamente enraizados na história política cubana, e da teoria marxista-leninista assim como do interesse nacional do país. Depois de tudo, a sobrevivência em si da revolução dependia em grande medida de romper o círculo de isolamento imposto pelos Estados Unidos. Por isso, dar ajuda moral e política a outras forças revolucionárias no mundo era uma maneira de fortalecer a revolução em casa. (1979, p. 603, tradução nossa)

Um dos momentos mais marcantes desses laços de cooperação entre Cuba e África foi a criação da Organização de Solidariedade dos Povos da Ásia, África e América Latina (OSPAAL), em 1966, por meio da Conferência Tricontinental, realizada em Havana. Amílcar Cabral foi até Cuba justamente para participar desse momento e dialogar sobre os rumos da luta pela independência, sobretudo com Fidel Castro. Representado como um grande líder que lutou pelos ideais do seu povo, Cabral foi assassinado em janeiro de 1973, em Conakry (Soares, 1982).

OS LAÇOS COM OS PAÍSES AFRICANOS APÓS A DESCOLONIZAÇÃO

O governo cubano manteve as relações de ajuda mútua aos países com que mantinha colaboração desde o período de libertação. Há pouco material sobre esse tema, Visentini, por exemplo, é um dos autores que debate acerca disso e diz que há uma “diversidade de estudos sobre as relações das grandes potências e das ex-metrópoles com a África e, mais recentemente, sobre as relações da China, da Índia, do Brasil e de alguns países árabes com o continente, mas muito pouco sobre Cuba” (2013, p. 196). O jornalista Julio Morejón Tartabull, da primeira revista digital de Cuba, que tem uma produção de artigos sobre as relações de África com Cuba fala que:

Cuba y África han compartido en el último quinquenio su solidaridad en el ámbito humanitario durante los brotes de la fiebre hemorrágica del Ébola en el oeste del continente y ahora en la batalla contra la pandemia del nuevo coronavirus. Ambas partes demuestran, en un mundo globalizado y también aterrado por la influencia negativa del palpable egoísmo, que existe la posibilidad de salvarse, pese a que la supervivencia en general está amenazada por una infección pulmonar de nueva generación. (Cuba y África: coraje sin titubeo, 2020)

Prova disto, é como Cuba mantém, atualmente, as relações bilaterais com os países africanos, por meio de tratados e acordos. As áreas de atividade registradas, em vigor, oficialmente pelo Ministério das Relações Exteriores de Cuba foram em cooperação, educação, transporte, cultura, diplomacia, comércio, área marítima, migração, saúde e construção.

Os países que aparecem com esses tratados/acordos bilaterais foram, Angola, Argélia, Benin, Cabo Verde, África do Sul, Togo, Namíbia

e Gana. Na tabela abaixo é possível observar a matéria de cada atividade e ano de assinatura entre os países:

Tabela 1: Tratados bilaterais em vigor de Cuba com países africanos

País	Ano	Matéria	Título oficial
Argélia	Não informado	Cooperação financeira	Suplemento al acuerdo de cooperación financiera entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República Argelina
Angola	1976	Educação	Acuerdo relativo al transporte aereo entre la Republica de Cuba y la Republica Popular de Angola
Angola	1976	Transporte aéreo	Convenio sobre colaboracion entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica Popular de Angola
Angola	1976	Cultura	Convenio cultural entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica Popular de Angola
Benin	1986	Diplomática	Acuerdo sobre usufructo gratuito reciproco para las misiones diplomaticas respectivas entre la Republica de Cuba y la Republica Popular de Benin
Cabo Verde	1982	Diplomática	Acuerdo sobre la supresion de visas entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la republica de Cabo Verde
África do Sul	1997	Comercial	Acuerdo comercial entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica de Sudafrica
África do Sul	2001	Cooperação	Acuerdo de cooperacion cientifica y tecnologica entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica de Sudafrica
África do Sul	2001	Marítima	Convenio entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica de Sudafrica sobre comercio maritimo y asuntos maritimos afines
	2001	Artes e cultural	Acuerdo entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la

África do Sul			Republica de Sudafrica sobre la cooperacion en la esfera de las artes y la cultura
África do Sul	2001	Construção	Acuerdo bilateral de servicios aereos entre la Republica de Cuba y la Republica de Sudafrica
Togo	2003	Colaboração	Acuerdo de colaboracion entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica de Togolesa
Togo	2003	Cooperação	Acuerdo entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República Togolesa sobre exencion reciproca del requisito de visas paralos titulares de pasaportes diplomatico ofociales y de servicio
Angola	2007	Cooperação	Acuerdo de cooperación en la esfera de la enseñanza superior y la formación de cuadros entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de República de Angola
Angola	2009	Cooperação	Acuerdo de cooperacion entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica de Angola en los campos de la geologia y la mineria
Angola	2009	Cooperação	Acuerdo de cooperacion en el campo de la industria entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica de Angola
Angola	2009	Cooperação	Acuerdo de cooperación entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República de Angola en los campos de la geología y la minería
Namíbia	2009	Educação	Convenio entre el gobierno de la Republica de Cuba y el gobierno de la Republica de Namibia sobre reconocimiento mutuo de estudios , titulos y diplomas de educacion superior
África do Sul	2012	Migratória	Acuerdo entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la Republica de Sudafrica sobre asistencia economica

Argélia	2013	Serviços médicos	Acuerdo de administración de proyectos para hospitales oftalmológicos entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República Argelina democrática y popular
África do Sul	2013	Cooperação	Acuerdo sobre la cooperación en gestión de recursos hídricos y suministro de agua entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República de Sudáfrica
Gana	2013	Diplomática	Acuerdo entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República de Ghana sobre la exención de visado para los portadores de pasaportes diplomáticos, oficiales y de servicio
África do Sul	2013	Diplomática	Acuerdo entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República de Sudafrica sobre cooperación en el ambito de los asentamientos humanos
Angola	2014	Construção	Memorando de entendimiento entre el gobierno de la República de Cuba y el gobierno de la República de Angola sobre la adjudicación de nuevas obras en el área de la construcción civil y las obras públicas para el periodo de 2014 a 2017

Fonte: (MINREX/Cuba, 2022)

Além disso, com a pandemia do coronavírus instalada por todo o globo, Cuba auxilia vários países com o envio de brigadas médicas aos países que necessitam dessa mão-de-obra. Além de desenvolver sua própria vacina (são desenvolvidos cinco imunizantes atualmente, sendo eles a Soberana 02, Soberana Plus, Abdala, Soberana 01 e a Mambisa) contra o coronavírus e ser, quem sabe, uma alternativa no futuro aos países que têm pouco acesso aos imunizantes, por conta da atual corrida da vacina no cenário internacional. No mapa abaixo pode-se verificar quais foram os países que receberam as brigadas médicas oficiais cubanas:

Imagem 1: Países que receberam as brigadas médicas cubanas até fevereiro de 2021

Fonte: (COLLERA, 2021)

Registrou-se, até fevereiro de 2021, onze países africanos que receberam o trabalho de profissionais cubanos na área da saúde: Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Guiné Conacri, Guiné Equatorial, Quênia, Suazilândia, São Tomé e Príncipe, Serra Leoa, África do Sul e Togo. Com isso, Cuba consolida-se como um dos países que mais realizam missões internacionais em prol dos seus princípios revolucionários.

Segundo um dos chefes cubanos em missões médicas, Fernando Gonzáles Isla, nos últimos 55 anos, o governo cubano realizou 600 mil missões internacionais, em 164 países, com mais de 400 mil profissionais envolvidos (Milanés, 2022), e isto somente na área da saúde.

Na área da educação, o maior legado de Cuba foi na área da alfabetização, com o programa “Yo si puedo”, por meio da Cátedra de Alfabetización y Educación para Jóvenes y Adultos do Instituto Pedagógico Latinoamericano y Caribeño (IPLAC). Que ganhou destaque e foi premiada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), nos anos de 2002, 2003 e em 2006 com o

Prêmio Alfabetização Rey Sejong (Diaz, 2009, p. 88). Este programa ganhou destaque dentro desta agência da ONU e realizaram a seguinte mensagem:

O programa Yo si puedo preparado pela cátedra tem se reproduzido em distintas partes do mundo e em outras têm se adaptado aos variados contextos sociais, culturais e técnicos dos respectivos países. O prêmio recompensa também o trabalho realizado para conceber um modelo de avaliação complexo consistindo em variáveis, indicadores e instrumentos destinados a monitorar e calibrar o impacto dos programas de alfabetização nos indivíduos recém-alfabetizados em seu ambiente humano, assim como medir o nível de realização pessoal destes. A cátedra utiliza métodos audiovisuais, recorre às novas tecnologias da informação e da comunicação, a fim de ampliar o alcance e a eficácia do material didático elaborado não só para os programas de alfabetização propriamente ditos, mas também para a fase de pós-alfabetização. (UNESCO, 2006, tradução nossa)

Os países africanos que fizeram parte deste projeto foram Timor-Leste, Moçambique, Nigéria, Guiné-Bissau e Guiné Equatorial (Álvarez & Cruz, 2009). A participação de alunos foi imensa, López (2009, p. 59), enfatiza que foram formados mais de 70 mil africanos e “ao simplificar o processo de aprendizagem [...] mesmo quando aplicado a linguagens muito complexas, o método diminui enormemente o custo das campanhas para ensinar a ler e a escrever”. Além disso, a autora coloca em números outras investidas de solidariedade internacional cubana, como, por exemplo:

Em meados de 2008, havia cerca de 1.886 especialistas em saúde cubanos em 30 países africanos. No total, até o ano 2000, 55% dos trabalhadores civis cubanos enviados para o exterior prestaram serviços na África. A partir de 2004, Cuba tinha relações de cooperação fluidas com 51 países africanos, realizava regularmente sessões bilaterais de colaboração intergovernamentais com 46 deles e estava desenvolvendo 86 projetos de

cooperação em 31 países africanos. Tanto a colaboração como as doações feitas aos países africanos representaram uma alta porcentagem do PIB cubano. (2009, p. 58, tradução nossa)

É importante salientar que, durante todo esse período de análise, Cuba sofre um bloqueio financeiro internacional, liderado, sobretudo, pelos EUA. Somente durante o governo de Donald Trump, Cuba sofreu 250 novas sanções, e destas, mais de 40 foram aplicadas após o início da pandemia do coronavírus. E isso impacta diretamente no cotidiano da sociedade cubana, por isso, demonstrar como que o governo cubano consegue manter suas relações de internacionalismo pelo mundo é admirável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando pensamos sobre o pensamento do Sul Global, Morin (2011) nos diz sobre combater os processos da colonialidade que refletem hoje no mundo apesar da colonização ter chegado ao seu fim. Assim, na linha do autor, a ideia que se passa quando algo provém do “Norte” é um referencial de desenvolvido, extraordinário, novo, e o que vem do “Sul” é subdesenvolvido, não é reconhecido internacionalmente, não é estudado. Nesse sentido, como destacado anteriormente, a base da solidariedade internacional da Revolução Cubana levou aos países que precisavam, o apoio para independência das ex-colônias e fez a cooperação ocorrer de forma que até hoje ainda há fortes laços entre Cuba e o continente africano.

É preciso enaltecer esses esforços que foram criados entre os países do Sul global nas lutas pela independência e a ajuda mútua entre eles, não só naquele período como nos dias de hoje. Os estudos pós-

coloniais sugerem que se estude, que se expanda e que se aprenda mais com o nosso locus de enunciação e que não se faça apenas uma reprodução da visão do Norte sobre o mundo.

Além disso, em muitos livros, artigos e leituras sobre a descolonização, esse apoio cubano aos povos que lutavam pela independência é omitido. Ao não apresentar esta parte da história, a leitura que as pessoas podem fazer sobre a descolonização é a de que esse processo se deu através de uma iniciativa das potências colonizadoras.

O objetivo aqui foi justamente demonstrar que a descolonização se deu, sobretudo, através das lutas que foram travadas nas colônias para com a metrópole e, com isso, muitos países receberam o apoio para sua autodeterminação, como o caso cubano. Hoje, a Revolução de 1959, liderada por Fidel Castro e tantos outros revolucionários, se mantém viva e é defendida desde a Constituição e pelo seu povo. Apesar das várias tentativas que o governo estadunidense tentou para derrubá-la, Cuba mantém seus princípios, incluindo o de internacionalismo com os países no mundo.

REFERÊNCIAS

- Alvaréz, D. G., & Cruz, y. A. (novembro de 2009). **La política social cubana: derrame hacia otras regiones del mundo**. Colección Cuadernos de trabajo sobre el desarrollo, 2009, 7-54. Fonte: https://sodepaz.org/wp-content/uploads/images_sodepaz_ant/cuadernos/cuaderno4_dic09_cuba.pdf.
- Bambirra, V.. **La revolución cubana: una reinterpretacion**. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1974.
- COLLERA, L. M.. **La victoria de la vida sobre la muerte (+Infografía)**, 2009, Fonte: Cubahora: <https://www.cubahora.cu/sociedad/la-victoria-de-la-vida-sobre-la->

muerte-infografia?fbclid=IwAR3IBYo2vfVVYlWDCnOb1wb5JqID3_78pWYAtPv4qlf
qsdxsciOfQ6n3JA0.

DIAZ, L. I. (6 de junho de 2009). **Alfabetização: Método "Yo, sí puedo"**. 81-89. (E. M. Souza, Entrevistador).

GLEIJESESI, P., Risquet, J., & Ramírez, F.. **Cuba y África: historia común de lucha y sangre**. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

HOCHSCHILD, A.. **O fantasma do rei Leopoldo: Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

JONES, B. G.. **Introduction: International Relations, Eurocentrism, and Imperialism**. Em B. G. Jones, *Decolonizing International Relations* (pp. 1-16). Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers, 2006.

LÓPEZ, D. G.. **Cuba y África: una sólida relación**. Cuba principal protagonista de la cooperación Sur-Sur, 2009, pp. 55-63.

MILANÉS, L.. **Colaboración médica cubana en Venezuela**. Fonte: Cubahora, 2022: <https://www.cubahora.cu/multimedia?infografias=colaboradores-cubanos-en-venezuela>.

MINREX/Cuba. (03 de janeiro de 2022). **Sistema de Tratados**. Fonte: Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba: http://tratadosinternos.minrex.gob.cu/Buscar_Tratado_Bilateral.

MORENO, A. M. (2012). **Cuba y África: Política Exterior cubana en África**. Fonte: Estudios Africanos: <https://estudiosafricanos.wordpress.com/2012/11/01/cuba-y-africa-politica-exterior-cubana-en-africa/>.

MORIN, E. (março de 2011). **Para um pensamento do sul: diálogos com Edgar Morin**. Fonte: <http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/ANAIS-para-um-Pensamento-do-Sul-Marco2011.pdf>.

RETAMAR, R. F. (2005). **Todo Caliban**. Bogotá: ILSA.

Soares, Guido Fernando Silva.. **Emergência dos novos estados africanos ao sul do sahara, suas relações com as antigas metrópoles e as demais nações desenvolvidas**. Estudos de África I, USP, 1982.

TARBAJULL, J. M. (25 de maio de 2020). **Cuba y África: coraje sin titubeo**. Fonte: CUBADAHORA: <https://www.cubahora.cu/del-mundo/cuba-y-africa-coraje-sin-titubeo>.

UNESCO. (2006. **Proclamados los ganadores de los Premios UNESCO de Alfabetización 2006**. Fonte: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=33384&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.htm.

Valdés, N. P., & Peña, A.. **Estudios de Asia y Africa. Cuba y Angola: una política de solidaridad internacional**, 1979, pp. 601-668.

VISENTINI, P. F.. **A África e as potências emergentes: Nova partilha ou cooperação Sul-Sul?** Série africana, 2013.

PARTE II
CONEXÕES HISTÓRIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

8

PAN-AFRICANISMO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UMA HERANÇA A SER RETOMADA ¹

Muryatan S. Barbosa ²

INTRODUÇÃO

O debate acadêmico sobre o pan-africanismo é recente no Brasil. Muitos fatos colaboraram para isto. Provavelmente, o principal deles foi a exígua participação de professores e estudantes negros nas universidades do país, algo especialmente marcante na área de relações internacionais. Ademais, as poucas referências bibliográficas que se publicaram sobre o assunto foram de notórios críticos desta tradição de pensamento, como os filósofos africanos Kwame Appiah (1997) e Achille Mbembe (2001). Algo que trouxe confusão ao possível público interessado no país.

Felizmente, em breve, com a publicação do livro mais recente sobre tal temática, do historiador britânico Hakim Adi (*Pan-africanism: a history*, 2018), finalmente poderemos ter um conhecimento mais generalizado acerca do tema. Este ensaio pode ser visto neste sentido também. Mas desde tal perspectiva é apenas uma introdução ao assunto. E o leitor interessado poderá encontrar referências mais amplas e completas no livro citado de Adi e outros em português³.

¹ A primeira versão deste texto foi publicada na revista *Carta Internacional*: Barbosa (2016). Em nossa opinião, a versão atual é mais completa e coerente do que a primeira, ainda que por uma questão de espaço continue sendo marcadamente sintética. Mas sem o primeiro texto não haveria o segundo. Em suma, toda ciência precisa de um começo, ainda que inevitavelmente incompleto.

² Professor Adjunto da Universidade Federal do ABC (UFABC).

³ Vale citar: a) *O pensamento africano Sul-Saariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático – um esquema* (2008), do historiador e filósofo chileno Eduardo Déves-Valdés; b)

Em âmbito internacional, entretanto, o pan-africanismo é um objeto de estudo consolidado no mundo acadêmico, tendo sido tratado de diferentes perspectivas interpretativas e disciplinares (história, ciência política, relações internacionais) desde meados da década de 1960⁴.

Colocando-se como parte desta bibliografia específica, em particular a que defende a existência de uma “Escola Pan-africanista para as Relações Internacionais” (Murithi, 2016), este ensaio tem um duplo objetivo. Em primeiro lugar esboçar uma definição e análise do pan-africanismo, distinguindo-o como ideário⁵ e como ideologia⁶. Algo que se julga relevante para o debate teórico atual sobre tal tradição crítica. Secundariamente, busca-se apontar como, a partir de tal exame, pode-se vê-lo como uma abordagem possível de relações internacionais.

Vale destacar que a aparência descritiva do texto não deve iludir o leitor quanto ao seu conteúdo fundamental. Tal tendência pressupõe

Pensamento africano no século XX (2016), coletânea organizada pelo historiador José Rivair; c) *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo* (2020), do autor deste artigo.

⁴ Entre outros estudos específicos, vale citar: Colin Legum. *Pan-africanism: a short political biography*, 1965; P. O. Esedebe, *Pan-Africanism: the idea and the movement*, 1982; Robert July. *The origins of modern African thought*, 1968; Adekunle Ajala. *Pan-Africanism: evolution, progress and prospects*, 1973; P. Decraene. *Le pan-africanism*, 1959; V. Bakpetu Thompson. *Africa and unity: the evolution of Pan-Africanism*, 1969; Robert Chrisman. *Pan-Africanism*, 1974; Ras Makonnen. *Pan-africanism from within*, 1973; Tony Martin. *Pan-African Connection: From Slavery to Garvey and Beyond*, 1985; Hakim Adi. *Pan-Africanism and Communism: The Communist International, Africa and the Diaspora, 1919-1939*, 2013; Marika Sherwood. *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora*, 2010; Marika Sherwood & Hakim Adi. *The 1945 Manchester Pan-African Congress Revisited: With Colonial and Coloured Unity (The Report of the 5th Pan-African Congress)*; Hakim Adi & Marika Sherwood. *Pan-african history: political figures from Africa and the diaspora since 1787*, 2003; Tim Murithy. Institutionalising pan-africanism transforming African Union values and principles into policy and practice. *ISS Paper*, 143, June 2007; SHIVJI, Issa, AMIN, Samir et ali. (Eds.). *Reimagining Pan-Africanism*, 2015; FALOLA, Toyin & ESSIEN, Kwame (Eds.). *Pan-Africanism, and the politics of african citizenship and identity*, 2014; Hakim Adi. *Pan-africanism, a history*, 2018; Michael Amoah. *The new pan-africanism: globalism and the nation state in Africa*, 2019.

⁵ Dicionário Aurélio (1986, p. 913), “ideário: conjunto ou sistema de ideias políticas, sociais, econômicas”.

⁶ Uso o termo conforme T. Eagleton (1997, p. 39): “*campo discursivo no qual os poderes sociais que se autopromovem conflitam e colidem acerca de questões centrais para a reprodução do poder social como um todo*”.

uma análise anterior, que aqui não pode ser esmiuçada por uma questão de espaço. Nosso ponto central é que, se observarmos esta tradição crítica à luz de uma interpretação dialética da história das ideias⁷, para além da diversidade de contribuições específicas de autores/ativistas que fizeram a sua história, pode-se observar a existência de um núcleo duro pan-africanista, formado por quatro ideias primordiais, que aparecem historicamente nesta tradição de forma inter-relacionada: a) personalidade; b) solidariedade; c) libertação; d) integração. É este conjunto que chamamos aqui de “ideário pan-africanista”, que é algo diferente e maior do que as ideologias pan-africanistas, necessariamente conjunturais e provisórias.

PAN-AFRICANISMO: PERÍODO FORMADOR (SÉCULO XVIII-1917)

Existem uma série de definições sobre o pan-africanismo. Todavia, geralmente, elas tendem a recorrer há certas ideias comuns. No livro já destacado, Hakim Adi traz as seguintes afirmações e definições sobre o tema: *“Conjunto de ideais e movimentos preocupados com a emancipação social, econômica, cultural e política dos povos da África e da diáspora africana”*. Geralmente, declarando: a *“crença na unidade, história comum e propósito comum da população da África e da diáspora africana”*. Movimentos estes que deveriam ser vistos, historicamente, como contínuos esforços de resistir às sujeições do capitalismo global (a começar pelo tráfico escravista atlântico) e a *“exploração e opressão de todos os que são de herança africana”*. Neste sentido, rejeita-se o racismo

⁷ Para isto me inspiro no método de investigação explicitado por K. Marx no segundo posfácio de *O capital* (1873): *“a investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexa interno”* (Marx, 2013, p. 90).

antinegro e comemora-se as “realizações africanas, sua história e própria noção do ser africano” (Adi, 2018: 2-3).

De um modo geral, tal definição não é muito diferente daquela trazida em estudos clássicos sobre o assunto, como o do cientista político nigeriano P. O. Esedebe (1994): “*Movimento político e cultural que considera a África, os africanos e os descendentes de africanos de além-fronteiras como um único conjunto, e cujo objetivo consiste em regenerar e unificar a África, assim como incentivar um sentimento de solidariedade entre as populações do mundo africano*”.

Todavia, o leitor atento deve ter notado a diferença do plural no primeiro autor e do singular no segundo: movimentos ou movimento pan-africanista? Trata-se de uma questão recorrente. Alguns preferem identificá-lo como um movimento recente (XIX-XXI) e mais coeso, estritamente ligado a práxis de ativistas e intelectuais da África e da diáspora. É a visão de Esedebe, com a qual compartilho. Para outros, como Adi no estudo citado, ele deveria ser visto desde um escopo mais amplo, incluindo todos os movimentos que lutassem por um ideal de emancipação dos povos da África e da diáspora africana. Neste sentido, para além da história das trajetórias de tais ativistas e intelectuais, tende-se a construir uma visão mais popular e global deste. Assim pode-se, por exemplo, incluir as lutas quilombolas como parte deste “movimento”. Tal distinção, sem dúvida, implica ênfases distintas, mas não necessariamente objetos de estudo diferentes – embora se possa colocar legitimamente a questão nestes termos.

Seja qual for a tendência escolhida, não resta dúvida de que, para a maioria dos pesquisadores da temática, o pan-africanismo deve ser entendido como uma expressão de resistência ao desafio capitalista europeu, iniciado com o tráfico escravista atlântico, consolidado na Era

colonial e continuado com o neocolonialismo da Era pós-colonial. Ou seja, ele é uma visão de mundo que nasce em resposta a inserção subalterna da África e dos africanos e afrodescendentes no mundo capitalista, eurocentrado.

A partir desta perspectiva comum, cabe falar das origens deste em torno do século XVIII, quando se pode observar o nascimento de uma consciência identitária africana e negra, entre os próprios africanos ou de seus descendentes nas Américas e na Europa Ocidental. Afinal, não existe pan-africanismo onde não há consciência de África, africano (a) ou negro (a). E é difícil achar esta percepção antes do período citado.

Sendo assim, estamos falando de um fenômeno derivado da intensificação dos contatos entre europeus e africanos nos três continentes (África, Europa e Américas), por conta da expansão do tráfico escravista no Atlântico. Afirmando o Outro como o diferente (negro, indígenas, Oriente etc) os europeus também afirmavam a si mesmos, racialmente. Dentro das relações entre África e Europa⁸ em particular, costuma-se destacar o papel que os africanos ocidentalizados teriam tido no nascimento desta consciência pan-africana pioneira. Especialmente os que foram educados no missionarismo cristão. Há estudos pormenorizados sobre a relevância destes africanos nas sociedades litorâneas da África Ocidental e outras regiões costeiras. Já no século XV, filhos das elites do Reino do Congo iam estudar em Portugal. Desde o século XVIII, alguns africanos livres do cativo conseguiam se formar intelectualmente na Europa; em geral, com a assistência dos abolicionistas. O caso mais famoso é o de Oludah Equiano (1745-1797), que inclusive se autointitulava como

⁸ E vale lembrar que a ideia de que há continentes foi historicamente construída dentro deste processo de expansão europeia (GRATALOUP, 2009).

africano. Mas havia outros pioneiros, como Phillis Wheatley, Quobna Ottobah Cugoano, Elizabeth Hart Thwaites, Anne Hart Gilbert e Mary Prince (M´BAYE, 2009).

Não resta dúvida, entretanto, que, enquanto ideário mais coeso, o pan-africanismo teve seu período de consolidação na segunda metade do século XIX, a partir da ação e pensamento de uma geração africanos e afrodescendentes de tradição ocidental, sobretudo, anglófona. Eles falavam e escreviam em línguas europeias, além de atuarem em instituições tipicamente modernas, como as Igrejas protestantes, universidades, campo literário, jornalismo. Em particular, na nascente Imprensa Negra à época, na África Ocidental, África do Sul e nas Américas; especialmente Caribe e E.U.A.

Neste escopo, costuma-se incluir afro-estadunidenses como, Martin R. Delany (1812 – 1885), Frederick Douglass (1818 – 1895), Alexander Crummell (1819-1898); africanos, como James “Africanus” B. Horton (1835-1883), John Mensah Sarbah (1864-1910), B. Attoh Ahuma (1863-1921), Bishop James “Holly” Johnson (1836-1917), Francis Z. C. Peregrino (1851-1919); caribenhos, como Edward Blyden (1832-1912), Henry Sylvester Williams (1869-1911). Este último, vale lembrar, o principal organizador do Primeiro Congresso Pan-africano, em Londres, 1900.

Estes são intelectuais/ativistas com formação e circulação atlântica. E que, por consequência, foram consolidando uma visão global das questões africanas e negras. Na América, a questão central era a oposição ao escravismo. E, no pós-abolição, o enfrentamento a subalternização do negro nas sociedades nacionais. Na África, em especial, na África Ocidental e na África do Sul, tratava-se de um debate sobre as possibilidades de uma futura autodeterminação dos povos

africanos e afro-americanos no continente. Aí, dava-se destaque para duas questões: a) o colonialismo externo europeu, iniciado com a conquista de Lagos pelos ingleses (1861) e consagrado continentalmente com a Conferência de Berlim (1884-85); b) a discussão entre os intelectuais negros, estadunidenses e afro-britânicos, acerca da melhor forma de governo a ser instaurada nas semicolônias de Libéria e Serra Leoa que, desde meados do século XIX, já estavam sob domínio estadunidense e inglês, respectivamente⁹. Frequentemente, as duas questões estavam ligadas. E ambas foram relevantes para consolidação de uma herança intelectual africana e afro-diaspórica da época, o Atlântico Negro (GILROY, 2002). Nesta rede tornou-se comum às condenações do racismo europeu e a da escravidão negra, e de certa identificação de si mesmo (como negros) e da África como comunidade imaginada (ANDERSON, 2008).

É verdade que este ver-se como africano tinha uma boa dose de racialismo. Muitas vezes falava-se da África enquanto o “lar da raça negra”. De um modo geral quando falavam em África não estavam pensando na África muçulmana, mesmo que esta fosse formada majoritariamente por uma população de pele escura. Eles estavam defendendo a África “negra”, sul-saariana. Eram defensores de uma África pan-negrista. Daí a citação de época de ícones da “raça” do século XIX como, Toussaint L´Ouverture, Menelick II e do brasileiro Luiz

⁹ Tanto Serra Leoa (Freetown), quanto Libéria eram de fato semicolônias à época. Eram territórios colonizados por uma empresa inglesa (Companhia de Serra Leoa) e estadunidense (Sociedade Americana de Colonização), respectivamente, com a intenção de tornar-se a nova morada de retornados, geralmente recém-libertos da escravidão. Em particular, aqueles que tinham conseguido sua alforria por intermédio de sua participação ativa nos movimentos abolicionistas, nas Igrejas Protestantes e demais Irmandades Negras. Com o tempo, estes retornados formaram elites locais, que fundaram a nação liberiana (1847) e se consolidaram no poder em Serra Leoa, subordinados à Coroa Britânica.

Gama, em Angola (MORENO, 2014: 112). E da referência constante na imprensa de época a países autogovernados por africanos ou afrodescendentes, como o Egito faraônico, Haiti, Etiópia e Libéria. Ou ainda da exaltação da beleza feminina negra ainda no século XIX, como em Caetano da Costa Alegre, natural de Portugal e residente de São Tomé (SOYINKA, 2010: 654) e Joaquim Dias Cordeiro da Matta, de Angola (MORENO, 2014: 108).

Outra característica geracional ali marcante era o forte compromisso com o pensamento cristão e o missionarismo. Isto era especialmente forte para os intelectuais que por nascimento ou morada falavam desde a África Ocidental, como os já citados, Edward Blyden, James Horton, e outros, como, Bishop James Johnson (1836-1917) e James E. K. Aggrey (1875-1927).

Entre estes pioneiros, muitos se transformaram em “protonacionalistas” ou mesmo nacionalistas africanos em fins do século XIX. Em oposição à expansão colonial que se consolidava, fazia-se a defesa das instituições africanas como caminho próprio para o progresso, mesmo que auxiliadas pela ajuda externa. Por fim, para muitos destes, dever-se-ia unir política e religião, buscando-se africanizar (com alcances e conteúdos diversos) o cristianismo (WILSON, 1969). Não era um movimento coeso, mas estes queriam Igrejas e escolas e universidades africanas, que pudessem formar a geração futura de governantes autônomos no continente. Tratava-se de uma diversidade de ativismos com sentido próximo que se convencionou chamar de Etiopismo¹⁰. Crescia aí, portanto, um

¹⁰ Etiopismo: movimento religioso e político africano, nascido no último quarto do século XIX, que pretendia formar Igrejas africanas autônomas, independentes das missões coloniais. Alguns líderes desse movimento fundaram sua própria leitura do cristianismo, como Nehemiah Tile, Orishtukeh

nacionalismo político e cultural que será retomado e transformado pela geração futura de pensadores e ativistas africanos. Libéria e Serra Leoa eram pontos centrais desta ebulição política, cultural e religiosa (ADEWUNI, 2008).

Desse amplo debate surgiram dois ideais primordiais do pan-africanismo: liberdade e integração (OLA, 1979: 49). Pelo objetivo desse ensaio, ressaltar-se-á aqueles pensadores que focaram o ideal de uma comunidade negra em sua práxis. Dentre esses, destacam-se intelectuais como A. Crummel, Horton, Blyden, W. E. Du Bois e Marcus Garvey. São ativistas que, embora nunca se desvinculassem do dilema em torno da integração do negro à sociedade estadunidense, também se envolveram no debate acerca da valorização do negro em escala internacional. Em particular, na África.

Esse era o caso, por exemplo, de Alexander Crummel. Ele trabalhou como pastor na Libéria por 20 anos. Lá, pregou o cristianismo e a união africana para o melhoramento da raça negra, entendendo por tal termo os africanos e seus descendentes. Postulava que os negros estadunidenses deveriam guiar os africanos para a civilização, sendo tolerantes com esses. Devido ao seu caráter paternalista, suas ideias sobre a liderança negra tiveram muitos adeptos nos EUA, mas fora dela muitos inimigos. A ideia de raça era central nas formulações de Crummel sobre tal unidade do negro. Todavia, não possuindo uma postura crítico-assimilativa dessa noção, Crummel acabou por reproduzir a crença nas diferenças raciais biológicas, em voga em fins do século XIX (APPIAH, 1997: 38).

Faduma, Bishop James Johnson e outros. O termo etiopismo deriva da autonomia religiosa Etíope, que reporta à civilização de Axum e à formação dos reinos etíopes (ESEDEBE, 1970: 119).

Pode-se observar, entretanto, uma crítica coerente dessa noção biológica de raça no pensamento de outro importante pensador negro da segunda metade do século XIX: J. Horton. Horton nasceu em Serra Leoa, na África Ocidental. Foi um dos primeiros intelectuais modernos a desqualificar a ideia da degeneração da raça negra (africana, em seus termos), no livro *Países e povos da África Ocidental: uma reivindicação da raça africana* (1868). Formulando uma postura humanista sobre o tema, Horton defendeu a capacidade dos próprios africanos para formarem uma nação autogovernada, embora acreditasse que esses não deveriam dispensar o apoio dos “ocidentais” (europeus e estadunidenses) para tanto. Foi um dos primeiros intelectuais estadunidenses a apoiar o direito de voto aos africanos nativos na Libéria – algo que só se concretizaria em 1904. Outro importante pensador a defender a ideia de um autogoverno africano, criticando a dominação dos negros estadunidenses na Libéria à época, foi J. E. C. Hayford, em *Instituições Nativas da Costa do Ouro* (1903) (DÉVES-VALDÉS, 2008: 20ss).

Entretanto, o mais célebre dos autores a defender tal ideia – do autogoverno africano – foi o intelectual caribenho Edward Blyden, que morou por décadas na Libéria. Sua argumentação em prol da igualdade entre africanos e afrodescendentes (em especial, estadunidenses) é que ambos fariam parte de uma mesma unidade: a personalidade africana. Sua teoria buscava fundamentar a ideia de raça dando-lhe um enfoque cultural, enquanto especificidade de um povo, de uma circunstância histórica. No seu entender, a personalidade africana seria o caminho específico do negro (africanos e afrodescendentes) à civilização universal.

E. Blyden foi um dos primeiros intelectuais a dizer que as sociedades africanas ancestrais tinham valores civilizatórios, como se

poderia observar a partir da importância que ali se dava à família, à vida coletiva e ao uso comum da terra e da água. Tais valores deveriam ser reconhecidos universalmente. Segundo esse autor, por tal fato, dever-se-ia inclusive estabelecer um projeto para reafrikanizar a África, aculturando as populações citadinas (nativas ou americanas) ao meio africano rural, interiorano. Esse era um postulado pioneiro à sua época, sobretudo em relação aos seus colegas estadunidenses, que tendiam a acreditar na superioridade do afrodescendente americano em relação ao africano. Blyden entendia que este projeto de africanização seria uma etapa necessária para a formação de um Estado único na África Ocidental subsaariana (LEGUM, 1965: 21; BARBOSA, 2020).

Mas ele não parou aí. Embora tivesse formação católica, defendeu a assimilação dos valores islâmicos e cristãos pelos próprios africanos. Nesse ponto, aproximou-se do etiopismo e do islamismo africano, que já possuíam uma história secular na África. Este último seria um exemplo concreto desse processo de reafrikanização de que falava o autor. Por essas e outras razões, pode-se perceber que Blyden foi um pioneiro à sua época, dando uma visão explícita e coerente da personalidade africana, desde então parte integrante do ideário pan-africanista mais geral. Suas obras mais conhecidas foram *Cristandade, Islã e a Raça Negra* (1887), *África Ocidental depois da Europa* (1905) e *Vida e costumes africanos*, de 1908 (DÉVES-VALDÉS, 2008: 28-37).

Outro autor fundamental dessas primeiras gerações do pan-africanismo foi Marcus Garvey. Jamaicano de origem, Garvey fez sucesso nos EUA no início do século XX, com seu projeto de “volta à África”. Com isso, ele não queria dizer que todos os negros americanos deveriam realizar tal regresso, mas que alguns deles – em especial aqueles que possuísem conhecimentos técnicos modernos – sim

poderiam fazê-lo, em prol do desenvolvimento do continente e de si mesmos. Defendeu a ideia de uma África unida e federada, em 1924 (ADI & SHERWOOD, 2003: 77).

Garvey não foi um acadêmico, mas um homem de atuação política. Possuía notável retórica e personalidade carismática. Suas passeatas em prol do negro reuniam milhares de adeptos. Com isso, ganhou projeção internacional a partir da imprensa estadunidense; um fato que o ajudou a participar da formação de diversos grupos pan-africanistas em todo o mundo.

Sua retórica era de um anti-integracionismo convicto. Acreditava que não havia saída para o negro na América. Para ele, só os mestiços teriam lugar nesse continente, como auxiliares dos brancos. Por isso, dizia que os negros deveriam ser solidários entre si e ir gradualmente voltando à África. Lá seria seu único e verdadeiro lar. Para concretizar tal ideal de retorno coletivo à África, formou a Associação Universal para o Melhoramento do Negro (ADI & SHERWOOD, 2003: 78)

Garvey não deixou livros, apenas escritos e artigos, que serviram de inspiração a uma série de ativistas negros nos EUA e na África, especialmente no Entreguerras. Após a Segunda Guerra Mundial, o garveysmo continuou tendo forte presença nos congressos pan-africanos, a partir da participação de sua primeira esposa, Amy Ashwood, do seu filho, Marcus Garvey Jr., e sua segunda esposa, Amy Jacques Garvey (MOORE, 2008: 240).

Mais recente do que esses pioneiros, tem-se também a figura paradigmática do estadunidense W. E. B. Du Bois. Intelectual negro de exceção à sua época, Du Bois estudou nas Universidades de Fisk e Harvard, nos Estados Unidos, e Berlim, na Alemanha. No cerne de seu

pensamento sobre o negro pode-se observar certos dilemas que se perpetuaram na literatura posterior sobre o tema.

No início de sua carreira, Du Bois escreveu, geralmente, para o negro estadunidense, como em *Almas do povo negro* (1903). Disse que esse vivia dividido por uma dupla consciência: comunal (negra) e nacional (estadunidense). Com o passar dos anos, Du Bois passou a entender tal fato como um reflexo local do verdadeiro dilema universal do negro, emparedado entre a busca de sua especificidade e a integração ao Ocidente. Ele interpretava tal dilema tendo, por premissa, a dicotomia clássica da filosofia romântica alemã: cultura x civilização. Dizia, nesse sentido, que o negro possuiria uma essência (cultural) que se contrapunha à lógica materialista e temporal da civilização ocidental. Por isso, postulava que, longe de ser algo temerário, tal fato seria algo de que os negros de todo o mundo deveriam se orgulhar, pois aí residia a fonte da originalidade e criatividade perdida pelo Ocidente. Seu apelo era para que essa alma negra fosse incorporada como um valor positivo à civilização ocidental. Só assim essa última poderia reivindicar, de fato, a posição de patrimônio democrático da humanidade (IJERE, 197: 188ss). Em sua famosa frase, o futuro da América e do mundo dependia disso. Afinal, o “*século XX seria o século do confronto racial*”.

Du Bois não só escreveu, mas também trabalhou em prol do negro. Tornou-se uma figura central no movimento negro estadunidense, onde se opunha a influência de Booker Washington e Marcus Garvey. Os conflitos entre eles foram intensos. Em Nova York, tal atividade estava ligada à ebulição cultural e política dos anos de 1920, com a consolidação da NAACP (National Association for the Advancement of Colored People, fundada em 1908) e o *Harlem Renaissance*. Buscando se aproximar da questão negra em outros países, Du Bois foi organizador

de importantes encontros, como os congressos pan-africanos na primeira metade do século XX (Londres, Paris e Bruxelas, 1919; Londres e Lisboa, 1921; Nova York, 1927; Manchester, 1945). Dessa forma, deu continuidade ao trabalho político do antilhano Henry Sylvester Williams, organizador do 1º Congresso Pan-Africano, em Londres, em 1900. Por isso, ambos podem ser vistos como os iniciadores do pan-africanismo como movimento político, além de movimento de ideias (ESEDEBE, 1994).

Nesses congressos, Du Bois buscou construir alianças concretas que possibilitassem a união africana com a diáspora negra. Ali defendeu sobretudo o cooperativismo negro e a solidariedade negra (IJERE, 1974:190ss). Foi também um incentivador do estudo da África pelos próprios negros, algo que só iria se fortalecer posteriormente. Por essas e outras razões, sua influência fez-se sentir no pensamento de diversos intelectuais africanos do pós-guerra (2ª Guerra Mundial), como Jomo Kenyatta e Kwane N'Krumah. Em fins dos anos 1950, convidado por G. Padmore e K. N'Krumah, mudou-se para Gana, onde viveu até sua morte, em 1963.

É interessante notar como os intelectuais negros sul-americanos e africanos praticamente não participaram desse debate acerca da temática negra entre fins do século XIX e início do XX. Em parte, como observa o historiador Eduardo Devés-Valdés (2008), tal fato pode ser explicado pelas frágeis redes de contato de redes de contato entre os intelectuais negros dessas regiões com o centro da produção intelectual negra da época: os EUA. Por outro lado, tal fato revela, concomitantemente, o massacre que as políticas racistas – eugenistas na América e colonialistas na África – trouxeram para a comunidade negra nos dois lados do Atlântico à época. Nessa política de

aniquilamento, qualquer crítica à superioridade branca era silenciada. O pouco conhecido ensaio de Lima Barreto, *Elogio da morte*, é um dos mais fortes testemunhos desse momento histórico desde o Brasil.

Por outro lado, no campo das ideias, contribuições como as de Edward Blyden, Garvey e W. E. Du Bois mostram a importância que uma postura crítico-assimilativa acerca da tradição ocidental teve para a formulação de uma percepção mais positiva acerca da comunidade e da contribuição negro-africana para o mundo. Falando para um público majoritariamente americano e europeu, os intelectuais dessa geração (1870-1920) reformularam teorias e ideias ocidentais para os seus próprios propósitos, consolidando um sentimento de coparticipação do negro em uma mesma comunidade de interesses, enquanto personalidade, raça, etnia, povo, espírito, comunidade etc. Assim se funda a ideia força do pan-africanismo, em diálogo com o universo simbólico contemporâneo para embasar uma luta comum do negro (africano e afrodescendente) contra o colonialismo e o racismo. Dessa práxis surgiu um ideário, que se tornou uma das características mais fortes do pan-africanismo do século XX: liberdade, solidariedade, personalidade e integração. Algo que será retomado pelas gerações posteriores dos intelectuais negros e não negros.

PAN-AFRICANISMOS: TEORIA E POLÍTICA ENTRE 1918-1957

A geração pan-africanista formada no entreguerras é marcada por uma diversidade de perspectivas. A explosão da Segunda Guerra Mundial (1939-45) foi certamente um momento de ruptura na expressão pública desse amplo e diverso movimento de valorização (e autovalorização) da população negra que se iniciara em meados do

século XX. No entanto, logo que ela se findou, tal movimento voltou renovado, com a participação de uma nova geração de intelectuais e ativistas africanos.

Visando resumir tal heterogeneidade dos pan-africanismos do Entreguerras e do pós-Guerra, distingui-se-á dois tipos ideais: a) pan-africanismo teórico; b) pan-africanismo político. O primeiro tem sua origem no pensamento de autores do período formador citado, em especial, E. Blyden. Mas encontrará o seu auge na negritude francófona e na historiografia africana. O segundo nasce da atuação radical de ativistas antilhanos, estadunidenses e africanos que se formaram intelectualmente no Entreguerras, como G. Padmore, Wallace-Johnson, C. R. James, Frantz Fanon, K. N´Krumah, J. Nyereré, J. Kenyatta. Essa geração serão os maiores responsáveis pelas independências nacionais africanas. O ápice de ambas as correntes é o pós-2º Guerra Mundial, entre 1945-66.

O que chamamos de pan-africanismo teórico pode ser dividido em ao menos dois eixos: a) cultural; b) historiográfico. Cronologicamente, o primeiro deles foi o pan-africanismo cultural. Ele se consolidou nos anos de 1920, nas redes de relações entre os intelectuais negros e o público ocidental, na Europa e EUA. A marca maior desse período inicial será, sem dúvida, a produção literária e artística. Entre os grandes escritores negros que atuaram no período, destacam-se nomes como René Maran, Jean Toomer, Claude McKay, Price-Mars, René Ménil, Langston Hughes e outros. Na arte, vê-se a consagração da bailarina Joséphine Baker, e, entre as expressões musicais, o jazz, o samba, a salsa etc. Os pontos cardeais dessa renovação cultural serão Paris e New York, onde se forma o movimento do *Harlem Renaissance* nos anos de 1920 e de 1930. Esse é um período de intensa incorporação simbólica do negro

à cultura artística ocidental. Não se trata do fim do racismo, obviamente, mas da passagem de um racismo genocida (de caráter eugenista e posteriormente nazista) para um exotizante, em que o negro e a África passam a representar o lado obscuro e instintivo da natureza humana (MUDIMBE, 1994). Desde então, esses passam a ser vistos na cultura ocidental (artes, literatura, dança, pintura etc.) como parte integrante da própria modernidade, vista como o gosto por tudo aquilo que é tido por novo e original (GUIMARÃES, 2003). Quanto mais se aprofundava o trauma das guerras mundiais e do nazismo, mais tal ideal de tolerância se propagava, abrindo espaços para a difusão de uma imagem culturalista do negro. Muitas vezes, impulsionada pelos próprios artistas e intelectuais africanos e afrodescendentes.

Nesse contexto, nasce o mais importante movimento intelectual negro da década de 1950: a negritude francófona. Originada em Paris, nas redes de interação entre os intelectuais negros vindos de diversas partes do mundo (África Ocidental, Antilhas, Caribe e EUA), a negritude se tornou, na década de 1950, um fenômeno de amplitude internacional. De forma heterogênea, os intelectuais da negritude buscaram mostrar que havia uma contribuição cultural do negro à civilização universal (MUNANGA, 1986). Um tema que era exposto e aprofundado nas mais variadas formas artísticas e literárias: poesia, ensaio, teatro, artes plásticas etc. Para isso, reconstruíram ideias como as de alma negra e subjetividade negra, que foram desenvolvidas diferentemente pelos seguidores do movimento. Seus principais nomes e organizadores foram o martiniquense Aimé Césaire, o guineense Léon Damas, o malgaxe Jacques Rabemananjara e o senegalês L. Sédar Senghor, contando ainda com a participação de Léonard Sainville, Aristide Maugeé, Birago Diop, Ousmane Soce e dos irmãos Achille (MUNANGA, 1986).

Entre as décadas de 1930 e 1950, portanto, a visão do negro, difundida pelo *Harlem Renaissance* e pela negritude francófona, tendia a reforçar uma imagem culturalista e espiritualista. Ambos os movimentos coincidiam em reforçar uma visão pan-africana do negro, que não se limitava a uma perspectiva nacionalista. Ali, o negro era visto desde uma ótica internacionalista, focada na África e na diáspora. Como dito, era algo próprio de um pensamento que não era articulado apenas na África, mas que se formou, no período entre 1920 e 1945, em redes intelectuais transnacionais, na Europa (sobretudo Londres, Paris e Lisboa), EUA (New York) e Caribe. Daí saíram, por exemplo, os dois congressos de escritores e artistas negros, em Paris (1956) e Roma (1958), a Sociedade Africana de Cultura¹¹ e a revista *Présence Africaine*¹².

Além desses pan-africanismos culturais, nos parece que outra forma de conceituar os pan-africanismos teóricos do século XX seria interpretá-los como percepções historiográficas da unidade afro-negra. É a tendência em construir, a partir da história, um paradigma comum de estudo e de práxis dessa coletividade. É o que chamamos de pan-africanismo de viés historiográfico.

Genealogicamente, pode-se observar a origem de tal tendência nos primeiros estudos sobre a questão africana e negra em trabalhos historiográficos pioneiros que relacionaram o fenômeno escravista com a formação do mundo moderno, como nos trabalhos de Eric Williams,

¹¹ A Sociedade Africana de Cultura foi criada por ocasião do 1º Congresso dos Escritores e Artistas Negros, em Paris (1956). Era sua missão defender os interesses das nações africanas e o enriquecimento da solidariedade internacional do povo negro. Em 1958, torna-se órgão consultivo da UNESCO. Seu primeiro evento foi o 2º Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Roma, em 1959.

¹² Principal revista do mundo negro-africano no século XX. Seu idealizador e diretor inicial foi o intelectual senegalês Alioune Diop (1910-1980). O primeiro número da revista foi lançado em 1947, com o apoio de importantes nomes da intelectualidade europeia, como Jean-Paul Sartre, André Gide, Albert Camus, Théodore Monod, Emmanuel Mounier, Roger Bastide e outros. Seu intuito era a defesa do pensamento, das culturas e das civilizações negro-africanas

Oliver Cox e C. L. R. James. A questão que se colocava, então, para esses autores, era incorporar a importância do escravismo e das relações étnico-raciais nas discussões da época sobre a formação e reprodução do capitalismo realmente existente, que envolviam diversos intelectuais ligados ao marxismo, desde fins do século XIX. Isso porque, na medida em que se pudesse comprovar a importância do escravismo e da classificação racial para o desenvolvimento do capitalismo, poder-se-ia incluir, em tese, a discussão sobre as questões étnico-raciais do negro no debate marxista de então. Algo que, apesar de ter sido incorporado pela ótica anticolonialista de Lenin na III Internacional, estaria sendo secundarizado na política da Frente Única, comandada por Stalin na década de 1930, de acordo com tais historiadores (WORCESTER, 1996: 31). Tal vertente prosseguiu posteriormente nos trabalhos de historiadores, como Walter Rodney.

Entretanto, a figura central dessa tendência pan-africana na história foi, sem dúvida, o senegalês Cheikh Anta Diop, um dos grandes historiadores do século XX. Diop foi o primeiro pensador a construir um paradigma pan-africano coerente para a historiografia. Sua base era formada por duas ideias centrais: a) a África como berço da humanidade; b) a existência de uma unidade afro-negra, fundada numa relação histórico-cultural milenar cuja gênese estaria no Egito Antigo e na Núbia, tidas por ele como as primeiras civilizações humanas¹³. Essas seriam as premissas científicas para o estudo da Antiguidade clássica

¹³ Para Diop, essa civilização negra teria, inclusive, consciência de sua negritude à época. *Kemético* é um termo utilizado por Diop, e pela maioria dos afrocentristas contemporâneos, para se referir à pertença negra dos egípcios antigos. Segundo esses, *Kmt*, geralmente transcrito como *Kemit* ou *Kemet*, era um dos nomes pelos quais os egípcios denominavam a si mesmos e a sua nação. Ela significaria, segundo esses, “os pretos” e “a terra dos pretos”. Isso é considerado importante por esses autores porque demonstraria que os antigos egípcios tinham consciência de sua negritude (FARIAS, 2003, p. 330).

(por consequência, da antiguidade greco-romano) e das sociedades africanas sul-saarianas (DIOUF & MBOJI, 1992: 120)¹⁴.

Por fim, temos o pan-africanismo político, que vemos como algo distinto do pan-africanismo teórico (cultural, histórico) aqui tratado. Ele nasceu da atuação de jovens ativistas durante a década de 1930. Sua marca distintiva foi pensar a causa negra e africana desde o viés tático-estratégico. Daí o termo político, embora os demais citados também tenham tido raízes e consequências políticas. Sua origem é a atuação anterior de líderes históricos dos movimentos negros, como W. E. Du Bois e Garvey. No entanto, ele é fundamentalmente fruto da atuação de uma nova geração de ativistas negros, dentro e fora da África, que resolveu se unir após a invasão da Etiópia pela Itália (1935)¹⁵, para combater a discriminação racial e defender mais veementemente a independência dos países africanos. Havia também o forte exemplo da Revolução Russa (1917), como possibilidade de transformação social. Nesse sentido, sua ação era mais radical do que aquela dos congressos pan-africanos anteriores, organizados pela N.A.A.C.P. (Londres, Paris e Bruxelas, 1919; Londres e Lisboa, 1921; Nova York, 1927) (DECRANE, 1962).

¹⁴ Por seu engajamento teórico e político, Diop se transformará num ícone para a maioria dos historiadores africanos que se formarão nas décadas entre 1960 e 1970. Dentre esses, alguns seguirão à risca seu projeto de estudos para a história africana, que foi, posteriormente, intitulada por seus discípulos estadunidenses como “afrocentrista” ou “afrocentrada”. No geral, todavia, está visão será retomada, por tais historiadores, como uma perspectiva possível dentro de uma pluralidade crescente de interpretações de viés pan-africanista, a partir dos anos de 1960, como aquelas trabalhadas, dentre outros, por Theophile Obenga, John Clarke, Yosef Ben-Jochannan, Joseph Ki-Zerbo, Van Sertima e Molefi Asante (BARRY, 2000).

¹⁵ Trata-se da Segunda Guerra Ítalo-Etiópe. A primeira foi vencida pelos etíopes em 1896. A Segunda Guerra foi vencida pelos italianos, o que levou a uma ocupação do território etíope pelas tropas de Mussolini, entre 1936-1941. O fato teve ampla repercussão internacional e foi sumamente importante para a reorganização do movimento pan-africanista, no entreguerras. Vale lembrar que, a exceção da Libéria, que era território protegido dos EUA, a Etiópia era o único país africano que havia escapado da ocupação colonial, deflagrada após a Conferência de Berlim (1984-85). Daí que a invasão italiana, em 1935, tenha causado tanta indignação internacional, tornando-se um fator fundamental para a mobilização pan-africanista.

Dessa nova geração, surgiram associações como a *West African Student Union*, *Ligue de défense de la race nègre*, *International African Service Bureau* (IASB) e *Panafrican Federation*. A IASB foi essencial. Seu núcleo era formado por C. R. James e G. Padmore. Amigos de infância na Ilha de Trindade, eles haviam emigrado para Londres na década de 1920. Lá, se juntaram a outros ativistas da luta anti-imperialista e antirracista da época: T. R. Makonnen (empresário e organizador, advindo da Guiné Britânica), Amy Ashwood Garvey (ativista, ex-esposa de M. Garvey), Jomo Kenyatta (futuro primeiro-ministro do Quênia), Wallace-Johnson (conhecido ativista de Serra Leoa), T. Garan Kouyaté (senegalense, antigo membro da Internacional Comunista) e Kwame N'Krumah (futuro presidente de Gana).

Em depoimentos posteriores, C. R. James (1973) e Makonnen (1973) coincidem ao dizer que Padmore era o verdadeiro líder político desse grupo. Após sair de Trindade, Padmore se formou na Howard University, a mais conhecida universidade dirigida pela comunidade negra norte-americana. Nessa época, em fins da década de 1910, integrou-se ao Partido Comunista dos EUA, tornando-se, posteriormente, um membro influente no Comintern durante a década de 1920. Ele era, então, o principal dirigente encarregado de dialogar com as organizações negras na África, Europa e EUA. Após romper com o Comintern, em 1934, Padmore trouxe essa vasta experiência e contatos para a luta pan-africanista, levando-a a outro patamar de organização.

Um dos frutos dessa nova política foi o V Congresso Pan-Africano, organizado em Manchester em 1945. Esse congresso foi uma ruptura em relação aos demais. Em primeiro lugar, porque, até então, a maioria dos delegados presentes em tais congressos era de brancos liberais e negros estadunidenses e europeus. Enquanto que, em Manchester, ao

contrário, os africanos não foram apenas majoritários, mas também se tornaram as figuras proeminentes do evento. Secundariamente e, em parte, como resultante desse fato, ali também se consagrou um pan-africanismo diretamente vinculado ao processo de descolonização na África, liderado por ativistas e intelectuais do continente, como Léopold Sédar Senghor, Azikiwe Nandi, Jomo Kenyatta e Kwame N’Krumah (KODJO & CHANAIWA, 2010: 897).

Após o Congresso de Manchester, o pan-africanismo deu uma virada para tornar-se efetivamente um movimento político, para além de um movimento de ideias. Tratava-se de uma práxis da descolonização, que incluía a libertação do colonialismo e a unidade contra o neocolonialismo. E nesta busca houve um diálogo inevitável tanto com o marxismo e o movimento comunista internacional. Neste contexto, Kwame Nkrumah foi um nome fundamental. Ele retornou a África em 1947, onde continuou próximo do seu mentor político, George Padmore, que buscava transformá-lo numa espécie de “Lenin” da África (GRILL, 2018). Mas o título que ele assumiu ao conquistar a independência foi outro: Osagyefo (líder vitorioso, redentor, em axante). Ambos (Nkrumah e Padmore) trabalharam pela construção de uma ideologia pan-africanista nova, socialista - mas não comunista -, em que o Estado deveria ser o centro da vida social e econômica. Em matéria de política externa advogava-se o Não Alinhamento e o “espírito de Bandung (1955)”. Acra, a capital nacional, tornou-se então um local de intensa efervescência pan-africanista, promovendo diversos encontros de lideranças africanas e da diáspora com vistas à formação da unidade continental africana. Ali ocorreram célebres reuniões como a Conferência dos Estados Independentes da África (1958) e a Conferência dos Povos Africanos (1958).

PAN-AFRICANISMO: UNIDADE E DIVERSIDADE PÓS-1957

Ao se falar da especificidade do que seria uma herança pan-africana tem que se percebê-la em sua diversidade. Algo que aqui se buscou sintetizar nessa divisão típico-ideal que vem do Entreguerras e pós-Guerra: a) teórico (cultura; história); b) política. É uma visão generalista, sem dúvida, e como tal carrega pontos positivos e negativos. Mas cremos ser útil para uma primeira aproximação teórica deste objeto de estudo, ainda pouco conhecido no Brasil.

No pan-africanismo dos anos 1950 e 60 ganharam destaque os primeiros líderes africanos que conseguiram transformar suas ideias em projetos concretos, que aliavam uma visão de soberania nacional com ações terceiro-mundistas e pan-africanistas. Este foi o caso de Kwame Nkrumah e Gamal Abdel Nasser, desde o início da década de 1950. Outros líderes o fizeram posteriormente, entre fins da década de 1950 e 1970.

Nkrumah, por exemplo, teve a oportunidade de governar (como Primeiro Ministro, entre 1952-1956) e realizar a independência efetiva (1957) antes que os demais países africanos (sul-saarianos) e, por isto, pôde observar com propriedade as dificuldades existentes em governar um país africano recém-independente como Gana: pequeno, periférico, agroexportador, com poucos recursos financeiros e déficit educacional (formal), científico e tecnológico. Diante deste dilema, desde o início de sua trajetória como presidente, o líder ganense buscou consolidar uma política pan-africanista visando uma unidade africana regional (África Ocidental) e, quiçá, continental. Em suas palavras, os “Estados Unidos da África”, uma nação-continente, federalizada.

Para Nkrumah, esta era a única saída para que a África construísse uma soberania de fato. Seria necessário construir uma unidade

continental com poderes supranacionais, para além das fronteiras herdadas do colonialismo. O pensamento de Nkrumah foi condensado em uma obra clássica: *“Neocolonialismo: fase superior do imperialismo”* (1965). Ali, ele defendeu que o neocolonialismo era um novo imperialismo, por ser um imperialismo mais sofisticado, sem colonialismo. Neste, manter-se-ia o poder do centro capitalista com uma dominação indireta, que funcionaria pela balcanização e posterior satelização das antigas colônias, agora formalmente independentes. Este domínio se faria basicamente pela economia, através da defesa dos interesses capitalistas externos e seus sócios internos. Mas também haveria neocolonialismo nas relações de domínio político, cultural, religioso e, quando necessário, militar. Contra tal sistema, dizia o líder ganense, dever-se-ia construir um campo político amplo em defesa da unidade e da integração africana, do ponto de vista territorial, econômico, cultural, energético e político. Isto, para ele, deveria ser o pan-africanismo. Este seria o único caminho pelo qual os países africanos, especialmente os de pequeno porte territorial e econômico (como Gana, sua pátria), poderiam sobreviver diante das pressões neocoloniais (N´KRUMAH, 1967: VII-XIII).

A partir de 1960, entretanto, conforme outros países africanos iam ganhando suas independências¹⁶, as ideias e projetos de Nkrumah se tornavam cada vez mais questionáveis aos demais líderes africanos. Em especial da África francófona. Em princípio e publicamente ninguém dizia ser contrário a algum tipo de integração dos países africanos.

¹⁶ Guiné (1958), Benim (1960), Burkina Faso (1960), Camarões (1960), República Democrática do Congo (1960), Congo (1960), Gabão (1960), Chade (1960), República Centro-Africana (1960), Madagascar (1960), Mali (1960), Mauritânia (1960), Nigér (1960), Nigéria (1960), Costa do Marfim (1960), Senegal (1960), Togo (1960), Serra Leoa (1961), Uganda (1961), Tanzânia (1961), Ruanda (1962), Burundi (1962), Argélia (1962), Quênia (1963).

Todavia, muitos líderes das novas nações africanas viam os desígnios de Nkrumah como uma tentativa de colonialismo interno africano, em que os estados já independentes (como Gana) pretendiam anexar territorialmente os recém-independentes. Em suma, embora houvesse certo consenso quanto à necessidade da unidade africana, não havia concordância em como e quando isto ocorreria.

Tratava-se, portanto, de uma divergência político-ideológica propriamente africana, que foi se radicalizando nas primeiras Conferências de Estados Africanos Independentes - Accra (Gana, 1958), Monróvia (Libéria, 1959) e Addis Abeba (Etiópia, 1960). Uma tensão que foi aumentando e se internacionalizando rapidamente, com o desafio da descolonização e o agravamento do confronto entre Leste e Oeste. Por fim, houve a crise do Congo, em 1960, que acabou com a deposição e assassinato brutal de Patrice Lumumba, que era atacado por uns e apoiados por outros líderes africanos. A partir de então, a polarização se consolidou e tornou-se inclusive de nível pessoal, dando origem a duas vertentes do pan-africanismo no início dos anos 1960: o Grupo de Brazzaville (1960) - posteriormente Monróvia (1962)¹⁷ - e o Grupo de Casablanca (1961)¹⁸.

¹⁷ O grupo de Monróvia era formado pelo Congo, Senegal, Costa do Marfim, República Centro-Africana, Etiópia, Mauritânia, Benim, Gabão, Níger, Alto Volta, Chade, Madagascar, Camarões, Libéria e Serra Leoa. Esse grupo era favorável a uma confederação "maleável" de Estados africanos, soberanos e independentes, que favorecesse uma participação e uma cooperação voluntárias no âmbito dos intercâmbios culturais e da interação econômica. Os seus membros eram particularmente inflexíveis no tocante ao respeito pela soberania e integridade territorial de cada Estado, desconfiando das ambições de certos Estados do grupo de Casablanca e antevendo uma possível ingerência em seus assuntos internos. Era o chamado pan-africanismo minimalista, de viés liberal, cujos principais defensores eram L. Senghor, do Senegal, e Félix Houphouët Boigny, da Costa do Marfim (ASANTE & CHANAIWA, 2010: 877).

¹⁸ O Grupo de Casablanca tinha por membros Gana, Guiné, Egito, Mali, Sudão, Marrocos, Líbia, Tunísia e o governo argelino no exílio. Ele reunia aqueles dirigentes africanos militantes do pan-africanismo, do socialismo e do não alinhamento, preconizando uma planificação e um centralizado desenvolvimento econômico, um sistema de defesa e de segurança em esfera continental e a defesa e restabelecimento dos valores culturais africanos. Eram favoráveis a uma integração rápida, com forte unificação política,

Todavia, independentemente de tais diferenças político-ideológicas e programáticas, a pauta comum de uma agenda africana continuou sendo felizmente o desejo da maioria. Uma primeira tentativa para tornar isto factível falhou em 1962, em Lagos (Nigéria). Neste momento as mulheres tomaram a liderança do processo. Várias delas eram ativas nos movimentos de independência à época, e tinham construído redes de militância próprias de caráter pan-africanista, como a União das Mulheres de Guiné-Gana (1958) e a União das Mulheres da África Ocidental (1959); assim como conferências de mulheres ocorridas no Quênia, por iniciativa da primeira dama deste país, Margaret Kenyatta, entre 1961-1963. Nestes encontros se destacaram militantes como Jeanne Martin Cissé (Guiné), Funmilayo Ransome-Kuti (Nigéria), Aoua Keita (Mali) e as sul-africanas, que já participavam da luta anti-*apartheid*, como Gertrude Shope, Adelaide Tambo e Winnie Midikizela-Mandela. A culminação deste processo ocorreu em 1963, com a formação da Conferência das Mulheres Africanas¹⁹, em Dar Es Sallam (Tanzânia) (UNESCO, 2015: 87).

Paralelamente, com a hábil intermediação do Ministro das Relações Exteriores da Etiópia, Ketema Yifru, constituiu-se uma nova mobilização para que ocorresse um encontro entre os chefes de estado, visando a construção de uma instituição de uma organização continental africana. O resultado foi a formação da Organização da Unidade Africana (OUA) no encontro de Addis Abeba (Etiópia), em 1963.

Nesse momento, buscou-se construir uma nova agenda africana, apesar das disputas e conflitos reinantes. Sobretudo para além da

tal qual idealizada por K. N'Krumah. Era o chamado pan-africanismo maximalista (ASANTE & CHANAIWA, 2010: 877).

¹⁹ Em 1974 o nome passou a ser "Organização Pan-africana de Mulheres", que continua em atividade.

divisão que se estava consolidando, entre os citados grupos rivais. A forma encontrada para que isto ocorresse foi que ali não se discutisse a questão das fronteiras, que era um ponto nevrálgico de tal discórdia. Paradoxalmente, estabeleceu-se a “integralidade territorial” como um dos seus princípios da organização, sem se definir ou identificar precisamente do que se estava falando. Ao fazê-lo, criou-se assim uma falsa unanimidade sobre o assunto, que será reafirmada na segunda reunião da OUA no Cairo, em 1964, e em documentos posteriores. Ou seja, gradativamente, por omissão (que também é uma ação), se congelaram as fronteiras coloniais, em nome da unidade possível das lideranças africanas (AYISSI, 2009: 143). Na prática, era o fim da utopia de um pan-africanismo radical. Mas, seja como for, alguma unidade política e institucional continuou existindo.

Deve-se levar em consideração que eram muitas questões a serem resolvidas naquele momento histórico. Era perceptível a todos que certa unidade africana era algo necessário, visando a manutenção da soberania na Era pós-colonial. Mas como e qual tipo de unidade? Regional ou continental? Isto deveria ser feito de forma gradativa ou rápida? Não eram questões fáceis de responder, muito menos de colocar em prática.

Por outro lado, para falar também das vitórias do pan-africanismo, cabe lembrar de sua nobre luta contra o colonialismo na segunda metade do século XX. Algo que só poderia ter ocorrido com a luta comum da maioria dos países africanos e da OUA, em particular. Em suma, embora o pan-africanismo não tenha se realizado como ideologia de integração, ele saiu-se bem como ideologia de libertação. E isto não foi pouco (KODJO & CHANAIWA, 2010).

Além da libertação, outros elementos que formaram o ideário pan-africano, cujas origens remontam ao século XIX, continuariam sendo relevantes para o pensamento e a prática política na África e na diáspora nos anos 1960 e 1970. Por exemplo, a ideia de solidariedade foi determinante tanto para a luta pelos Direitos Civis nos EUA quanto para o anticolonialismo na África, que só findou com o fim do *apartheid*, na década de 1990.

Ademias, o princípio da personalidade africana tornou-se um eixo das tentativas de construção do “socialismo africano” que se difundiram na África no mesmo período, como pode-se observar das doutrinas políticas criadas por líderes de destaque como, Leopold S. Senghor, Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Obafemi Awolowo, Mamadou Dia, Modibo Keita, Tom Mboya, Julius Nyerere, Kenneth Kaunda e Ahmed Sékou Touré. O governo Nyerere, na Tanzânia, talvez tenha sido aquele que mais consolidou tal doutrina política como uma alternativa progressista.

No entanto, enquanto programa de integração da África, o pan-africanismo tornou-se tangencial no campo político africano dos anos 1970, pois sua realização como utopia concreta – a unidade africana – desapareceu do horizonte político. Neste contexto, o ideário pan-africanista acabou sendo apropriado por tendências mais pan-negras (Mofeli Asante, Kwesi Prah, Maulana Karenga, Naiwu Osahon) e outras mais marxistas (Walter Rodney, Issa Shivji, Sam Moyo)²⁰. Uma divisão

²⁰ Ver Uzoigwe (2014). Há um contínuo debate entre tais interpretações, que se tornaram correntes no campo pan-africanista desde a década de 1970. Para uma atualização, ver a recente polêmica entre Kwesi Prah (2008, 2011) e Issa Shivji (2011). Vale consultar também: Kurt B. Young (2011). Vale dizer que, tanto em Asante (2008), quanto em Prah (2008; 2011), pelo menos em seus textos mais recentes, esta posição “pan-negra” refere-se mais a um compromisso e inserção do sujeito que fala (e pesquisa) na culturas negro-africanas, do que necessariamente sua pertença étnico-racial. Ver Elisa L. Nascimento (2008).

que ficou notória no VI Congresso Pan-africano, na Tanzânia de Nyerere, em 1973 (YOUNG, 2011).

É verdade que a ideia de integração africana não morreu de repente neste período. Do ponto de vista intelectual e institucional, organizações como a Comissão Econômica para a África (CEA), liderada por Adebayo Adedeji, continuaram construindo projetos estratégicos nesta direção durante os anos 1970 e 1980. Em especial, do ponto de vista econômico, como a CEDEAO (a Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental). O próprio Plano de Lagos (1980) reflete esta tentativa de união continental, diante dos desafios que a crise internacional já impunha.

No entanto, ao se impor estruturalmente nos anos 1980, o neoliberalismo destruiu definitivamente tais projetos de unidade. Este se instalou na África por vários fatores. Em primeiro lugar, a queda de preços das *commodities*; em seguida, a crise da dívida externa; por fim, os programas de ajuste fiscal do Banco Mundial e do FMI, para que se pudesse receber novos empréstimos internacionais. Em tais circunstâncias, em menos dez anos, entre 1973 e 1983, o sonho de uma África desenvolvida e unida foi enterrado. E ali iniciou-se a tragédia social do continente, que durou as últimas duas décadas do século passado, revertendo boa parte dos melhoramentos concretos e das expectativas que haviam sido conquistados anteriormente. Quanto mais desaparecia o Estado na sociedade civil, mais as comunidades étnicas e religiosas se fortaleceram e passaram a ser os grupos sociais primordiais das sociedades; mais se propagaram as doenças como a malária e a HIV/AIDS; mais as guerras civis e as intervenções externas se difundiram...

Como é sabido, a partir do início do século XXI, houve um crescimento econômico notável no Sul global, que só veio a arrefecer

recentemente. Hoje é conhecida a principal explicação para este fenômeno inesperado: o aumento da demanda por *commodities* de produtos primários (agro e minerais) no mundo, sobretudo por conta do alto crescimento chinês. Este fato, por sua vez, tanto por razões econômicas quanto geopolíticas, impulsionou uma nova corrida das antigas potências (E.U.A., Europa) ao hemisfério sul, contra a expansão chinesa e de sua aliança com a Rússia de Putin. Em especial na África e ao Oriente Médio, mas após 2012 também na América Latina. É a chamada “Nova Guerra Fria” (BANDEIRA, 2013).

Neste contexto, autores recentes, como Tim Murithi (2007), têm visto a formação e consolidação da União Africana, em especial, como parte de um renascimento pan-africanista, que estaria se renovando no continente em resposta aos desafios mundiais contemporâneos. Para este autor, a UA seria a terceira fase de um processo gradual de integração pan-africana, cujos momentos anteriores teriam sido os Congressos Pan-africanos e a OUA. Em verdade, há um debate maior aí colocado. A UA seria uma consequência de um revivamento do pan-africanismo, uma consequência do “Renascimento Africano” (expressão corrente das lideranças sul-africanas pós-*apartheid*, em especial Thabo Mbeki) ou de ambos? Evidentemente, depende de como se define tais termos. A própria UA fala dos dois, entendendo o pan-africanismo como o movimento histórico-político maior, e o Renascimento Africano como uma visão mais contemporânea das potencialidades africanas.

Independente disto deve-se observar se na prática se a UA tem conseguido (ou não) caminhar no sentido de ser, de fato, uma organização pan-africana. E neste sentido a resposta é ambígua, pois pode-se ver tanto pontos que afirmariam tal interpretação quanto que

a negam, nestes vinte anos de sua existência. Mas não há espaço aqui para pormenorizar tal história.

Seja como for, tal interpretação pragmática do pan-africanismo, ligada a UA, talvez seja a mais relevante do ponto de vista político nos dias correntes, tendo em conta os progressos efetivos que veem sendo feitos. É verdade que seu teor e roupagem pouco combina com o pan-africanismo defendido pelos movimentos e organizações populares e dos jovens progressistas (dentro e fora da África) de hoje, tendo por referência a luta de líderes de outrora, como Garvey, Nkrumah, Cabral, Fanon. Muitos deles inseridos em poderosas práticas culturais, que Micere Magu (2012) classificou como “zonas de libertação”, em que o pan-africanismo ressurgiu por meio das artes e da música (reggae, hip-hop). Na diáspora americana, concomitantemente, vê-se o ressurgimento de certo ideário pan-africanista, que por vezes sobrevaloriza autores e lutas atuais. Seja como for, neste hiato, muitas vezes geracional, entre pan-africanistas “pragmáticos” e pan-africanistas “radicais”, “ideológicos”, geralmente defendido pelo mais jovens, vai se abrindo o fosso para a clássica estratégia neocolonial de dividir e dominar. O exemplo de Manchester (1945) parece esquecido!

PAN-AFRICANISMO COMO IDEÁRIO POLÍTICO

Buscamos mostrar ao longo deste ensaio como a história do pan-africanismo é complexa e ampla, envolvendo várias ideias e práticas políticas desde fins do século XIX. Por fim, retomaremos a tese primordial deste texto, de que para além da diversidade de contribuições específicas de autores/ativistas, podemos observar a existência de um núcleo duro pan-africanista formado por quatro ideias primordiais, que aparecem

historicamente nesta tradição de forma inter-relacionada: a) personalidade; b) solidariedade; c) libertação; d) integração

O termo libertação, como se viu, é unânime entre os pan-africanistas. Pode-se vê-la no pensamento e na prática dos primeiros dos que lutaram contra a imposição do colonialismo no continente, dentro do que era possível fazer à época. Foi uma premissa pós-Manchester (1945). Está também explícita tanto nos pan-africanistas mais liberais - que fundaram o grupo de Monróvia -, quando nos considerados mais radicais, do Grupo de Casablanca. Para todos, não havia dúvida de que a soberania implicasse a libertação da África do jugo colonial. E, de fato, a Organização da Unidade Africana, fundada em 1963, apesar de suas divergências internas, foi consensual em sua luta anticolonalista.

O mesmo pode-se dizer da discussão de época sobre a integração africana. Enquanto sinônimo de integração continental e federalismo, o termo foi pioneiramente trazido por M. Garvey na década de 1920. Mas, após 1945, a ideia tornou-se uma utopia concreta. E vários intelectuais e ativistas a defenderam publicamente. Em particular, nas páginas da revista *Présence Africaine*, que se tornou porta-voz desse ideal entre 1955 e 1963. Neste momento, existiu a crença geral de que era preciso trabalhar concretamente em prol dessa integração, antes que as independências nacionais legitimassem e consagassem as fronteiras nacionais criadas pela Conferência de Berlim (ASANTE & CHANAIWA, 2010). Só assim poder-se-ia lutar contra aquilo que era visto como o principal problema do continente: a balcanização da África. Ou seja, assim como em relação à libertação, a questão era mais política do que teórica. Tratava-se de como realizar tal integração, e existiam diversas ideologias pan-africanistas sobre isso, inclusive em luta entre si.

Algo parecido se coloca com relação a outro consenso teórico entre os pan-africanistas: a ideia da solidariedade. Em verdade, enquanto solidariedade racial, tal pressuposto esteve presente desde o 1º Congresso Pan-africano, de 1900. Também pode-se vê-la muito presente em Garvey e W. E Du Bois. Mas, na década de 1950, esse pressuposto se tornou cada vez mais cosmopolita, englobando não apenas os africanos e seus descendentes, mas também os demais povos explorados e oprimidos do mundo. Em particular, os povos do Terceiro Mundo, que estavam em luta contra o colonialismo, na Indonésia, Vietnã, Egito, Palestina etc. É fato que o termo pode ser entendido de um ponto de vista meramente abstrato. Mas não há dúvida de que ele ultrapassou tal limite em momentos históricos importantes, como, por exemplo, na luta conjunta da maioria dos países africanos e da OUA, contra a violenta ocupação israelense na Palestina, contra o ultracolonialismo português e o *apartheid* na África do Sul.

A questão da personalidade africana é mais complexa. Blyden foi o pioneiro neste ponto, seguido pelos teóricos da negritude francófona. Ali ele era tido como uma certa essência própria, que seria a contribuição cultural do negro à civilização universal (MUNANGA, 1988). Evidentemente, não se trata de uma essência estacionada na tradição, mas dinâmica, voltada para o futuro. Algo que o historiador J. Ki-Zerbo (1962) sintetizou na tríade: coletivismo, gerontocracia, solidariedade.

Entre 1945 e 1970, aproximadamente, difundiu-se a ideia de que as nações africanas recém-independentes deveriam se formar como uma nova ideologia política, que as afastasse das tendências ocidentais, como

o liberalismo e o marxismo²¹. A ideia era que essa nova ideologia deveria se enraizar nas culturas locais africanas, formando um “socialismo africano” ou uma “autenticidade africana”. E, para tanto, seria preciso retomar aspectos da personalidade africana para reconstruir seus valores próprios. O ponto extremo, mais essencialista, dessa perspectiva talvez tenha sido o de L. S. Senghor (1956). Mas partilharam deste ideal muitos outros pensadores e líderes políticos da época, como Kenneth Kaunda (Zaire), Julius Nyerere (Tanzânia), Modibo Keita (Mali), Tom Mboya (Quênia), Nnamdi Azikiwe (Nigéria), Kwame Nkrumah (Gana), Sékou Touré (Guiné).

É verdade que, inicialmente, essa não era uma questão importante para o pan-africanismo político, pelo menos no que veio de Padmore e James. Mas a questão será retomada por Nkrumah, em *Personalidade africana*, 1963, o principal discípulo desse grupo. Inclusive era o núcleo da política externa de Gana, entre 1958 e 1966, em que Padmore teve papel central.

Tais considerações, que certamente mereceriam maior análise, tendem a mostrar que as divisões entre os pan-africanistas não se colocavam essencialmente no plano teórico, mas no político. Teoricamente, o pan-africanismo, como ideal político, foi coerentemente trabalho ao longo das gerações em alguns princípios básicos: libertação, integração, solidariedade, personalidade africana.

Seguir este ideal é seguir um caminho para a África. Ele é a consequência mais coerente da “razão africana”, ou seja, da tradição intelectual que pensa a África e busca reconquistar as soberanias africanas (BARBOSA, 2020). Assim como ocorre na América Latina, o

²¹ Sobre esse particular ver, entre outros, Esedebé (1994), Adi (2018) e Barbosa (2020).

fato de eles não conseguirem trilhar seus próprios caminhos, superando a estrutura neocolonial do capitalismo mundial contemporâneo, não se deve a insuficiências teóricas, mas as derrotas no plano político. Esse é o desafio colocado para que a América Latina e a África consigam se colocar de forma mais afirmativa no mundo policêntrico que está se formando no século XXI.

Na área de relações internacionais na África, o pan-africanismo tem sido cada vez mais trabalhado como abordagem teórico-metodológica e política para pensar os dilemas dos países do continente e da África como um todo. Três questões centrais parecem determinantes nessa retomada. Em primeiro lugar, o “Renascimento Africano”, como foi chamado o crescimento econômico recente de certos países africanos, que aproveitaram o *boom* das *commodities* para aumentar suas exportações agrícolas e minerais. Em segundo lugar, a consolidação da União Africana (UA), como organismo continental de promoção da integração e da unidade africana. Por fim, a renovação e a ampliação dos estudos acadêmicos sobre relações internacionais (dentro e fora da África) desde a década de 1970, que vêm contribuindo para torná-la uma área menos eurocêntrica do que outrora.

Por outro lado, há um debate em curso sobre as possibilidades de renovação desta tradição pan-africana. Algo que vai muito além da UA²². Muitos intelectuais têm trabalhado, por exemplo, para ampliar o escopo dos estudos sobre a temática dando-lhe uma visão mais popular e global, como proposto por H. Adi (2018). Todavia, tais enfoques passam incontornavelmente pelo problema de definir então, de modo satisfatório, quais seriam então as especificidades que caracterizariam

²² Sobre o assunto ver, entre outros, Toyin Falola & Kwame Essien (2013), Wole Soyinka & Samir Amin et alli (2015), Michael Amoah (2019), Ernest W. dia Wamba (2015), Issa Shivji (2011; 2021).

o pan-africanismo. Mais consensual atualmente é a necessidade desta tradição renovar-se do ponto de vista da crítica de gênero. Assim como outras heranças intelectuais, culturais e políticas progressistas, o pan-africanismo foi majoritariamente controlado por homens, sobretudo em sua expressão ideológica e institucional. Sendo assim, uma visão de futuro dele depende não só de um novo olhar sobre o seu passado, reestabelecendo o papel que as mulheres ali tiveram²³, mas também de um compromisso inequívoco atual com tal crítica de gênero. Isso, tanto do ponto de vista reflexivo, quanto na sua prática social e organizativa. Será que a questão de gênero se colocará como um elemento dentro do ideário pan-africanista? Não é algo que se possa responder de antemão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente ensaio se coloca em diálogo com os intelectuais que vêm promovendo uma “escola pan-africanista” (MURITHI, 2016) dentro das relações internacionais. Não apenas porque se acredita que o conhecimento dessa “escola” seja importante para consolidar um diálogo intercultural no campo, mas também porque se defende que tal ideário possui uma contribuição importante ao saber humanístico, em geral, e à área de relações internacionais, em particular.

No Brasil, ainda se confunde a abordagem pan-africanista com outras mais em voga e conhecidas no dito Ocidente, como o “Pós-colonialismo” ou o “Afrocentrismo”. Esse artigo buscou contribuir para a difusão de um conhecimento introdutório sobre o assunto, que poderá ser debatido e complementado com pesquisas futuras e com a

²³Por exemplo: Sharpley-Whiting (2002), Nangwaya (2016), UNESCO (2015), African Gender Institute (2014), FEMNET (2013).

participação de novos estudiosos. Concomitantemente, defendeu a existência de certo núcleo duro pan-africanista, que sumarizamos enquanto um ideário político nos quatro pontos citados: a) liberação; b) integração; c) solidariedade; d) personalidade.

A distinção entre ideário e ideologia, em nossa opinião, pode ajudar os intérpretes (e militantes) a superarem certas confusões terminológicas, analíticas e ideológicas sobre o tema em pauta. Enquanto ideário, o pan-africanismo se consolidou em fins do século XIX, e em nossa opinião segue sendo a essência desta tradição nos dias atuais. Ele é uma expressão simbólica de resistência ao desafio capitalista europeu, iniciado com o tráfico escravista atlântico, consolidado na Era colonial e continuado com o neocolonialismo da Era pós-colonial. Ou seja, é uma visão de mundo que nasce em reposta a inserção subalterna da África e dos africanos e afrodescendentes no mundo capitalista, eurocentrado.

A partir de tal ideário, diversos grupos políticos e intelectuais/ativistas tem buscado construir ideologias pan-africanistas específicas. Mas toda ideologia é provisória. Ela não é um ideário em si, é uma síntese possível e original deste. O ideal continuará enquanto as condições objetivas que lhe fizeram nascer não desaparecerem. A ideologia busca concretizar este ideário em uma utopia concreta, necessariamente conjuntural.

Em suma, tendo-se tal distinção em consideração, pode-se entender melhor a unidade e a diversidade do pan-africanismo. Algo que julgamos útil para todas as abordagens e áreas em que faz sentido falar desde uma “perspectiva pan-africana”. No caso das relações internacionais, de uma “Escola Pan-africanista” (Murithi, 2016). Cabe agora pensar como tal perspectiva dialoga intrinsecamente com temas

fulcrais de uma visão contemporânea de relações internacionais, como nação, desenvolvimento, regionalismo, integração, sistema internacional, ativismo transnacional, internacionalismo, raça e racismo, gênero, segurança, direitos humanos, atores não estatais etc.

BIBLIOGRAFIA

- ADEWUNI, Salawu. Reviving the past: west african nationalism rediscovered. *International Journal of Sustainable Development*, 2, pp. 6-7, 2008.
- ADI, Hakim & SHERWOOD, Marika. Pan-african history: political figures from Africa and the diaspora since 1787. London and New York: Routledge, 2003.
- ADI, Hakim. Pan-Africanism: a history. London, New York, New Delhi, Oxford, Sidney: Bloomsbury Academic. 2018.
- AFRICAN GENDER INSTITUTE. Panafricanism and feminism. *Feminist Africa*. Issue 19, 2014.
- AKPAN, Monday. Libéria e Etiópia, 1880-1914: a sobrevivência de dois estados africanos. In: BOAHEN, Albert A. (Ed.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. Coleção História Geral da África. 2ª. Ed. Ver. Brasília: UNESCO, 2010.
- AMOA, Michael. The new pan-africanism: globalism and the nation state in Africa. London: I.B. Tauris, 2019.
- ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPIAH, Kwame. Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. Coleção Sankofa, vol. 4. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- ASANTE, Samuel K. B. & CHANAIWA, David. O pan-africanismo e a integração regional. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). *A África desde 1935*. 2ª.ed. rev. Brasília: UNESCO. 2010.

- AYISSI, Anatole. The politics of frozen state borders in postcolonial Africa. In: KIZERBO, Lazare; ARROUS, Michel B. (Eds.). *Etudes africaines de géographie par le bas. African Studies in Geography from Below*. Dakar: Codesria, 2009.
- BANDEIRA, Luiz A. *A segunda guerra fria: geopolítica e dimensão estratégica dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BARBOSA, Muryatan S. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.
- _____. Pan-africanismo e relações internacionais: uma herança (quase) esquecida. *Carta Internacional*, 2016, 11(1), 144–162.
- BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da história regional*. Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA (UCAM). 2000
- DECRAENE, Philippe. *O Pan-africanismo*. Coleção Saber Atual. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *O pensamento sul-saariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático (um esquema)*. Rio de Janeiro: CLACSO-EDUCAM. 2008
- DIOP, Cheikh A. *Alerte sous les tropiques*. *Présence Africaine*, no.5, de. 1955-jan. 1956.
- DIOUF, Mamadou; MBOJI, Mohamad. The shadow of Cheikh Anta Diop. In: MUDIMBE, V. (ed.). *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness (1947-1987)*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- ESEDEBE, Peter O. *Pan-Africanism: the idea and the movement: 1776-1991*. 2a. ed. Washington, DC: Howard University Press. 1994
- _____. *Origins and meaning of Pan-Africanism*. *Présence Africaine*, 73: 109-127, 1970.
- FALOLA, TOYIN & ESSIEN, KWAME (EDS.). *PAN-AFRICANISM, AND THE POLITICS OF AFRICAN CITIZENSHIP AND IDENTITY*. NEW YORK: ROUTLEDGE, 2013.
- FEMNET. *PAN-AFRICANISM AND THE WOMAN'S MOVEMENT*. *AFRICAN WOMAN'S JORNAL*. ISSUE 06, 2013.

- GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes/São Paulo: Editora 34, 2001.
- GRATALOUP, Christian. L'invention des continents, comment l'Europe a découpé le monde. Paris: Larousse, 2009.
- GRILLI, Matteo. Nkrumaism and african nationalism: Ghana's pan-african foreign policy in the age of decolonization. New York: Palgrave Macmillan, 2018.
- GUIMARAES, Antonio S. A modernidade negra. Teoria e pesquisa. São Carlos, SP, n^{os}. 42 e 43, p. 41-62, jan. e jun. 2003
- IJERE, Martin. W. E. Du Bois and Marcus Garvey as pan-africanists: a study in contrast. *Présence Africaine*, n^o. 89, p. 188-206. 1974
- JAMES, Cyril R. Reflections on Pan-Africanism. 1973. Disponível em: [:https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1973/panafricanism.htm](https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1973/panafricanism.htm). Visitado em 04/04/2014.
- KI-ZERBO, Joseph. The negro-african personality. *Présence Africaine*, no. 41, vol. 13, second quarterly, 1962.
- KODJO, Edem. & CHANAIWA, David. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali A. & WONDJI, Christopher (Ed.). A África desde 1935. 2^a.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- LARANJEIRA, José L. P. As literaturas africanas de língua portuguesa: identidade e autonomia. *SCRIPTA*. Belo Horizonte, v. 3, n. 6, pp. 237-244, 2000.
- LEGUM, Colin. Pan-africanism: a short political guide. New York: Frederick Praeger, 1965.
- MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2013.
- M'BAYE, Babacar. The trickster comes west: Pan-African influence in early black diasporan narratives. Jackson: University Press of Mississippi, 2009.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição, *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 23, n. 1, pp.171-209, 2001.
- MAKONNEN, Ras. Pan-africanism from within. London: Oxford University Press, 1973.
- MOORE, Carlos. Abdias Nascimento e o surgimento de um Pan-Africanismo contemporâneo global. In: Nascimento, Elisa (org.). A matriz africana no mundo. São Paulo: Selo Negro, p. 233-47. (Coleção Sankofa, no.1), 2008.

MORAES, Paulo F. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, 29-30: 317-343. Salvador, BH, 2003.

MORENO, Helena W. Voz d'Angola clamando no deserto: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901). Orientação: Leila M. G Leite Hernandez. Dissertação de Mestrado. Departamento de História, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2014.

MUDIMBE, Valentim. *The idea of África*. Bloomington: Indiana University, 1994.

MUGO, MICERE G. Distinguished Mwalimu Nyerere, 2012. In: SOYNKA, W; AMIN, Samir et alli (Eds.). *Reimagining Pan-Africanism: distinguished Mwalimu Nyerere series 2009-2013 lectures*. Oxford: African Books Collective, 2015.

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

MURITHI, Timothy. Bridging the gap: the pan-African school and International Relations theory. In: BISCHOFF, Paul-Henri; ANING, Kwesi & ACHARYA, Amitav (Eds.). *Africa in Global International Relations: emerging approaches to theory and practice*. Routledge Studies in African Politics and International Relations. London/New York: Routledge, 2016.

_____. Institutionalising pan-africanism transforming African Union values and principles into policy and practice. ISS Paper, 143, June 2007.

NANGWAYA, Ajamu. Pan-africanism, feminism and finding missing pan-africanist woman (2016). Disponível em: <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/pan-africanism-feminism-and-finding-missing-pan-africanist-women>. Acesso em 02/02/2019.

NASCIMENTO, ELISA L. O OLHAR AFROCENTRADO: INTRODUÇÃO A UMA ABORDAGEM POLÊMICA. IN: NASCIMENTO, E. L. (ORG.). *AFROCENTRICIDADE: UMA ABORDAGEM INOVADORA*. COLEÇÃO SANKOFA, VOL. 4. SÃO PAULO: SELO NEGRO, 2008.

NKRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo: último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

OLA, Opeyemi. Pan-Africanism: an ideology of development. *Présence Africaine*, 112: 48-65, 1979.

PRA, Kwesi K. A pan-africanist reflection: point and counterpoint (2008). Disponível em <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/pan-africanist-reflection-point-and-counterpoint>. Acesso em 07/09/2019.

- _____. On records and keeping our eyes on the ball (2011). Disponível em: <https://consciencism.wordpress.com/history/documents/kwesi-k-prah-responds/>. Acesso em 10/11/2019.
- SENGHOR, Leopold S. The spirit of civilization or the laws of African negro culture. *Présence Africaine*, no. 8-9-10, june-november, 1956.
- SHARPLEY-WHITING, Tracy D. *Negritude women*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- SHIVJI, Issa. The struggle to convert nationalism to pan-africanism: taking stock of 50 years of african Independence (2011). Disponível em: <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/struggle-convert-nationalism-pan-africanism>. Acesso em 20/10/2019.
- _____. Pan-Africanism and the Unfinished Tasks of Liberation and Social Emancipation: Taking Stock of 50 Years of African Independence (2021) Disponível em: <https://www.theelephant.info/long-reads/2021/06/26/pan-africanism-and-the-unfinished-tasks-of-liberation-and-social-emancipation-taking-stock-of-50-years-of-african-independence/>. Consultado em 12/09/2022.
- SOYINKA, Wole. As artes na África durante a dominação colonial. In: BOAHEN, Adu (Ed.). *A África sob dominação colonial: 1880-1935*. 2ª. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.
- UNESCO (Africa Department). *African woman, pan-africanism and African renaissance*. Unesco: Paris, 2015.
- UZOIGWE, Godfrey N. Pan-Africanism in world politics: the geopolitics of the pan-african movement, 1900-2000. In: FALOLA, Toyin; ESSIEN, Kwame (Eds.). *Pan-Africanism, and the politics of african citizenship and identity*. New York/London: Routledge, 2014.
- WAMBA, Ernest W. dia. *African people's unification of Africa* (2015). Disponível em <https://www.kimpavitapress.no/african-peoples-unification-of-africa-by-ernest-wamba-dia-wamba/>. Acesso em 03/09/2019.
- WILSON, Henry S. Introduction. In: WILSON, Henry S. (Ed.). *Origins of west african nationalism*. London: Macmillan, 1969.
- WORCESTER, Kent. C. L. R. James: a political biography. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- YOUNG, Kurt B. Towards an 8th Pan-African Congress: the evolution of the race-class debate. *Journal of Political Ideologies*, 16 (2), pp. 145-167, 2011.

9

REDES E ALIANÇAS TRANSVERSAIS DE OPOSIÇÃO AO IMPÉRIO PORTUGUÊS: OS PRIMÓRDIOS DO MOVIMENTO DE SOLIDARIEDADE AFRO-ASIÁTICO, AS CRÓNICAS DO *NOTÍCIAS* DE LOURENÇO MARQUES NO *PRACASHA* DE GOA

*Adelaide Vieira Machado*¹

Na transição do século 19 para o 20, a ideia intelectual de democracia prendia-se em contexto internacional com o nascimento de várias correntes culturais e políticas que importa enquadrar no mundo global em que surgiram, isto é, no cruzamento de histórias entre povos, raças, classes, castas e géneros, que complexificam o simplismo das dicotomias entre oprimidos e opressores entre colonizados e colonizadores (COOPER, 2008: 21-73). Seria um erro de interpretação pensar que as teorizações criadas em torno do conceito de democracia se podem limitar ao ocidente e que o conceito não incorporou naquilo que é hoje, toda a história de revoluções, lutas de libertação e independências, no mundo dos impérios coloniais, e no mundo pós-colonial:

“The global disposition of democracy, as an affect or attitude of infinite inclusivity or as predicating the interconnection of self and the world, was intensified by an ethical turn in the transnational scene of early twentieth-century political thought, itself born of colonial encounter.” (GANDHI, 2014:1)

Na verdade, o próprio conceito de império, que no início do século 20 veio a ganhar a nomenclatura de *Novo Imperialismo* (HARVEY, 2004)

¹ Investigadora integrada do CHAM-Centro de Humanidades/NOVA FCSH. adelaidemachado@sapo.pt

ligado a regimes mais ou menos conservadores, autoritários com certeza e, às conhecidas evoluções fascistas e nazis; nasceu após a conferência de Berlim de 1884-5, devido ao interesse pela delimitação dos impérios coloniais pelas potências europeias, com ou sem passados coloniais, veja-se o caso da Alemanha. Estas ações foram provocando reações globais em cadeia, fazendo nascer um liberalismo democrático ou social-democracia que, no início do século 20, se centrou na questão social e em alianças intelectuais com os movimentos socialistas e comunistas. É em nome da compreensão deste contexto global, que não podemos esquecer o intercâmbio de mundivisões existentes num mundo colonial nos mais diversos graus e, por essa via, entender o contributo para a teorização da democracia que nasceu do processo das lutas por autonomia e libertação no seio dos vários impérios. A circulação das elites intelectuais das colónias vai criar uma dinâmica atualizada de transversalidades culturais e políticas que, como consequência das atitudes dos regimes autoritários, levará a proximidades de movimentos comuns compostos por antifascistas e anticolonialistas das várias latitudes, de que destacamos aqui como resultado o movimento de solidariedade Afro-asiática (PETERSSON, 2014). Esta dimensão da democracia intelectualizada e reflexiva sobre si mesma, enquanto espaço redentor capaz de libertar subalternos e reformar colonizadores, vai pautar o debate da época ao abrir para temas e soluções variados que a questão colonial e as minorias punham na agenda política do dia (GANDHI, 2014).

Naturalmente que o sujeito/cidadão imperial, tal como foi sendo definido e legislado nos vários espaços da colonização europeia, não tinha uma igualdade política em termos dos chamados direitos de cidadania. Este foi um dos pontos chave das insurgências, isto é, o

conhecimento perfeito das elites nativas intelectualizadas dos direitos e deveres da cidadania, individual e coletiva, deram-lhes a exata medida para que a comparação com a cidadania metropolitana acontecesse. Por outro lado, o cidadão metropolitano que levava boa parte do século 19 a lutar, sem sucesso, pelo direito ao sufrágio universal encontrava agora nos conceitos de minoria e subalternidades de género, raça e classe, outras fontes de inspiração e luta.

No mundo colonizado, a comparação entre os cidadãos e os súbditos imperiais levou à incorporação na luta dos segundos, do direito à cidadania plena, enquanto promessa de igualdade (JAYAL, 2013), fator de pertença e identidade, que moldaram os vários nacionalismos em oposição. Isto é, enquanto categoria política qual o grau de equilíbrio ou de justaposição permitidos, numa sociedade colonial, entre a cidadania e uma identidade nacional, mais, entre uma ideia de cidadania e uma identidade cultural? A novidade que o século 20 trazia, em resposta a um modelo autoritário, centralizador e expansionista de império colonial, era precisamente uma vontade enquanto possibilidade, da construção de unidades/igualdades políticas, no seio das diversidades culturais e das diferenças sociais. Este embate acabou por moldar a evolução da ideia de democracia, com um entendimento crescente de que só a sua prática podia promover a verdadeira cidadania, e o cidadão responsável.

A ideia de que a democracia política enquanto o direito de todos participarem na esfera pública, de elegerem os seus representantes, ou serem eleitos como tais, era um processo com várias etapas de educação para a cidadania, começava a ser questionada pelos vários quadrantes progressivos e progressistas, que temos vindo a definir, e que entendiam que só o alargamento universal da igualdade política poderia

garantir e revelar a vocação natural da democracia enquanto *praxis* cultural e política.

Tal como a ideia de democracia, a ideia de cidadania não é estanque, mas dinâmica, querendo dizer que os seus agentes e decisores foram-se alterando, bem como, o discurso que os definiu perante a narrativa que os contava. Depois da história dos reis e da história das civilizações, a história dos povos começava a ser escrita com toda a alteração de protagonismo que o homem-massificado, produto do coletivo, vinha trazer. A figura do intelectual dava a consistência necessária a estes cruzamentos culturais e políticos de histórias que se conectavam.

A globalização dos currículos académicos e da figura do estudante universitário foram criando redes alargadas de convívio intelectual, que se prolongavam para além da faculdade ou profissão porque promoviam encontro de ideias e a constituição de movimentos de cariz reformista em defesa de causas consideradas justas, lembrando aqui, como fundador, o exemplo do caso Dreyfus (MACHADO, 1999: 13-22).

Não será demais recordar que estes grupos intelectuais que se formaram na transição do século 19 para o 20 eram na sua constituição transversais à sociedade, isto é, acompanhavam o perfil alargado das principais forças políticas, liberais, socialistas e conservadores; e enquanto alguns mantinham a sua independência política (BENDA, 1927), outros funcionavam como ideólogos de serviço dos vários regimes² como consultores especializados, ou como militantes empenhados. Enquanto grupos, a imprensa periódica foi o seu meio de

² Recordamos a propósito a polémica nos EUA sobre o papel dos intelectuais enquanto especialistas contratados para influenciarem a opinião como previa Walter Lippman ou como militantes em defesa de causas perante a opinião pública como John Dewey defendia.

intervenção na realidade (GARMES, 2004), exprimindo através de um manifesto e dos seus desdobramentos do primeiro ao último número e, cujos agentes, enquanto elites intelectuais, não conheciam as fronteiras imperiais e permitiam relações transversais de apoios, oposições e resistências.

Quer a liberdade de escolha, quer a reciprocidade dessa troca estavam intrinsecamente comprometidas desde o início, no que dizia respeito aos impérios coloniais, motivando nessa medida oposições e resistências em redes intelectuais, que são as aqui nos importa evidenciar como o princípio do fim desses impérios.

A ideia de império colonial português, enquanto tal, nasceu como os restantes do interesse expansionista de todas as potências europeias que levou à criação de regras de ocupação do espaço geográfico colonizado (ALEXANDRE, 1993). A ocupação histórica que, juntamente com o fator tempo favoreciam os portugueses, foi na mencionada Conferência de Berlim substituída, definitivamente, pela obrigação em civilizar e promover o desenvolvimento económico dos espaços sob tutela colonialista. Pela pressão inglesa e alemã, a monarquia constitucional portuguesa perdeu grande parte do território africano, toda a faixa que unia Angola e Moçambique, colónias situadas a primeira na costa Atlântica a segunda no Índico.

Este acontecimento teve várias consequências políticas em Portugal, a primeira foi a nomeação de António Enes para o Ministério da Marinha e Ultramar, e com ele, as medidas legislativas que promoveu para assegurar a soberania portuguesa nas colónias numa perspectiva que se pretendia imperial (SILVA, 2000). As cartas orgânicas e as leis do indigenato daquela época marcaram uma viragem na colonização portuguesa que não agradou a todos, como veremos, mas que levou à

condecoração póstuma do ministro com a Ordem do Império Colonial criada, já durante a ditadura (1926-1974), em 1932.

Outra consequência a destacar foi a oposição criada pelos republicanos em nome da democracia liberal, com base na incompetência da monarquia em salvaguardar a soberania nacional nas colônias. O movimento republicano que se concretizou numa frente ampla, que juntou vários quadrantes políticos incluindo socialistas e anarquistas - o Partido Republicano Português - foi ganhando força e votos em nome da luta patriótica pela manutenção de território nacional contra a ofensiva inglesa e europeia pela disputa de influência e ocupação colonial. Em consequência, a revolução de 5 de outubro de 1910 que levou à mudança de regime em Portugal, foi bem-sucedida e a república foi implantada.

O regime republicano estabeleceu algumas mudanças estruturantes nas relações entre a metrópole e as colônias. Assumiu, pelo menos em teoria, perante as potências europeias, a missão civilizadora adotando uma política de assimilação nativa, ao mesmo tempo, que apostava na descentralização administrativa (SILVA, 2016: 323-364). Algumas correntes republicanas, que tinham eco e apoio nas elites coloniais nativas e europeias, eram defensoras de processos tendentes à autonomia completa das colônias, enquadrados ou não, numa ideia de império de províncias federado que faziam parte da idiossincrasia republicana, tal como a laicização da sociedade e a liberdade de consciência e culto. A legislação colonial que se seguiu, em sentido contrário do desejado, reforçou alianças transversais enquanto exemplo de uma cultura de oposição e resistência que aquelas medidas ditatoriais provocaram um pouco por todo o império.

O *Pracasha* de Goa iniciou a publicação em 1928 até 1937, e foi criado para combater a ditadura recém-instalada e tentar garantir a liberdade de consciência e culto que a República liberal democrática e a Constituição de 1911 asseguravam (MACHADO, 2021: 101-127). Esse caminho, do período entre guerras, em contexto mundial e local, em conexão com a luta pela independência da Índia do domínio inglês, acabou por criar uma cultura de oposição e resistência com ligações no resto do império. O jornal Notícias de Lourenço Marques iniciara a sua publicação pouco antes do golpe de 28 de maio de 1926, e era dirigido por republicanos e maçons de que destacamos Manuel Simões Vaz, que pedira passagem à reserva militar para se dedicar ao jornalismo. O percurso deste jornal, cujo título se mantém ainda hoje, não foi linear. Entre o noticioso e a opinião, viveu os tempos de ditadura e censura prévia dando notícia do aparato oficial imperial, ao mesmo tempo que ia fazendo sair crónicas e reflexões que acabariam por levar à prisão alguns dos seus jornalistas e correspondentes (IGLÉSIAS, 2008: 169-190).

Dentro das circunstâncias repressivas e persecutórias, o *Notícias* não poupou a ditadura denunciando a cada passo as suas intenções. A propósito do Manifesto divulgado referente ao partido único da ditadura “União Nacional”, a defesa da democracia surgiu inequivocamente contra o modo como a corrente fascizante e autoritária de Salazar pretendia governar o império.

“O ministro [Salazar] só compreende o governo da nação não por ela ou através da soberania popular, mas ainda mediante o poder e direito divino, com obediência inteira ao Pontífice, representante do Deus católico na Terra. A sua Constituição da nação não poderá ser, pois, democrática; e a função representativa é praticamente extinta porque o parlamento, eleito de resto de forma indireta, terá meros poderes de consulta, e não poderá

nunca afetar politicamente o Executivo, que viverá livremente em colaboração com o chefe de Estado, única pessoa de quem deve depender.” (O Manifesto, *Notícias* de 7 de agosto de 1930)

A partir de 1928, a ditadura portuguesa começara a ser identificada com a figura de Salazar como ministro das finanças, e interinamente como ministro das colónias (1930), para em seguida assumir a presidência do Concelho de ministros (1933). Toda a legislação repressiva e censória foi acompanhada por uma tomada de consciência transversal ao império traduzida na concretização redes de oposição que foram alastrando, exercendo a sua crítica a vários níveis, que iam da oposição cívica e moderada apoiada pela produção escrita em jornais tolerados, embora vigiados pela censura prévia; à escrita e ações na clandestinidade. O jornal *Notícias* demonstrou nos seus primeiros anos a consciência do que se passava em termos da mudança do regime e das consequências que daí advinham para a liberdade de cada um. Num artigo intitulado *O Povo* afirmava-se a defesa da democracia e da soberania popular nascidas das revoluções do séc. XVIII a americana e a francesa, contra os ataques dos defensores da ditadura que acusavam a democracia de desgaste.

“Tal argumento tem de ser encarado ao menos à face da história e à da atualidade [...] diz-nos a história que os princípios políticos quase exclusivamente dominantes na humanidade têm sido os do despotismo, os da autocracia ou absolutismo. Desses é que com toda a propriedade se deveria dizer que estão gastos e tão gastos que têm sucessivamente vindo a ceder terreno ao governo do povo pelo povo, à democracia quando não pura ao menos representativa, alentada vivamente pela proclamação dos direitos do homem, e assente sobre os três grandes princípios da igualdade, liberdade e fraternidade.” (António Nápoles. *O Povo*. *Notícias*, 9 de agosto de 1930, p. 1)

A comunidade goesa em Moçambique era numerosa e socialmente diversificada, assim a participação na vida da colónia era antiga e ativa, bem como, a ligação a Goa, que se mantinha, quer pela facilidade de transito que o Índico permitia, quer pela manutenção das várias comunidades em associações próprias no território Moçambicano. Alguns dos goeses que migravam através do Índico eram quadros superiores da administração pública, enquanto outros eram comerciantes, e muitos eram trabalhadores e operários. A legislação da ditadura concretizada no Ato Colonial (1930) e todos os desdobramentos e conseqüências do espírito da lei, levaram à discriminação e segregação racial dos não europeus nos lugares público e exército, e às leis restritivas e persecutórias da Imprensa (MACHADO, 2020: 119-153).

Logo em outubro 1926 e contra a lei de Imprensa de João Belo vários jornais moçambicanos, incluindo o *Notícias* assinaram um protesto contra o que consideraram uma forma de acabar com a oposição através dos jornais, manifestando-se assim contra a censura prévia e as medidas repressivas contra jornais e jornalistas. Este fato foi publicitado em número único de jornal com o título *Imprensa de L.M.* A Divisa foi construída com um jogo de letras e palavras com os nomes dos oito jornais participantes e o termo **belo** que no caso refere ao ministro responsável pela lei.

“Nossa Divisa: O EMANCIPADOR, que não é um JORNAL DO COMÉRCIO num gesto de ACÇÃO NACIONAL e querendo demarcar a LUZ do SOL num caminho DIREITO de sensacionais NOTÍCIAS, ergue o seu BRADO AFRICANO e toma a liberdade de espetar afiadas e rijas AGULHAS E ALFINETES no almofadão mais belo dos batoques da atualidade.” (A Imprensa de L.M., número único de 10 de outubro de 1926, p.3)

Em Goa um movimento semelhante liderado, entre outros, por Menezes Bragança que desde o início se revelara contra o golpe de 28 de maio de 1926, combatendo ferozmente o Ato Colonial e tudo o que significava. Como símbolo de oposição e resistência à ditadura e pela sua defesa intransigente da democracia, o redator do *Pracasha* foi homenageado várias vezes em Lourenço Marques pela comunidade goesa e pelos jornalistas em geral. Uma mensagem publicada no jornal goês reunia as assinaturas de associações culturais, de defesa dos trabalhadores, de muçulmanos, de hindus ou católicos, todos partilhando da mesma admiração por alguém que defendia o fim do império, e do colonialismo.

“Embora tão longe, temos sempre acompanhado com grande interesse todas as manifestações do vosso talento, da vossa cultura e do vosso nobilíssimo caráter, enfim, tudo aquilo que a vossa pena fulgurante nos tem trazido – numa obra cultural admirável e profunda – da crítica superior e vibrante, a um tempo demolidora e construtiva, obra jornalística das mais nobres e fecundas, que afirma não só todas as vossas esplendidas faculdades espirituais, como também as excelsas qualidades morais – o amor, a verdade e a justiça.” (Um gesto digno. *Pracasha* de 24 de março de 1937)

Uma outra homenagem prestada ao redator principal do *Pracasha* foi prestada pelos jornais e jornalistas de Lourenço Marques, incluindo representantes de *O Brado Africano* e do *Notícias*, em cuja transcrição da narrativa do evento podia ler-se:

“Na sede da União Indiana, na Avenida 5 de Outubro, realizou-se ontem, pelas 20 horas, com uma grande assistência, em que predominava a juventude indiana, uma sessão de homenagem ao brilhante jornalista doutrinário Luís Meneses de Bragança, redator do jornal *Pracasha* [...] O sr. Pedro Filipe de Melo, organizador daquela homenagem convidou para presidir à sessão o sr. Thiers da Fonseca que foi secretariado pelos

representantes do Notícias e Brado Africano [...] fazendo o sr. Roberto Santimano uma interessante oração sobre a doutrina seguida pelo jornalista Menezes Bragança, de que muito tem aproveitado a nova geração indiana.” (Menezes Bragança: Notícias, Pracasha de 12 de fevereiro de 1936)³

Em artigo extraído do Notícias de Lourenço Marques, o *Pracasha* informou Goa do XVI aniversário da Associação de Mútuo Auxílio dos Operários Indianos, comemorado naquela cidade moçambicana. Numa altura em que as associações culturais e para-sindicais eram desencorajadas pelas leis da ditadura, esta comemoração era um ato de coragem bem como a participação noticiada de outras associações como o Instituto Goano, A Casa dos Trabalhadores Hindus, e com a presença ativa de jornalistas entre os oradores. De destacar, ainda, a atuação de uma cantora de Jazz, género musical pouco conotado, nos meios mais conservadores.

Para além de notícias e homenagens comentadas que demonstravam as circulações no Índico, também alguns artigos de fundo foram sendo publicados pelo *Pracasha* extraídos do Notícias. Destacamos aqui, como exemplo, um ensaio do colaborador goês daquele jornal, Manuel Colaço, sobre o problema da educação na Índia inglesa como uma educação colonial, e quais as consequências a retirar no que respeitava o nacionalismo indiano, com que o autor se identifica.

“A instrução é uma atividade do espírito e a formar de a ministrar precisa de corresponder de alguma maneira às necessidades inaptas do espírito. O processo pedagógico assenta na alma do povo, porque ela tem de falar [...] O sistema indiano é só indiano por eufemismo. É um sistema transplantado quase integralmente da Inglaterra para um clima tropical [...] Concebido em um tempo em que o imperialismo britânico tinha razão de ser, porque a

³ A referência geração nova é uma clara alusão ao nacionalismo goês e indiano.

Índia vivia num grande atraso intelectual, revelou, contudo, certa estreiteza de vistas em não reconhecer a incontestável grandeza da multiseular cultura indiana. A Índia teve os seus centros de cultura, a sua técnica especial de ensino, as suas universidades, onde os indianos aprenderam alguns dos mais profundos mistérios da Natureza, quando a Europa estava ainda imersa na barbárie. Não se podia fazer tábua rasa duma tradição tão gloriosa, mas infelizmente foi o que se fez.” (Manuel Colaço, O problema da instrução na Índia, extraído do Notícias, *Pracasha* de 7 de abril de 1937, p. 2)

Esta perspetiva acerca da instrução como produção e produto de uma cultura e de uma história, ou de culturas e histórias que se cruzavam, obedecia a alguns pressupostos que teriam de garantir uma reciprocidade justa, ora o que acontecia nas relações coloniais era, sobretudo, uma imposição. Tal como afirmamos em cima, este é um período de reflexão sobre a ideia de democracia e a prática democrática, de cuja equação não se podia retirar a questão colonial, cuja ordem do dia era a luta de emancipação dos povos de forma transversal e transnacional.

“A instrução ocidental só serviu para despertar a consciência política e cívica do índio culto, levando-o a exigir a concessão de direitos e regalias políticas, vazados nos moldes ocidentais. E a cultura indiana fez, com o decorrer do tempo, os seus prosélitos [...] Qualquer sistema obedece sempre a um princípio ou a um ideal, mas a nossa forma universitária tem obedecido, em geral, nos últimos tempos às exigências do momento [...] O atual sistema, se tal se lhe pode chamar, não é hindu nem maometano, oriental ou ocidental, científico ou humanístico. É um tour de force, como forçosamente tem de ser um sistema puramente negativo que se baseia num acordo, numa transação.” (Manuel Colaço, O problema da instrução na Índia, extraído do Notícias, *Pracasha* de 7 de abril de 1937, p. 2)

O ponto fulcral do problema exposto, que ultrapassava largamente o espaço colonial da Índia inglesa e a própria questão da instrução,⁴ dividia-se em duas partes que se encontravam num objetivo comum. Por um lado, um processo de reforma que para resultar teria de ser liderado pelo povo colonizado implicando o fim da colonização, isto é, a mencionada fusão de culturas teria de ser uma ação global e de liderança, no caso, a indiana. O que conduz à segunda parte da questão de como lidar num período de transição com a diversidade que compunha a realidade, e de como tal, aceite como um facto, daria início ao tempo de os povos colonizados tomarem as decisões nas suas próprias mãos. O futuro seria a concretização destes processos de independências como caminho de redenção para colonizados e colonizadores.

“O sistema ideal seria, por exemplo, neste momento, para uma Universidade indiana, a síntese de culturas. Mas esta precisa de uma cultura básica, primária, capaz de assimilar as secundárias. A nossa cultura básica deriva do estrangeiro, e assimilar a cultura própria por intermédio do estrangeiro, seria assimilar o alimento próprio do estomago alheio. É como se em vez de fusão de culturas, tivermos uma confusão de culturas, sistemas e ideais de instrução [...] É talvez defeito típico dum sistema em transição num país em transição. E na instrução, como em quase tudo mais nesta hora incerta, o melhor remédio para os nossos males é olhar com confiança para o futuro.” (Manuel Colaço, O problema da instrução na Índia, extraído do Notícias, *Pracasha* de 7 de Abril de 1937, p.2)

A existência de redes de oposição e resistência formais ou informais no império colonial português, era uma realidade de que daremos como um exemplo uma notícia publicada no *Pracasha* (O Anglo-Lusitano, *Pracasha* de 26 de agosto de 1936, p. 3)

⁴ Basta analisar aqui a história deste artigo: escrito por um goês em língua portuguesa, sobre a Índia inglesa, publicado num jornal de Moçambique e extraído e republicado em Goa.

que divulga a homenagem prestada em Lourenço Marques por alguns dos principais jornais moçambicanos, *O Jornal, Moçambique, Voz Africana da Beira, O Brado Africano, O Oriente*, e que foi presidida pelo representante do *Notícias*, às Bodas de ouro do jornal goês bilingue *O Anglo-Lusitano* publicado em Bombaim. O discurso do jornalista do *Notícias* lembrava o fundador Leandro Mascarenhas já falecido e elogiava o percurso do jornal que “a tudo resistiu” sem desistir sofrendo, mas lutando sempre”. Passado pouco tempo, *O Anglo-Lusitano* foi proibido de circular em Goa por ordem do Governador, Craveiro Lopes, por conter notícias que seriam barradas pela censura na Índia portuguesa e ao abrigo do artigo 31 do Ato Colonial, acontecimento devidamente publicitado no *Pracasha*, (*O Anglo-Lusitano, Pracasha* de 4 de novembro de 1936, p. 4) e criticamente comentado em editorial de 16 do mesmo mês (Lucifer (Menezes Bragança), *Ecos de toda a parte: Uma revelação, Pracasha* de 16 de novembro de 1936).

As ligações solidárias afro-asiáticas enquadravam-se na luta anticolonial que no período entre guerras conheceu vários desenvolvimentos, bem documentados no *Pracasha*, quer na dinâmica imperial devido ao sobretudo ao Ato Colonial constitucionalizado a partir de 1933, e à consequente racialização das leis; quer na dinâmica internacional.

Menezes Bragança não se conteve, após ter lido um artigo saído no *União* (1933-1958) de Lourenço Marques, jornal apoiante da ditadura e colonialismo portugueses, órgão do partido único União Nacional, onde se podia ler a propósito de uma visita organizada de alunos coloniais africanos à metrópole, que a mentalidade dos jovens africanos era muito diferente da europeia. Dizia o colono do *União* referindo essa juventude:

“Exprime-se (às vezes mal) em português; mas falta-lhe, em muitas coisas, a qualidade que as duas línguas peninsulares chamam ‘castiça’ e que a nossa, tão pura e antiga classifica com o nobre adjetivo de vernácula [...] Não considerando já os africanos, os indianos e os mestiços em quem pesam irreduzíveis atavismos de raça, os jovens europeus sofrem aqui influências e contágios, que nos abstemos de chamar maus ou excelentes, mas que atuam, como é sabido, num sentido geral de desenraizamentos.” (Lucifer (Menezes Bragança), *Ecos de toda a parte: Contágios, Pracasha* de 23 de junho de 1937)

O redator do *Pracasha* começava por explicar apelando para a cultura enquanto comportamento ensinado que qualquer filho de portugueses nascido e criado na Escandinávia, terá uma mentalidade diferente de um nascido na Serra da Estrela. Partia depois para o calão e os pontapés na gramática de muitos jornais portugueses para chegar finalmente ao verdadeiro ponto de exclusão, a questão étnica e racial com consequências políticas e culturais imediatas.

“Mas!? Poderá a *União*, nesta altura das ciências etnológicas dizer que sobre o metropolitano pesa apenas o atavismo do *Homus nordicus*? Poderá reivindicar a plenitude dessa ascendência, apagando o *Homus mediterranicus*, com os irreduzíveis atavismos do fenício, do núbio, do *fellah*, do árabe, do judeu, do berbere e, mais recentemente do negro. [...] Querem isolar o metropolitano, apartá-lo do contágio do africano, do indiano e do mestiço? [...] Afinal falou verdade. É o que se está a ver. A *União* encarou a questão num plano. Em plano amplo, pô-la a lei orgânica [...]. O que há é – brancos e pretos. Portugueses brancos e portugueses de cor, em face da lei, e não simplesmente à luz da etnografia.” (Lucifer (Menezes Bragança), *Ecos de toda a parte: Contágios, Pracasha* de 23 de junho de 1937)

Quanto ao plano internacional, é de referir a Liga Anti-imperialista criada na Europa por oponentes às políticas coloniais imperialistas, que tinham reforçado entendimentos e alianças entre as potências

européias após a paz de Versalhes. Esta Liga veio permitir o debate e a concretização de contatos organizados de solidariedade Afro-asiática, cujo andamento foi bem documentado no jornal *goês*.

“A agência Anko continua a fornecer interessantes informações sobre a vida dos países coloniais da Ásia e África, que merecem tão pouco interesse às grandes agências de informação que estão ao serviço do imperialismo e fazem propositadamente o mais completo silêncio em volta de acontecimentos importantes que lançam uma luz clara sobre a verdadeira natureza do colonialismo.” (Pela África: Opressão imperialista. *Pracasha* de 27 de março de 1929, p. 3)

A Liga tinha organizado a sua primeira conferência em 1927 para celebrar a sua fundação, O *First International Congress against Imperialism and Colonialism*, em Bruxelas. A conferência e as ramificações que dela saíram foram-se concretizando em várias Associações e Comitês em defesa das minorias contra as políticas colonizadoras, e fazem parte da narrativa histórica do anticolonialismo entre as duas guerras. Podemos nomear algumas, A Liga em defesa da raça negra, A Liga para a independência da Índia ou o Sindicato dos trabalhadores negros. Estas constelações associativas constituídas por elites intelectuais coloniais ou trabalhadores migrantes, permaneceram ligadas à Liga Anti-imperialista, ao mesmo tempo que articulavam as suas próprias agendas baseadas em diferentes interpretações do mundo (LUMUMBA, 2015: 2-11).

O *Pracasha* divulgou nas suas páginas, os vários encontros da Liga apostado na sua filosofia de defesa e libertação dos povos colonizados.

“No dia 21 de julho em Frankfurt, na Alemanha, abriu o 2º Congresso Mundial da Liga Anti-imperialista. Centenas de delegados vindos de diferentes partes do globo [...] O Congresso Anti-imperialista funcionou

durante uma semana [...] O Congresso apelou para as “raças oprimidas das colónias” para lutarem contra o imperialismo. O delegado do Congresso Nacional Indiano, sr. Xivaprasad Gupta, declarou que a resolução de Calcutá significava o recurso à ação direta se o Dominion Status não fosse concedido à Índia no presente ano. As palavras do principal delegado indiano impressionaram o auditório pela afirmação que elas exprimiam por parte do movimento nacionalista da Índia.” (Liga Anti-imperialista. *Pracasha* de 7 de agosto de 1929, p. 4)

Nehru foi um dos promotores da Liga, e um defensor da solidariedade afro-asiática desde o primeiro momento. A sua posição política é assumida no contexto da Liga como uma luta em duas frentes, contra o imperialismo económico a favor do trabalho; e contra o colonialismo em todas as suas formas de opressão, culturais e políticas, apontando como única solução a libertação dos povos colonizados através da sua independência enquanto nações. Em termos globais, para Nehru e em acordo com a linha editorial do *Pracasha*, a Liga traduzia um espírito aglutinador em torno dos oprimidos de todo o mundo, pela igualdade social enquanto motor da democracia e da cidadania plena e participativa. O jornal dava mais uma vez voz ao leader indiano no enquadramento da Liga Anti-imperialista.

“Prefaciando uma brochura da autoria do sr. Schmidt, Pandit Jawaharial Nehru explica o verdadeiro caráter da Liga Anti-imperialista. A falta de espaço não nos permite dar na íntegra o prefácio de J Nehru que valia a pena ser conhecido. “Tenho o privilégio de estar associado à Liga desde a sua fundação em Bruxelas no Congresso aí reunido em fevereiro de 1927. Acolhi com entusiasmo a sua formação porque senti que ela vinha oferecer uma plataforma comum para os dois grandes movimentos de revolta contra as presentes condições do mundo – a luta do Trabalho contra a cidadela do Capital e os movimentos nacionalistas contra as dominações estrangeiras [...] A Liga anti-imperialista oferece uma plataforma comum para ambas as

ideias – a independência nacional e a igualdade social – e todos aqueles que comungam neles devem acolhê-la com entusiasmo participando no seu trabalho.” (Liga Anti-imperialista. *Pracasha* de 4 de setembro de 1929, p. 1)

O avanço do fascismo e nazismo fez a sede da Liga mudar de Berlim onde estava inicialmente, para Paris, e finalmente para Londres. O recrudescimento dos problemas que conduziram à segunda guerra levaram ao fim da Liga, em 1937. Ainda em 1936 os Anti-imperialistas eram lembrados no *Pracasha* no artigo assinado Lilananda: “São os Anti-imperialistas afirmando o direito de cada raça e cada nação a dispor de si própria i. e. a dispor do torrão onde nasceu e a desenvolver-se segundo uma linha que lhe é própria sem intervenções estranhas de domínio, e sobretudo de domínio militar o mais absurdo de todos.” (Para a Paz? *Pracasha* de 4 de março de 1936)

Após a segunda guerra, a movimentação continuou agora com novos problemas apresentando situações de pós-colonialismo, que trouxeram novos desafios, lembramos o 5º Congresso Pan-Africano em Inglaterra em 1945, e o Congresso dos povos euro-afro-asiáticos em França em 1948. Nova Deli e Bandung em 1955 (STOLTE, 2016) marcaram o culminar de um processo de cooperação Afro-asiática, com muitos caminhos que importa ainda levantar no que diz respeito ao império português, e à interação das várias redes de oposição e resistência que desencadearam vários debates, em torno da ideia de democracia, com importância reconhecida para a compreensão do mundo pós-colonial.

BIBLIOGRAFIA

A Imprensa de L.M., número único de 10 de outubro de 1926, p.3

Alexandre, Valentim. Ideologia, economia e política: a questão colonial na implantação do Estado Novo, *Análise Social* vol. XXVIII (123-124), 1993 (4.º-5.º), pp. 1117-1136

- Assie-Lumumba, N'Dri Therese. Behind and beyond Bandung: historical and forward-looking reflections on south-south cooperation. **Bandung: Journal of the Global South** (2015) 2:11
- Benda, Julien. **La Trahison des clercs**, Paris: Bernard Grasset, 1927
- Colaço, Manuel. O problema da instrução na Índia, extraído do Notícias, **Pracasha** de 7 de abril de 1937, p. 2
- Cooper, Frederick. "Conflito e Conexão: Repensando a História Colonial da África." **Anos 90**, July, 15(27): 21-73. Porto Alegre, 2008
- Gandhi, Leela. "**The Common cause: post-colonial ethics and the practice of democracy, 1900-1955**", University of Chicago, Permanent Black, 2014, p. 1
- Garnes, Helder. **Oriente, engenho e arte: Imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor-Leste**, São Paulo, Alameda, 2004
- Harvey, David. O 'Novo' Imperialismo: acumulação por espoliação. **Socialist Register**, 2: 95-125, 2004
- Iglésias, Olga. **O Movimento Associativo Africano em Moçambique: tradição e luta**. Dissertação de Doutoramento, FCSH, 2008, pp. 169-190
- Jayal, Niraja Gopal. **Citizenship and Its Discontents: An Indian History**, Harvard Press University, 2013
- Liga Anti-imperialista. **Pracasha** de 4 de setembro de 1929, p. 1
- Liga Anti-imperialista. **Pracasha** de 7 de agosto de 1929, p. 4
- Lucifer (Menezes Bragança). Ecos de toda a parte: Contágios, **Pracasha** de 23 de junho de 1937
- Lucifer (Menezes Bragança). Ecos de toda a parte: Contágios, **Pracasha** de 23 de junho de 1937
- Lucifer (Menezes Bragança). Ecos de toda a parte: Uma revelação, **Pracasha** de 16 de novembro de 1936
- Machado, Adelaide Vieira. "The Intellectual Biography of Pracasha (1928-1937) as a Contribution to the Cultural Study of Democratic Thought in Goa" (2021). **e-Journal of Portuguese History**, pp. 101-127. Brown Digital Repository. Brown University Library

Machado, Adelaide Vieira. A Goan Reading of the Cultural Impact of the Colonial Act: Introducing Intellectuals and Periodic Press Through the Anglo-Lusitano of July 7, 1934. **Revista de História das Ideias** Vol. 38. 2ª Série (2020) 119-153

Machado, Adelaide Vieira. O Caso Zola-Dreyfus e os intelectuais europeus na viragem do século, Lisboa: **Cadernos Cultura**, 2, 1999, pp. 13-22

Menezes Bragança: Notícias, **Pracasha** de 12 de fevereiro de 1936

Nápoles, António. **O Povo**. Notícias, 9 de agosto de 1930, p. 1

O Anglo-Lusitano, **Pracasha** de 26 de agosto de 1936, p. 3

O Anglo-Lusitano, **Pracasha** de 4 de novembro de 1936, p. 4

O Manifesto, **Notícias** de 7 de agosto de 1930

Para a Paz? **Pracasha** de 4 de março de 1936

Pela África: Opressão imperialista. **Pracasha** de 27 de março de 1929, p. 3

Petersson, Fredrik. **Prelude to Bandung**: The interwar Origins of Anti-Colonialism. in Imperial & Global Forum, Centre for Imperial and Global History Blog, History Department, University of Exeter, published 20.10. 2014

<https://imperialglobalexeter.com/2014/10/20/prelude-to-bandung-the-interwar-origins-of-anti-colonialism>

Silva, Cristina Nogueira da. Assimilação, assimilacionismo e assimilados no império português do século XX: uma relação equivocada, in **O Governo dos Outros: Poder e Diferença no Império Português**, ICS, 2016, pp. 323-364

Silva, Cristina Nogueira da. **Constitucionalismo e império**: a cidadania no ultramar português. Coimbra: Almedina, 200

Um gesto digno, **Pracasha** de 24 de março de 1937

Stolte, Carolien. The 'Other' Bandung. In **Afro-Asian Visions**, May 25, 2016

10

REPENSANDO OS ECOS DE BANDUNG: IMAGINAÇÃO POLÍTICA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS ¹

Raissa Brescia dos Reis ²

Taciana Almeida Garrido de Resende ³

I - BANDUNG SE APRESENTA AO MUNDO

A Conferência Afro-Asiática ou Conferência de Bandung foi um marco, uma referência e uma inspiração no período da Guerra Fria Global para povos e países do chamado Terceiro Mundo. Para autores como Christopher Lee, pode também ser entendida como um "momento fundacional da era pós colonial" (LEE, 2010, p.3). O evento aconteceu em um período em que a solidariedade entre as nações recém-independentes foi na direção contrária dos conflitos bélicos e

¹ Uma versão deste artigo foi publicada na revista *Esboços* em 2019, quando analisamos alguns números da revista *Asian-African Conference Bulletin* (AACB), relatórios sobre a conferência de Bandung produzidos pela CIA e alguns números da *Présence Africaine*, revista criada por intelectuais oeste-africanos de expressão francesa, em 1947. A convite dos organizadores, algumas partes deste artigo foram mantidas neste capítulo e decidimos por suprimir da presente análise os boletins e relatórios de inteligência de modo a privilegiar outras abordagens. Seções foram incorporadas nesta atualização, com enfoque na estrutura estatal da conferência e as apropriações por diferentes grupos políticos e intelectuais. A análise das fontes da *Présence Africaine* aqui presente é proveniente da tese de doutorado de Raissa Brescia dos Reis defendida em 2018. Ressaltamos que, para facilitar o fluxo de leitura do texto, optamos por trazer somente as traduções das documentações, excluindo as citações dos originais em língua francesa nas notas de rodapé. Para mais, cf. REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido. Bandung, 1955: ponto de encontro global. *Esboços*, v. 26, p. 309-332, 2019. Cf. REIS, Raissa Brescia dos. África Imaginada: história intelectual, pan-africanismo, nação e unidade africana na *Présence Africaine* (1947-1966). Tese. Departamento de História, UFMG, 2018.

² Professora do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). rah.brescia@gmail.com

³ Professora de História do Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG). Tacianagarrido@gmail.com

diplomáticos, desafiando o *modus operandi* de atrito contínuo entre as superpotências.⁴

Esse alargamento das Relações Internacionais foi em si mesmo uma novidade no século XX e a entrada de países da Ásia e da África na ordem mundial não ocorria de forma simétrica. Havia pressões pela criação de acordos e de alianças que mantivessem esses novos atores ligados a países e a interesses que podiam se assemelhar em muito à manutenção dos poderes coloniais. As potências europeias de antes da Segunda Guerra Mundial, junto aos Estados Unidos da América e à União Soviética, exerciam pressões por meio de seu poderio bélico, do domínio de recursos industriais e de velhos discursos de hierarquização cultural e racial. Posteriormente, as tensões nas disputas por alianças se acirrariam em conflitos como a Guerra do Vietnã e dificultariam a durabilidade do afro-asiatismo, uma proposta de junção de demandas e ações comuns entre os países africanos e asiáticos (LEE, 2010, p.16).

Nessa teia de embates mundial, a Conferência de Bandung surge com o intuito de criar uma ilha de entendimentos internos afro-asiáticos que ultrapassasse os desencontros da Guerra Fria. A pressão ocidental foi implacável sobre o projeto, como comprova a irritação de Jawaharlal Nehru, então Primeiro-ministro da Índia, em correspondência trocada com o então Secretário Geral das Nações

⁴ Tratados assinados no Vietnã, Laos e Camboja eram vistos como ameaças pelos Estados Unidos, a França amargava a derrota de Dien Bien Phu e a Guerra da Coreia havia chegado ao fim sem os louros da vitória aguardados pelos EUA. Além disso, alguns países asiáticos puseram-se ao lado dos EUA, como o Paquistão, a Tailândia e as Filipinas, enquanto outros eram declaradamente partidários da União Soviética. Vale lembrar que a China possuía então uma estreita ligação com a URSS e que o Irã, o Iraque, o Paquistão e a Turquia (que já era membro da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN)), tinham assinado o Pacto de Bagdá com a Grã-Bretanha, em fevereiro de 1955, para a formação da Organização do Tratado Central. Os EUA também estavam presentes com a Organização do Tratado do Sudeste Asiático, assinado em 1954, na qual participavam a Tailândia, as Filipinas e o Paquistão. Essas organizações ofereciam apoio econômico em troca de contratos de exclusividade que impedissem a expansão do poder da URSS na região (LEE, 2010, p. 10-13). Para mais, ver: DUBE, 2009, p. 267.

Unidas, Dag Hammarskjöld, em 18 de dezembro de 1954, a respeito do convite feito à China comunista para o evento:

Nós não desejamos criar uma má-impressão sobre nada nos EUA e no Reino Unido. Mas o mundo é bem maior que os EUA e que o Reino Unido e nós temos que levar em conta as impressões que criamos no resto do mundo. Para nós, portanto, sermos avisados de que os EUA e o Reino Unido não vão gostar da inclusão da China na Conferência Afro-Asiática não é muito útil. Na verdade, é um tanto quanto irritante. Existem muitas coisas que os EUA e o Reino Unido fizeram que nós não gostamos nem um pouco. (NEHRU *Apud* LEE, 2010, p. 49)

Este é um documento interessante para observarmos, por um lado, a percepção de Nehru da igualdade formal existente entre os países africanos e asiáticos e os demais membros na ONU e, por outro lado, a resistência de alguns agentes estatais em referendar esse ponto de partida, visível pela necessidade de lembrar ao representante máximo da organização que “o mundo é bem maior que os EUA e o Reino Unido”. Além disso, deixa evidente, por ser uma resposta do primeiro-ministro a apontamentos feitos pelo então secretário geral, como a intenção de cinco países⁵ em organizar uma conferência internacional afro-asiática na Indonésia balançou alguns alicerces do cenário internacional e fez circular projeções e receios no mundo sobre suas possíveis consequências. A despeito disso, o Terceiro Mundo daria, naqueles dias de abril de 1955, passos importantes rumo a novas conformações na política global.

⁵ Burma (atual Myanmar), Ceilão (atual Sri Lanka), Índia, Indonésia e Paquistão que, no ano anterior, 1954, haviam projetado e organizado a reunião de Bandung após dois encontros, o primeiro deles realizado na cidade de Colombo, no Ceilão, e a segunda, em Bogor, Indonésia.

Muito já se escreveu sobre Bandung e a bibliografia especializada transita pelas vias da História, do Direito Internacional e das Relações Internacionais, sendo esse um objeto de inter e transdisciplinaridade entre os campos. A conferência também conseguiu ultrapassar o limite do fim da União Soviética e da divisão bipolar da Guerra Fria, sendo frequentemente chamada a auxiliar novas perspectivas sobre as recentes atuações do Sul Global e do mundo multipolar no século XXI.⁶

Ao todo, compareceram a Bandung 29 delegações estatais oficiais. Dentre essas, 23 eram asiáticas e seis, africanas.⁷ Esses 29 países reunidos compreendiam quase metade do contingente da ONU no momento com uma população que, somada, atingia a marca de 1,5 bilhão de pessoas (LEE, 2010, p. 11-12). Do ponto de vista histórico, com o fim da Segunda Guerra Mundial e com o início das independências na Ásia ainda na década de 1940, a configuração política do globo e das Relações Internacionais passava por profundas mudanças, não apenas pelos novos atores, mas pela nova balança de poder, ainda uma incógnita para todos, especialmente, para as potências coloniais. Ao longo das duas décadas seguintes, o poder de intervenção asiático e africano aumentou na proporção de suas independências, assim como os sentidos de fazer política compartilhados entre essas nações. De modo crescente, houve a construção de um ponto de vista comum, no qual se destaca a importância dos países periféricos para a manutenção e para a

⁶ Sobre o tema, conferir os trabalhos de Christopher Lee (2010), Hilmar Farid (2016), Richard Devetak, Tim Dunne e Ririn Tri (2016) e Anne Mahler (2018).

⁷ A lista de membros vindos da Ásia contava com o Afeganistão, a Arábia Saudita, o Camboja, a China, as Filipinas, o Irã, o Iraque, o Japão, a Jordânia, o Laos, o Líbano, o Nepal, a Síria, a Tailândia, a Turquia, o Vietnã do Norte, o Vietnã do Sul e o Iêmem. Em meio a esses participantes estavam também os organizadores: Burma (atual Myanmar), Ceilão (atual Sri Lanka), Índia, Indonésia e Paquistão. Do continente africano, foram à Conferência na Indonésia as seguintes delegações: a Costa do Ouro (atual Gana), o Egito, a Etiópia, a Líbia, a Libéria e o Sudão.

estabilidade das grandes potências. Mais do que isso, a noção de equilíbrio mundial ganhava força pela apropriação do vocabulário das Relações Internacionais, consagrado pela criação da Organização das Nações Unidas, em 1945. Em uma conjuntura posterior aos conflitos de 1939-45, o temor dos grandes embates armados era amplo e os territórios chamados periféricos emergiam como atores necessários para a construção da paz.

O evento realizado em Bandung destaca-se por ser o primeiro de seu tipo a gerar euforia em torno da ideia do domínio dos meios diplomáticos como possibilidade para a criação política e para a promoção do diálogo terceiro-mundista. O principal diferencial de sua proposta era o incentivo à tomada de decisões em um novo eixo geográfico e político. A Conferência Afro-Asiática deu destaque a um palco estratégico de negociações e de alianças ligado ao conceito de Terceiro Mundo, que significava países que não se definiam como potências capitalistas ou comunistas devido a sua economia geralmente nem industrializada nem autossuficiente. Apesar de ter sido criado para ressaltar uma falta, porém, o termo foi apropriado e ressignificado por movimentos políticos da Ásia, da África e, mais tarde, da América Latina. O Terceiro Mundo, ao delimitar um repertório político e também um espaço de intervenção direto e diretivo para os que se encaixavam em seu significado, também se conectava, de maneira assimétrica, ao resto do mundo, deixando evidente o jogo de forças internacional sufocante para os africanos, asiáticos e americanos. Assim, foi Bandung a mais marcante ocasião para a criação de uma identidade e de um imaginário, o sempre lembrado “espírito de Bandung”, em torno do projeto de solidariedade entre atores que deixavam o domínio colonial e colocavam-se diante de um presente preñado de possibilidades inéditas.

De certa forma, o Terceiro Mundo passou a designar, na década de 1950, países que se articulavam com autonomia e peso cada vez maiores no mundo das negociações pós-Segunda Guerra Mundial e dos processos de independências de antigas colônias ocidentais. Essa tendência, conhecida como terceiro-mundista, emergia como fruto dos debates iniciados desde a década de 1940 e da agência de políticos asiáticos e africanos. O desejo era estabelecer um diálogo verdadeiro, entre iguais, longe da assimetria representada pelo poder colonial dos países europeus que não abandonavam o interesse de exploração quando em negociação direta com suas antigas colônias. Nessa perspectiva, o diálogo e a eventual solidariedade entre essas forças não centrais, sem o intermédio ocidental, tornavam-se um caminho desejável e – mais do que isso – urgente.

Nesse sentido, Bandung foi um nó central nas redes tecidas pela Política dos Encontros em meados do século XX. O conceito de Política dos Encontros que propomos aqui coloca em destaque um repertório de práticas feitas tradição pelo Terceiro Mundo a partir da ocupação e da subversão de meios de negociação oficiais antes reservados ao imperialismo e ao colonialismo. O reconhecimento do valor e da potência das trocas internacionais, a afirmação de um não alinhamento – ou o alinhamento sob condições de interlocução – e o trânsito das teorias do desenvolvimento e do subdesenvolvimento formaram o terreno fértil onde se sedimentou a certeza de que essas práticas de Terceiro Mundo valiam a pena como aposta de que países e povos, cada qual com suas especificidades, poderiam conviver, articular e criar suas próprias saídas para a (re)constituição de uma ordem mundial.

Para compreender alguns dos elementos que investiram a ideia política de Terceiro Mundo de significado prático, fundador de

repertórios de ação internacional e de redes de conexão para além dos eixos imperiais, investigamos neste texto a relevância dada, em Bandung, 1955, ao Estado como agente de transformação global a partir de fontes produzidas no interior da revista *Présence Africaine*. *Présence Africaine* é uma publicação periódica fundada em 1947 com circulação multi-regional desde seu primeiro número, lançado com a referência direta tanto a Paris quanto a Dakar enquanto locais de origem.

As dimensões internacionais da *Présence Africaine* foram resultado de um projeto intelectual criado por figuras como Alioune Diop (1910-1980),⁸ que planejaram a construção de um fórum de debates que tivesse como principal questão a presença africana no mundo e na modernidade. O interesse em pensar as formas como africanos e seus descendentes haviam formado suas identidades, suas culturas e suas histórias no interior de estruturas sociais assimétricas, racistas e hostis desenrolou-se, ao longo dos anos 1950, em um questionamento intenso acerca do colonialismo e de suas consequências para as formas africanas de ser e de criar no mundo. (HASSAN, 1999, p. 200-202) De forma significativa, a partir de 1955, a revista relançou seus números, aproximando-se cada vez mais de movimentos anticoloniais e antirracistas que se estabeleciam então no continente africano e em suas diásporas, entre inserções regionais e interações globais.

⁸ Intelectual e editor nascido em Saint-Louis, Senegal, frequentou a escola corânica e o *Lycée Faidherbe*, liceu herdeiro da antiga *École de Saint-Louis*, primeira instituição de ensino francesa colonial não religiosa criada na África do Oeste. Diop frequentou a *Université d'Alger* e terminou o curso superior em Letras em Paris. Tornou-se professor na metrópole, onde deu aulas no *Lycée Louis-le-Grand* e na *École nationale de la France d'outre-mer*, depois da Segunda Guerra Mundial. Na França, estabeleceu laços com Léopold Sédar Senghor, que se tornou figura central no seu processo de conversão ao catolicismo. Foi senador da IV República entre 1946 e 1949. Fundador da *Présence Africaine*, em 1947, e da *Société Africaine de Culture*, em 1956, atuou principalmente como fomentador cultural e editor, sem publicar obras fora do modelo de artigos e discursos divulgados a partir da revista e dos congressos por ele organizados.

Nesse sentido, em diálogo com o projeto de se transformar em uma “revista cultural do mundo negro”, conforme subtítulo ostentado a partir de 1955, a *Présence Africaine* abordou diretamente, inclusive com o envio de correspondentes, vários dos encontros que movimentaram as relações internacionais no período, tais como a própria Conferência de Bandung, que foi trabalhada em dossiê especial no número 3, de 1955, e também muitas vezes referida como principal modelo nas atas do Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, publicadas no número especial 8-9-10, de 1956. Entre marcadores raciais e históricos, a publicação e os intelectuais que se estabeleceram em seu entorno aproximaram imaginações políticas pan-africanistas⁹, negritudianas¹⁰ e terceiro-mundistas.

Reconhecida a abrangência do projeto, da ideia e da insurgência de Bandung no imaginário político do Terceiro Mundo, a próxima seção busca analisar de que modo a conferência foi representada e também apropriada pela revista *Présence Africaine*. De forma sugestiva para o recorte aqui selecionado, a *Présence Africaine*, enquanto periódico negro e africano publicado e sediado em Paris, procurou mobilizar a figura do intelectual engajado como seu principal agente e público alvo, mas o fez em um momento em que tais sujeitos estavam diretamente inseridos em agendas de independência e formação estatal, situando-se, portanto, também como amplificador para os debates envolvendo a centralidade dos Estados como interventores em cenários internacionais. Trata-se de fonte relevante para o mapeamento das

⁹ Sobre as imaginações políticas pan-africanistas e terceiro-mundistas na *Présence Africaine*, cf. (BARBOSA, 2019; REIS, 2018).

¹⁰ Termo referente ao movimento intelectual, cultural e político da Négritude. Cf. (REIS, 2014; DURÃO, 2011)

discussões em torno do “espírito de Bandung” para além dos espaços oficiais ligados às relações internacionais, por um lado, e, por outro, para o delineamento de repertórios políticos correlatos em suas aproximações ou conflitos com o protagonismo internacional de agentes estatais.

II - LEITURAS AFRICANAS DE EXPRESSÃO FRANCESA SOBRE A CONFERÊNCIA AFRO-ASIÁTICA

O terceiro número da revista *Présence Africaine*, criada por intelectuais dentre os quais figuravam nomes centrais também para a política no Oeste da África, dedicou, em 1955, uma sessão especial à Conferência Afro-asiática. Os discursos de apresentação dos seis líderes africanos convidados para participar de Bandung, traduzidos para o francês, foram reproduzidos ao lado de “*Témoignages des africains sur Bandoeng*”, no qual se lia os “testemunhos” de 5 intelectuais de origem africana e interlocutores da revista que haviam estado na Conferência. A cobertura de Bandung dá início a uma temática que se torna recorrente na *Présence Africaine*, voltada para encontros diplomáticos e para sua linguagem¹¹. Essa valorização ocorre concomitantemente à

¹¹ Depois de Bandung, uma nova Conferência Afro-asiática foi realizada no Cairo, Egito, em 1957. Mas essa ocasião não teve a mesma repercussão que Bandung devido à dissensão de algumas delegações asiáticas importantes, que se recusaram a participar do evento diante de sua proposta de receber, além dos Estados, também representantes de movimentos políticos de países ainda colonizados, o que poderia ser entendido como uma afronta às potências, principalmente do Oeste. Já o nome que recebeu o encontro mostrava essa diferença: Conferência de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos. Esse impasse foi agravado pelos conflitos envolvendo o Egito, dirigido por Gamal Abdel Nasser, Israel, o Reino Unido e a França em torno da posse do canal de Suez, no que ficou conhecido como “crise de Suez”. Tanto o evento no Cairo quanto o embate diplomático foram abordados na *Présence Africaine*, no editorial “*Liminaire: le sous-équipement et les leçons du Caire*”, e em uma crônica intitulada “*De Bandoeng au Caire – La conférence des peuples afro-asiatiques*”, ambos textos não assinados individualmente e presentes no número 17 de dezembro 1957-janeiro de 1958. Outro exemplo da cobertura dada pela revista às Relações Internacionais foi a Conferência de Addis-Abeba, de 1963, na qual foi criada a Organização da Unidade Africana (OUA). Nesse caso, destacam-se o texto de Aaron Tolen, “*Addis-Abeba: un diagnostic, deux thérapeutiques, un compromis*”, do número 49, de 1964, e o

apropriação do repertório da política internacional por outros movimentos anticoloniais e pelos países africanos e asiáticos recém-independentes. A análise da recepção do evento feita pela *Présence Africaine* e os usos que a revista fez do exemplo de Bandung são dimensões que complexificam o cenário apresentado e demonstram a agenda de africanos francófonos ao ressignificar as ideias gestadas na Indonésia para suas próprias demandas. As reações desses intelectuais africanos selecionadas e publicadas na *Présence* são uma demonstração de como Bandung e seus princípios foram feitos instrumentos para propostas internas, em dimensões também locais e regionais. A conferência foi assumida em sua inovação e, ao mesmo tempo, inserida em bandeiras anteriores, de solidariedade racial e continental. Vê-se os elementos de apropriação de um movimento inaugurado por uma conferência que possuía Estados como principais agentes políticos por uma publicação cuja agenda girava em torno da ação intelectual.

Em 1955, a significação do termo colonialismo mobilizou muitos participantes do encontro e pesquisadores. Christopher Lee, em *Making a world after empire*, reitera que um dos ideais mais sublinhados em Bandung foi de fato o anticolonialismo. Diante disso, o relato de Abdoulaye Wade, publicado no número 3 de 1955 da *Présence Africaine*, pode causar alguma confusão.

Bandung não foi a conferência do anticolonialismo. Primeiro porque as potências anfitriãs: Indonésia, Birmânia, Ceilão, Índia e Paquistão tinham, desde Bogor, decidido convidar, não movimentos, mas governos. Essa decisão limitou, pois, consideravelmente, o objeto do encontro, e colocou à

editorial "Il y a un an, Addis-Abeba", no número 50, também de 1964. Esses são exemplos diretos, mas o repertório e as referências vindas desses movimentos extrapolavam esse tipo de registro e estavam presentes enquanto repertório mobilizado para a realização de eventos culturais e intelectuais internos à agenda política da revista para o futuro africano.

margem da conferência os representantes de movimentos presentes: Istiqlal, MTDL, Néo-Destour. Nota-se, no entanto, que o termo colonialismo teve em Bandung um uso mais amplo. Além disso, a questão do colonialismo ocupou no comunicado final somente em um dos cinco pontos principalmente considerados (*Présence*, 3, 1955, p. 39).

Para Abdoulaye Wade, a disposição de somente aceitar delegações representando “governos” demonstrava que Bandung não tinha como ponto principal o anticolonialismo, que, conforme sugere o texto, permanecia um assunto ligado a movimentos e não a nações. Wade, nascido no Senegal, que em 1955 era uma colônia francesa, fazia parte de movimentos não-estatais criados por estudantes e políticos entre África e Europa que discutiam o destino senegalês e da África Ocidental francesa como um todo. Segundo o autor, o grande mérito de Bandung estaria no fato de ser “a entrada em combate de dois ‘jovens’ continentes que, diante da resistência de seus ‘tutores’, decidem sozinhos por sua emancipação” (*Présence*, 3, 1955, p. 40) e não em uma disposição anticolonialista. Nas impressões de Abdoulaye Wade, chama a atenção também o ceticismo diante de propostas de colaboração econômica que não envolvessem a participação de países fora do Terceiro Mundo. Para o autor, nenhum dos países que faziam parte desse bloco poderiam participar em uma rede de trocas de técnicos e especialistas, o que tornaria qualquer projeção nesse sentido nada realista (*Présence*, 3, 1955, p. 40).

Essas percepções entravam em contradição com a visão de outro texto publicado no mesmo número da *Présence Africaine*. Moustapha Wade destacava, da mesma forma que Abdoulaye Wade, o fim da exclusão dos “mudos de ontem”, com a entrada ativa da Ásia e da África na gestão dos negócios mundiais, porém, apostava mais fortemente nas

propostas de alianças terceiro-mundistas. “A ideia de resolver na África os antagonismos da economia europeia desumanizada está para sempre arruinada. A Euráfrica, tão cara para os senhores Chastenet e Senghor, não existirá” (*Présence*, 3, 1955, p. 39). Segundo Moustapha Wade, a colaboração com os países asiáticos livraria a África de ter que lidar com os intuítos duvidosos da manutenção da ligação com países europeus.

Já David Diop representou Bandung como uma grande afronta às potências europeias que esperavam poder contornar o anticolonialismo com velhas táticas de “dividir para conquistar”. O poeta sublinhou, ainda, a novidade de uma solidariedade baseada somente em uma experiência histórica compartilhada ao afirmar:

Pela primeira vez na história, homens de raças diferentes, mas unidos pelo ódio ao colonialismo e pelo amor à paz proclamaram sua vontade de combater por toda parte a tirania e de defender sua independência contra toda ingerência estrangeira (*Présence*, 3, 1955, p. 41).

As múltiplas pressões existentes no palco das negociações em Bandung são também lembradas pelo autor, que culpa agentes infiltrados de tentarem minar o clima amistoso suscitando clivagens entre comunistas e neutralistas que, no entanto, se resolvem graças à “perspicácia de Nehru e a calma dos representantes da China popular” (*Présence*, 3, 1955: 42).

O jovem Joseph Ki-Zerbo contribuiu também para o número 3, de 1955. Seu “testemunho” sobre Bandung, em uma visão oposta à de David Diop, pensa o evento a partir de uma ideia de solidariedade racial, para além da experiência histórica recente. O relato de Ki-Zerbo procura pensar a história como resultado da articulação de atores coletivos, nem imperiais, nem nacionais, mas raciais. Seu texto demonstra como a

apropriação da noção de um pertencimento racial continua como uma das leituras possíveis do movimento afro-asiático ou terceiro-mundista. Pode-se pensar aqui, mais uma vez, em uma adaptação à linguagem política pan-africanista, de grande relevância no período. As escolhas feitas em Bandung de privilegiar os Estados como atores não inviabilizaram projetos e visões de mundo por vieses não nacionais e foram usadas, no caso do texto de Ki-Zerbo e de mobilizações posteriores da *Présence Africaine*, para endossar agendas políticas que se situavam fora da premissa do Estado-nação como única ou principal fonte de unidade cultural ou legitimidade política. Assim, ao contrário das colocações dos autores já citados, a leitura do evento feita por Ki-Zerbo sublinha Bandung como palco da mobilização dos povos de cor para acabar com a opressão colonial:

Depois do grande fluxo da raça branca sobre o mundo no século XV, tem início agora um refluxo generalizado. Bandung não precisou fazer um julgamento, mas sim estabelecer, acima de qualquer coisa, uma espécie de constatação, unida a uma atitude positiva, em relação a problemas precisos, como o colonialismo e o desarmamento mundial. “Como nós podemos dizer que o colonialismo morreu há tanto tempo assim se vastas regiões da Ásia e da África não foram libertadas”, declarou o presidente Sukarno; e Nehru: “A Ásia quer ajudar a África”. Certamente, não se deve minimizar os perigos que ameaçam esse esforço planetário dos povos de cor para acabar com a opressão colonial. Ainda que ausentes em Bandung, os “amargos-Europeus” se faziam presentes por sua influência ideológica ou financeira. O colonialismo é proteiforme. Por outro lado, a Ásia e a África têm mais ou menos as mesmas necessidades de países subdesenvolvidos. Razão de uma solidariedade, mas também de uma falta de complementaridade, salvo pelo problema demográfico: a África esvaziada pelo tráfico de escravos. A Ásia sobrecarregada de homens e que tem fome de terras.... A solidariedade deve atuar nesse ponto? Seja como for, a África não pode ter, atualmente, melhor apoio que essa maioria da humanidade. A Ásia é sua aliada natural. Juntas,

elas dispõem do maior capital moral, das maiores riquezas naturais. A dinâmica da história não reserva para elas uma grande sorte? Se a obra empreendida em Bandung continuar, essa conferência representará, certamente, um “novo começo na história do mundo” (*Présence*, 3, 1955, p. 43).

O argumento da especificidade racial dada pelo pertencimento aos chamados “povos de cor”, vocabulário herdado das dinâmicas raciais estadunidenses, não foi usado como uma visão concorrente à apresentada em Bandung, mas como mais um fator de sua legitimação e mesmo de complementaridade e convite à ação. Além disso, o autor prefere lidar com atores continentais ao falar das negociações e tendências da Conferência, o que permitiu que citasse acordos entre África e Ásia sem mencionar qualquer unidade estatal ou conflito localizado. Cabe apontar ainda como a leitura de Ki-Zerbo do discurso proferido por Nehru não considera a ideia de que a Ásia queria ajudar a África como uma hierarquização do lugar desses dois continentes no interior do afroasiatismo ou, ainda, como um empecilho ao protagonismo africano. O que imperava em sua leitura do momento histórico eram os perigos que os interesses externos, ou seja, não afroasiáticos, representavam para a realização dos ideais de solidariedade presentes nessas e em outras falas. Esses escritos, unidos à forma como a *Présence Africaine* publica os discursos e os testemunhos sob o adjetivo “africanos”, sem qualquer detalhamento nacional, indicam que os agentes continentais não estavam fora do vocabulário e das próprias fronteiras estendidas da Conferência e tampouco dos diálogos que suscitou.

O último relato sobre o evento em Bandung publicado no número 3 da *Présence Africaine* é assinado por Sylla Assane. O estudante de letras

senegalês insiste em Bandung como uma representação do anticolonialismo e reforça a ligação imaginada no momento e verificada na Carta das Nações Unidas, de 1945, entre equilíbrio, paz mundial e autodeterminação dos povos. Ao escolher “os povos” como os atores históricos centrais, Assane se abstém de escolher a nação ou a raça como marcadores da especificidade cultural ou política a ser protegida pela ONU. O tom do texto demonstra como os preceitos retirados de 1945 e do Comunicado final da Conferência Afro-Asiática poderiam ser inseridos e apropriados para legitimar também mobilizações não nacionais (*Présence*, 3, 1955, p. 44).

Para Sylla Assane, qualquer conflito seria resolvido se fosse garantido o direito que cada povo possuiria de dispor de sua soberania livremente. Uma dimensão, porém, permanecia como questão a ser resolvida: como determinar o que chamar de povo, o que delimitar como ator político. O diálogo mundial simétrico deveria se passar entre nações, Estados, raças, continentes ou povos? Essas categorias podem parecer equivalentes em um primeiro olhar, mas sua delimitação era parte da agenda dos países que se tornavam independentes e nem sempre a multiplicidade de abordagens foi facilmente conciliada ou resolvida.

III - O PRIMEIRO CONGRESSO DE ESCRITORES E ARTISTAS NEGROS DE 1956: A PRÉSENCE AFRICAINE REIVINDICA E MODIFICA O LEGADO DE BANDUNG, 1955

O pesquisador Joseph Hongoh, em seu artigo “*The Asian-African Conference (Bandung) and Pan-africanism: the challenge of reconciling continental solidarity with national sovereignty*”, de 2016, defendeu que Bandung consagrou uma forma de mobilização em detrimento de outras configurações de aliança e de soberania não nacionais ou

continentais, como o pan-africanismo. Para este autor, a Conferência de 1955 só era uma possibilidade histórica devido ao legado de movimentos anteriores que procuraram pensar o anticolonialismo e inseri-lo em contextos transnacionais. Os Congressos pan-africanistas, realizados entre 1900 e 1945, são destacados em sua narrativa. No entanto, para ele, a herança de alianças alternativas ao Estado e a presença de comunidades de outros tipos, visível em reuniões anteriores a Bandung e interessadas nos mesmos preceitos de solidariedade anticolonial, são silenciadas. Em razão disso, ganharia maior adesão e espaço uma agenda legitimada pela ONU e pelo modelo de intervenção por meio de atores nacionais (HONGOHO, 2016). Esta análise, como se vê, negligencia outros encontros de povos organizados no mesmo período.

Além disso, para Hongoh, essa tendência iniciada em Bandung teria comprometido as chances diplomáticas reais existentes de construção de uma nova ordem mundial, mais justa. A percepção da soberania estatal seria encarada como privilegiada para adentrar a ordem mundial e acabaria diminuindo o leque de opções dos países africanos em luta pela independência, levados para caminhos cada vez mais distantes das propostas de unidade e de cooperação feitas pelo pan-africanismo ao longo da primeira metade do século XX, que o autor julga que teriam sido mais benéficas para o ideal inicial, de união de forças nas margens e contra o Ocidente e seu potencial subjugador (HONGOHO, 2016, p. 2). O Terceiro Mundo teria falhado, então, em sua responsabilidade histórica de promover maior igualdade e paridade nas relações mundiais. Esse potencial, inicialmente presente na Conferência, teria sido “investido em afirmar, ao contrário de desafiar, a frutífera ordem internacional do período” (HONGOHO, 2016, p. 3). O tom

do artigo é de lamento diante das opções feitas em 1955. Bandung, no final das contas, teria demonstrado comprometimento com a manutenção de uma estrutura de exclusão já existente ao ignorar o papel de movimentações e solidariedades políticas alternativas e fortes no passado. A conclusão é de que, em Bandung, desperdiçou-se a oportunidade

de seguir em projetos alternativos de reconstrução da ordem internacional de maneiras que fossem sensíveis às obrigações morais comuns que vítimas do colonialismo deviam umas às outras, independentemente de sua localização geográfica particular (HONGOH, 2016, p. 3).

A abordagem dada à Bandung por Hongoh acaba desconsiderando ou minimizando o peso do contexto que envolvia o evento e sua inserção em um quadro maior, que contava com interesses e interferências vindas de outros discursos de influência e solidariedade. Os interesses estadunidenses, europeus e soviéticos, de um lado, e, de outro, as disputas regionais entre nações em formação, ou mesmo no interior dessas formações, pelo poder de dirigi-las ou de escolher seus caminhos, devem ser considerados como elementos que também construíram Bandung e seus legados. A afirmação de que os participantes da ocasião deveriam ter agido de “maneiras que fossem sensíveis às obrigações morais comuns que vítimas do colonialismo deviam umas às outras” traz em si a carga de acontecimentos posteriores e não reconhece os perigos de avaliar o passado exclusivamente a partir do presente. Os indivíduos que debateram e se posicionaram durante a Conferência não poderiam agir conforme desdobramentos que ocorreriam ao longo das décadas seguintes, dos quais não poderiam ter ciência. Seu posicionamento em prol da criação

de unidades estatais se apegava aos moldes legitimados pela ordem estabelecida devido ao intuito de inserção dos novos países em um cenário no qual se viam, até então, como participantes menores ou marginalizados.

Esse breve diálogo bibliográfico se faz necessário para a sequência da nossa análise documental. Em 1956, ano seguinte à conferência de Bandung, foi realizado, com a promoção da *Présence Africaine*, o Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros. Esse evento marcou o início do engajamento da revista e editora na realização de congressos e seus congêneres, que se torna uma atividade de destaque na década de 1960, com a mobilização de artistas, escritores e intelectuais negros. A bandeira dos grandes encontros culturais e intelectuais é uma das maneiras pelas quais a *Présence Africaine* extrapola sua dimensão escrita, para atuar como uma instituição. A proximidade temporal entre o Congresso de 1956 e a Conferência Afro-asiática de Bandung, em 1955, não é a única característica que conecta esses dois acontecimentos. O evento de Paris era herdeiro da apropriação da linguagem diplomática, da Política dos Encontros, da ampliação do cenário mundial de negociação e de seus possíveis participantes, mas, ao mesmo tempo, modificador dessa herança.

Segundo o número especial triplo 8-9-10 da *Présence Africaine*, lançado em novembro de 1956, ao dar início aos trabalhos no auditório Descartes, na Universidade de Paris-Sorbonne, no dia 19 de setembro de 1956, o diretor Alioune Diop foi o primeiro a chamar a atenção para a ligação com os acontecimentos emblemáticos do ano anterior:

Esse dia será lembrado por muito tempo. Se Bandung constitui para as consciências não europeias o evento mais importante desde o fim da guerra, eu acredito poder afirmar que esse primeiro Congresso Mundial dos

Homens de Cultura negros representará para nossos povos o segundo evento desta década (Présence, 8-9-10, 1956, p. 9).

Para Alioune Diop, o Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros era uma continuação e uma decorrência de Bandung. Não era a primeira vez que intelectuais da “África negra” se apresentavam ao lado dos Estados Unidos da América, das Antilhas e do Haiti, de onde saíram os principais participantes dos Congressos pan-africanistas de antes da Segunda Guerra Mundial. No entanto, o contexto mudara, com antecedentes como Bandung. Tratava-se, para Alioune Diop, de assumir a cultura como uma ferramenta essencial para o aprofundamento do diálogo iniciado na Indonésia, para mitigar os silêncios de outrora. E o intelectual negro e africano surgia como seu principal agente individual.

(...) nós vamos, essencialmente, enunciar e avaliar, juntos, as riquezas, a crise e as promessas de nossa cultura. O Congresso terá o mérito, também, eu espero, de revelar e de oferecer à admiração do mundo os talentos variados, certos, e que só eram escondidos na sombra até agora pelo silêncio em concerto das potências coloniais e do racismo. Mas como dar voz ao mundo negro e a seus escritores quando se sabe que o menor canto, mesmo que ele nem seja profundamente sentido pelo autor, esconde uma potência naturalmente explosiva que coloca em questão as bases da ordem colonial, as próprias estruturas do universo ocidental e do mundo? Não se enganem. Nós vivemos em uma época na qual os artistas dão testemunho e na qual eles são todos mais ou menos engajados. É preciso tomar partido; toda grande obra de um escritor ou de um artista africano testemunha contra o racismo e o imperialismo do Ocidente. E isso permanecerá assim enquanto não se substituir as tensões que desequilibram o mundo por uma ordem cuja instauração seja a obra livremente construída dos povos de todas as raças e de todas as culturas (Présence, 8-9-10, 1956, p. 17).

A ligação entre o Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros e a Conferência Afro-Asiática foi destacada diretamente também nas contribuições de outros participantes no auditório Descartes, como Jacques Rabemananjara, Léopold Sédar Senghor e Cedric Dover.¹² Para o político malgaxe Rabemananjara, primeiro convidado a tomar a palavra depois da leitura dos avisos e mensagens, “Bandung, como um gongo, foi o sinal para o fim espetacular de um monólogo de vários séculos”(Présence, 8-9-10, 1956, p. 21), e o papel do Primeiro Congresso era corrigir a pouca presença africana em 1955: “Só uma nota falta no concerto: a nota africana. Quando o continente negro desenvolverá, ele também, em torno dos principais problemas de nosso tempo, suas próprias variações, suas melodias regionais?” (Présence, 8-9-10, 1956, p. 22). Qual contribuição específica o continente africano poderia trazer ao recomeço da conversação entre os povos? Segundo Rabemananjara, essa pergunta permanecia em aberto e deveria concentrar os esforços durante o Congresso.

A publicação especial das atas do Congresso feita pela *Présence Africaine* vinha com a divisão por delegações das personalidades convidadas que haviam comparecido, o que remetia aos códigos da diplomacia internacional. No entanto, já a organização desses agrupamentos demonstrava que a adoção do modelo de Bandung não implicava uma adesão à ideia da nação como foco do discurso político

¹² Cedric Dover era indiano, filho de uma indiana e de um inglês. Sua formação foi principalmente nas áreas biológicas e seu interesse na noção de “raça” e “mestiçagem” o aproximaram de escritores pan-africanistas estadunidenses. A presença de Dover no evento em si já era uma repercussão de Bandung, uma vez que ele era o único membro da única “delegação” asiática na ocasião. Em sua apresentação, no terceiro dia, Dover defendeu uma visão racista de cultura, atrelando o termo a ideia de uma unidade negra e propondo que o futuro pós-independência seria de maior aproximação e até de criação de uma federação entre as nações negras africanas. Nessas mudanças políticas, o intelectual teria o papel central de articulador (Présence, 8-9-10, 1956, p. 281-300).

ou do discurso cultural. Na lista estavam os Estados Unidos da América, Barbados, Jamaica, Cuba, Brasil, Haiti, Martinica, Guadalupe, Nigéria, Serra Leoa, Angola, Moçambique, Madagascar, Congo Belga, África do Sul, Senegal, Daomé (atual Benim), Costa do Marfim, Sudão francês (atual Mali), Níger, Togo, Camarões, África Equatorial Francesa e Índia. Portanto 23 grupos dentre os quais estavam representados Estados-nação, como os EUA, a Índia e o Brasil, Territórios franceses do além-mar, como o Senegal, o Daomé e a Costa do Marfim, Estados associados à França, como o Togo e o Camarões, e complexos administrativos coloniais, como era o caso da AEF. A presença de distintas categorias e atores coletivos como interlocutores demonstrava a multiplicidade de projetos políticos e de futuro possíveis no interior do Primeiro Congresso, mesmo em um contexto no qual Bandung havia sido amplamente recebido e era afirmado como antecedente e fonte de legitimação.

No discurso de abertura de Alioune Diop em 1956, a herança histórica é significada como principal vetor das ligações e também das transformações entre os dois eventos, pois garantia manter os laços com Bandung e, ao mesmo tempo, reclamar o foco no eixo atlântico e garantir a legitimidade da presença de uma delegação estadunidense. Esta herança viria da escravização de indivíduos africanos e de seu transporte forçado para o continente americano sob dominação colonial, resultando na criação de laços biológicos e culturais transatlânticos. “Negros dos EUA, das Antilhas e do continente africano, qualquer que seja a distância que, às vezes, separa nossos universos espirituais, nós temos em comum, incontestavelmente, que descendemos dos mesmos ancestrais” (Présence, 8-9-10, 1956, p. 9).

A inserção de comunidades americanas em 1956, portanto, seria uma decorrência natural das ligações transatlânticas criadas pela diáspora africana. Essa postura pressupunha que as relações históricas entre a América e a África tinham forjado uma unidade duradoura que comportava o compartilhamento de ancestrais e de origens culturais. Vê-se uma maneira pela qual o Primeiro Congresso se apropriou, transformou e expandiu o arcabouço de legitimação presente na Conferência de Bandung. No interior dessa perspectiva, ainda que parte de um Estado poderoso, para os organizadores do Congresso, a comunidade negra estadunidense possuía uma situação que a posicionava como uma interlocutora necessária. Assim, a quase ausência do continente asiático e a presença de uma delegação estadunidense se encontravam explicadas e não deveriam ser um impeditivo para a celebração da herança de Bandung e de seus princípios quanto à utilização da cultura como elemento de fundação de solidariedade terceiro-mundista.

Por fim, é interessante notar como este evento de 1956 encampa lutas de forma não determinada geograficamente para a causa do Terceiro Mundo, sendo o reconhecimento da delegação estadunidense como pertencente às discussões realizadas no congresso um caso elucidativo. Segundo Anne Garland Mahler, essa é uma prática que vai ganhar ainda mais força nas décadas seguintes, tendo maior expressão no movimento político surgido com a Tricontinental de Havana, em 1966, ainda na gramática política terceiro-mundista ativa e reativa na Guerra Fria Global. Foi na década de 1960 e, mais especificamente a partir do tricontinentalismo, que foi formada a espinha dorsal das atuais conceitualizações de subalternidade global e gestado o conceito de Sul Global, que, para a autora, significa “uma consciência política

resultante do reconhecimento por diversos povos de sua experiência compartilhada de efeitos negativos da globalização [...]” (MAHLER, 2015, p. 95-96). Essa consciência de poder imperial desterritorializado (p. 97), muito presente em análises mais contemporâneas sobre o Sul Global, e o diálogo com outros internacionalismos já estavam presentes, como se vê nos documentos aqui analisados, desde encontros anteriores a 1966, ganhando novos significados nos anos posteriores e deixando evidente os laços de continuidade da Política dos Encontros protagonizada pelos agentes do Sul.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS ESTADOS NACIONAIS COMO PROTAGONISTAS POLÊMICOS

Neste breve trabalho, buscamos contribuir com a historiografia sobre Bandung a respeito das recepções diversas que a conferência de 1955 causou, a despeito das críticas ao seu formato restrito. Defendemos a ideia, a partir da análise documental, de que, ainda que a Conferência Afro-Asiática de Bandung tenha investido na representação estatal como comunidade política privilegiada e fonte de representação legítima, isso não significou o abandono de outras formas de pensar e dividir os territórios e as culturas que buscavam sua autonomia e nem condicionou o modo como diferentes grupos se apropriaram deste encontro, a exemplo da comunidade intelectual envolvida no projeto da *Présence Africaine*. Demonstramos que alternativas de representação não nacionais ou transnacionais não foram ideias separadas do campo das práticas do Terceiro Mundo na Política dos Encontros e, portanto, não estiveram isentas de modificações, apropriações e interseções ao longo do século XX.

Precisamos reconhecer o momento de Bandung. Inscrita em uma ordem mundial que passou a ser delineada no pós-Segunda Guerra, a Conferência Afro-Asiática procurava privilegiar os Estados nacionais como repositórios de direitos e de responsabilidade, transformando-os em pontos de equilíbrio para a construção de bases mais estáveis para as relações mundiais. Seu oposto era a imagem do império, apresentada como geradora de desequilíbrio e causadora das guerras da década de 1910 e 1940. Em seu texto *“The legacies of Bandung: decolonization and the politics of culture”*, publicado no livro organizado por Christopher Lee, Dipesh Chakrabarty chama atenção para a apreensão do cenário mundial vigente na década de 1950 ao comentar:

Pode ser oportuno lembrar-nos de um momento recente da história humana quando a ideia de nação era algo ao qual as pessoas aspiravam e a ideia de império não possuía nenhuma força moral (LEE, 2010, p. 47).

Não por acaso, portanto, a adesão e o respeito aos princípios da Carta das Nações Unidas para as delegações que estiveram em Bandung surgem como uma garantia no fim da era dos Impérios. O nome dado à Organização das Nações Unidas aponta já para a nação, desde que equivalente a um Estado, como *locus* de soberania privilegiado, e sua fundação declara o compromisso em reafirmar a

[...] fé em direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade entre homens e mulheres e entre nações grandes e pequenas, e estabelecer condições nas quais justiça e respeito em relação às obrigações vindas da assinatura de tratados e outras fontes de leis internacionais possam ser mantidas (ONU, 1945, p. 1)

Como resultante de quebras das estruturas dos antigos Impérios coloniais, o investimento em alianças internas ao Terceiro Mundo,

existente em Bandung desde seus preparativos, e em seus legados, pode ser visto como uma novidade no século XX.

Sugestivamente, um dos pontos mais repetidos durante o evento em 1955 e em seu comunicado final é o da defesa do direito de autodeterminação dos povos como um caminho para a paz mundial. Esses princípios ecoavam, novamente, a Carta de São Francisco, que afirmava como um objetivo o desenvolvimento de relações amistosas e paritárias entre as nações, o que serviria para garantir a paz mundial (ONU, 1945, p. 2).

A autodeterminação vinha como uma prerrogativa de nações e não de Impérios. As nações eram apresentadas como formações contrárias à ideia do poder de um Estado sobre vários territórios e da subjugação de diversas populações, posturas reputadas como incompatíveis com a nova ordem mundial. A estrutura imperial era percebida como fonte de desigualdade e de conflitos armados. Não por acaso, para os países que se tornaram independentes nas décadas posteriores à criação da ONU, o texto de sua fundação e os preceitos ligados à estrutura do Estado nacional surgiam como pontos de legitimidade no esforço de adentrar a comunidade mundial. Segundo Gamal Abdel Nasser, então líder político do Egito e figura central para o movimento Afro-asiático nos anos seguintes, a questão da autodeterminação dos povos era, no interior da insistência na necessidade de seguir as delimitações da Carta das Nações Unidas, uma das condições centrais para a paz mundial:

Não menos importante enquanto condição para a paz mundial é o inteiro respeito, por todos os Estados, de suas obrigações internacionais. Sob o reino da Carta das Nações Unidas e da Declaração Universal dos Direitos do Homem, o tratamento infligido por um Estado a uma nação ou a um grupo

étnico deixou de ser um “assunto doméstico”, como alguns Estados alegam ainda hoje (*Présence*, 3, 1955, p. 30).

A realização da Conferência Afro-Asiática em Bandung em si já podia ser encarada, antes de qualquer desdobramento possível, senão como uma modificação, ao menos como uma perturbação da ordem mundial. O evento se inscreveu no contexto imediatamente posterior à emergência da ONU, da valorização e da renovação do vocabulário das Relações Internacionais e, ao mesmo tempo, da Guerra Fria e dos conflitos por influência e poder político. Nesse cenário, as independências e o fim dos Impérios coloniais europeus, assim como a formação de blocos regionais, acordos internacionais e comunidades transnacionais figuravam como forças que moldavam uma nova ordem mundial, ao mesmo tempo em que a punham em perigo (LEE, 2012, p. 3).

As delegações que compareceram ao encontro na Indonésia não estavam desconectadas dessas forças externas e deve-se levar em consideração que reunir países recém-independentes, com a presença da República Popular da China, envolveu um grande nível de afronta. Esses indivíduos se apropriavam de protocolos, códigos, linguagens e jogos políticos criados por e para o mundo ocidental em um contexto mais ou menos externo a eles, o que era, muitas vezes, uma novidade que o jogo de forças internacional não podia ignorar. Afinal, dessa forma, novos interesses, visões e representações passavam a ser parte do diálogo das Relações Internacionais, onde eram inseridos quase à força pelas articulações do Terceiro Mundo.

Nos termos das fontes que analisamos, a vivência do evento de 1955, em Bandung, no qual compareceram intelectuais como Alioune

Diop e Richard Wright,¹³ havia provado a possibilidade de diálogo e alianças frutíferas em termos nacionais. Esses contornos foram destacados em dossiê da *Présence Africaine* de 1955 e surgiu como um modelo para o Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, em 1956. Em contrapartida, essa adesão não significou o abandono ou a sobreposição de outros tipos de movimento, como o pan-africanismo e a Négritude. Como resultado, a solidariedade proposta em 1956 conjugava a linguagem, o modelo e a experiência de Bandung, com elementos vindos de outros contextos.

Tanto a dimensão racial do engajamento pan-africanista ou negritudiano quanto a presença de atores coletivos de variados espectros políticos eram também aspectos práticos em um continente que permanecia, em grande parte, ligado às antigas potências coloniais na segunda metade da década de 1950. Os pertencimentos não nacionais eram elementos centrais da vida dos intelectuais africanos e afro-diaspóricos e não foram apagados pelos movimentos de autonomização dos territórios africanos. O foco no intelectual como fomentador individual do evento de 1956 implicou modificações nos termos de Bandung, o que não impediu a utilização de seu modelo organizacional e, principalmente, do imaginário de positivação que existia em seu entorno.

Posteriormente, no entanto, os caminhos do Estado-nação como principal ator internacional serão complexificados por alianças e, mesmo em seu formato individual, sua defesa não será sempre a

¹³ Wright era um escritor estadunidense que chegara à França na década de 1930, ao escapar da perseguição política em seu país. Tratava-se de um autor de língua inglesa cuja presença reforçava a ligação ou, ao menos, as negociações da *Présence Africaine* com o cenário cultural estadunidense ou negro de expressão inglesa, filiação que a revista herdou dos movimentos da década de 1930, quando a Harlem Renaissance foi lida e recebida com entusiasmo. Cf. (HAGE, 2009: 93; HASSAN, 1999: 204-206)

bandeira em prol de relações simétricas e do direito de autodeterminação dos povos. Na prática, vários elementos do imperialismo das décadas anteriores podem ser encontrados e encontram-se reatualizados nas relações entre Estados independentes na segunda metade do século XX (LEE, 2010). Essa percepção crítica acerca das relações estabelecidas entre Estados no mundo após os Impérios, feita posteriormente, leva a questionamentos retrospectivos sobre o valor das decisões tomadas em Bandung. A conferência e seu pioneirismo, no entanto, ainda figuram na imaginação e no repertório subjacente às Relações Internacionais, principalmente naqueles voltados para a história das alianças formadas no eixo Sul-Sul, como um momento fundador e repleto de possibilidades de futuro.

BIBLIOGRAFIA

- BARBOSA, Muryatan S. O debate pan-africanista na revista *Présence Africaine* (1956-1963), **História** (São Paulo), v. 38 (2019), p. 1-21.
- DURÃO, Gustavo de Andrade. **A construção da Negritude**: a formação da identidade do intelectual através da experiência de Léopold Sédar Senghor (1920-1945). Dissertação (Mestrado em História, Universidade de Campinas, Campinas, 2011.
- MAHLER, Anne Garland. The Global South in the belly of the beast: Viewing african american Civil Rights through a Tricontinental lens. **Latin American Research Review**, Vol. 50, No. 1, 2015.
- HAGE, Julien. Les littératures francophones d'Afrique noire à la conquête de l'édition française (1914-1974). In: Dossiê - *Présence Africaine*: Les conditions noires: une généalogie des discours. **Gradhiva**, Paris: n 10, 2009/2, p. 81-105.
- HASSAN, Salah D. The cultural politics of the early "Présence Africaine", 1947-55. **Research in African Literatures**, Indiana: vol. 30, n 2, 1999, p. 194-221.
- HONGO, Joseph. The Asia-Africa conference (Bandung) and Pan-Africanism: The Challenge of Reconciling Continental Solidarity with National Sovereignty. **Australian Journal of International Affairs**, 70, 4, 2016, p. 374-390.

LEE, Christopher. **Making a World after Empire: The Bandung Moment and Its Political Afterlives**. Ohio: Ohio University Press, 2010.

WESTAD, Odd Anne. **The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times**. Cambridge University Press, 2005.

DUBE, Saurabh. **Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization**, 2009, p. 267.

ONU. **Charter of the United Nations and statute of the International Court of Justice**. San Francisco, 1945.

Présence Africaine, Paris: n 3, agosto-setembro 1955.

Présence Africaine, Paris: n 8-9-10, junho-novembro 1956. (Le I^{er} Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs).

REIS, Raissa Brescia dos. **África imaginada: história intelectual, pan-africanismo, nação e unidade africana na *Présence Africaine* (1947-1966)**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

_____. **Négritude em dois tempos: emergência e instituição de um movimento (1931-1956)**. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido. **Bandung, 1955: ponto de encontro global**. *Esboços*, v. 26, p. 309-332, 2019.

11

JOSÉ POMPILIO HORA E O “RACISMO NO ITAMARATY”

*Petrônio Domingues*¹

“Aceitem-me como sou!”

James Baldwin²

No início de outubro de 1949, o jornal *O Semanário* publicou uma reportagem denunciando o “racismo no Itamaraty” e solidarizando-se com José Pompilio da Hora, que lecionava “Direito Romano na Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil”. Segundo o órgão da imprensa da então capital da República, o professor Pompilio da Hora era um “homem ilustre por todos os títulos: culto, inteligente, viajado”, que falava fluentemente o inglês, o alemão, o italiano, o francês e o espanhol, dominando “inteiramente o latim e o grego, especializado em filologia e em psicologia, dotado, enfim, de todos os atributos e qualidades de um intelectual da mais alta estirpe, dos que verdadeiramente honram ao nosso país pela sua devoção às coisas do Espírito”. A partir dali, *O Semanário* passou a relatar o pretense episódio de racismo envolvendo o “ilustre” professor:

Em 1946, Pompilio da Hora, seduzido pela carreira diplomática, inscreveu-se num concurso no Itamaraty. Ninguém melhor nem mais credenciado do que ele para servir, lá fora, o nosso país e dar brilho à Casa de Rio Branco, tão desprovida dele depois que se transformou em domínio privado de

¹ Doutor em História (USP). Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq

² BALDWIN, James. **Marcas da vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 434.

filhinhos de papai, jovens transviados e roborés entreguistas, com as raras exceções que existem simplesmente para confirmar a regra. Mas aconteceu que o professor José Pompilio da Hora é homem de cor: por isso foi barrado, sem que lhe dessem, aliás, a menor satisfação ou explicação. [...] O racismo é a abominação das abominações. Não conhecemos coisa mais repugnante do que ele, mas repelente, mais nojenta. É anti-cristão, anti-humano, anti-social, um atentado à Cultura, uma profanação das conquistas do homem na sua luta pela paz e pela fraternidade universais, além de uma violação da Lei Divina. [...] Não temos palavras para exprimir nossa indignação contra o acinte de que foi vítima o eminente professor José Pompilio da Hora. [...] Esse acinte, aliás, não o diminuiu. Diminuiu apenas os imbecis que o praticaram e que devem ir para a cadeia, para purgar o crime nefando que praticaram contra a mais do que nunca necessária unidade nacional do povo brasileiro.³

O *Semanário* fazia uma denúncia grave: uma suposta interdição às pessoas negras à carreira diplomática no Itamaraty, nome pelo qual ficou conhecido o Ministério das Relações Exteriores do Brasil. O Itamaraty é um órgão responsável pela formulação, pelo desempenho e pelo acompanhamento das relações do Brasil com outros países e organismos internacionais. Sua atuação cobre as vertentes política, comercial, econômica, cultural e consular das relações externas, áreas nas quais exerce as tarefas clássicas da diplomacia: representar, informar e negociar. Para ingressar na carreira diplomática a partir de 1946, havia a necessidade de prestar um concurso admissional ao Instituto Rio Branco, que tratava da formação e aperfeiçoamento dos funcionários do Ministério das Relações Exteriores.

Portanto, era o Instituto Rio Branco que oferecia o curso de preparação ao corpo diplomático, um campo distinto do restante da

³ O *Semanário*. Rio de Janeiro, de 3 a 9 de outubro, 1959, p. 2.

burocracia do Estado. Desde a sua formação, tratou-se de um campo em que critérios de distinção – que incluíam fluência em línguas estrangeiras, conhecimentos de arte e cultura, refinamento no uso das etiquetas e nas formas de se vestir – constituíam ingredientes fundamentais para o exercício da profissão (GOBO, 2018).

O Itamaraty selecionava jovens que pudessem representar o Brasil da maneira que o ministério julgava apropriada, com o intuito de “vender ao estrangeiro a imagem idealizada do país” (RICUPERO, 2013, p. 433). Era uma espécie de pré-requisito ser de famílias tradicionais, das elites⁴ e, fundamentalmente, ser uma pessoa branca, para desse modo buscar reproduzir tal representação do povo brasileiro no exterior. Talvez tenha sido por isso que, no início do século XX, o escritor Lima Barreto relatou que, ao se dirigir ao Palácio do Itamaraty, sede do Ministério das Relações Exteriores, passou por uma experiência traumática. Recebeu o “tratamento que se dá ao comum dos mortais” (BARRETO, 1961, p. 109). O escritor não tinha dúvida que fora vítima de preconceito racial. Aquele não seria lugar para pessoas negras. Fato é que, até a década de 1960, não há registros de pessoas desse segmento populacional fazendo parte dos quadros do Itamaraty, em carreira diplomática.

O intuito desse capítulo é discutir como esse assunto foi tratado pela imprensa brasileira e pelas lideranças negras, a partir sobretudo da repercussão do episódio de discriminação racial que José Pompilio da Hora teria sofrido, por parte do Instituto Rio Branco, quando se inscreveu no concurso de ingresso à carreira diplomática. A imprensa tendeu a condenar esse episódio de discriminação racial, enfatizando a

⁴ O embaixador Marcos Azambuja definiu o Itamaraty como uma instituição da “elite da elite” (2011).

retórica de uma fraternidade nacional de todos os cidadãos (negros, brancos e mestiços). Já as lideranças negras não só condenaram o “racismo no Itamaraty”, como também pressionaram o governo a adotar medidas corretivas contra esse mal.

Vale dizer que o capítulo tem um caráter heurístico e apresenta uma abordagem preliminar, levando em conta inclusive que essa temática – a complexa relação entre a diplomacia e a população negra no Brasil – ainda é pouco explorada do ponto de vista das pesquisas acadêmicas.

“EXISTE NO BRASIL UMA QUESTÃO RACISTA?”

Ao que tudo indica, o primeiro registro público relacionado às restrições à entrada de negros no Itamaraty foi realizado pelo Comitê Democrático Afro-Brasileiro, um agrupamento fundado no Rio de Janeiro em março de 1945.⁵ Ao se reunir para definir o programa e as diretrizes, o Comitê elaborou uma “declaração de princípios”, na qual listava, em outras reivindicações, a “abolição das seleções raciais e de cor na diplomacia”.⁶ Traduzia, assim, a expectativa de alguns segmentos da sociedade civil brasileira, que demandavam a necessidade de inclusão de pessoas negras como representantes do governo brasileiro no exterior.

O segundo registro público ligado às restrições à entrada de pessoas negras no Itamaraty teria ocorrido no dia 14 de março de 1946, durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte. Em longo discurso no plenário, Hamilton de Lacerda Nogueira, senador pela

⁵ Sobre o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, ver SOTERO (2015).

⁶ **O Jornal**. Rio de Janeiro, 23/03/1945, p. 3.

União Democrática Nacional (UDN), denunciou as restrições discriminatórias presentes no Itamaraty. O *Jornal do Commercio*, de 15 de março, transcreveu a íntegra do discurso com o título “A Questão Racista no Brasil”:

Venho expressar aqui o pensamento de nosso Partido, que acredito seja de todos os que constituem esta egrégia Assembleia sobre a questão racista no Brasil. Perguntarão, talvez: existe no Brasil uma questão racista? É possível que não exista nas leis, mas existe de fato, não somente em relação aos nossos irmãos pretos como em relação aos nossos irmãos israelitas. Há uma questão de fato: restrição da entrada de pretos na Escola Militar, na Escola Naval, na Aeronáutica e, principalmente, na carreira diplomática.⁷

O pronunciamento de Hamilton de Lacerda Nogueira, na tribuna do Senado, repercutiu na imprensa. Afora o *Jornal do Commercio*, o *Diário de Notícias* do dia 15 de março também noticiou que o senador acusou a existência de “restrições quanto aos negros no Brasil: não podem eles matricular-se nas Escolas de Guerra, Naval e da Aeronáutica nem seguir carreira diplomática”. De acordo com a reportagem, o discurso de Nogueira fez “uma ampla e bem apresentada discussão do problema racista”. E que, ao final, o senador foi “muito aplaudido” e “muito cumprimentado por representantes de todos os partidos”.⁸

Repercutindo o discurso do senador, Osório Borba, um colunista do *Diário de Notícias*, abordou o assunto na edição de 18 de março de 1946. Reportou que Nogueira tomou a iniciativa de denunciar a discriminação racial existente no Brasil. O Itamaraty, por exemplo, como um “reduto de reação, inspirado em tolíssimas veleidades de aristocracia”, insiste em incorrer na “prática da toleima racista – tão ridícula quanto odiosa

⁷ *Jornal do Commercio*. Rio de Janeiro, 15/03/1946, p. 2.

⁸ *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 15/03/1946, p. 3.

num país de formação preponderantemente mestiça”. Segundo Borba, “os consulados tiveram durante anos instruções reservadas” de natureza discriminatória, com restrições contra “israelitas e homens de cor”.⁹

Naquele contexto, nenhuma instituição pública brasileira assumia o seu racismo. Prevalencia, do ponto de vista da sociedade civil e do Estado, a ideologia da democracia racial. Ou seja, a ideia de que a nação oferecia a todos os seus cidadãos – negros, mulatos e brancos – convivência harmoniosa e igualdade de oportunidades em todas as áreas da vida pública: educação, política, mercado de trabalho, moradia etc. Dessa perspectiva, os afro-brasileiros desfrutariam de oportunidades para se inserir e ascender socialmente, em igualdade de condições com todos os seus compatriotas na luta por bens públicos e privados, em grau desconhecido em qualquer outra sociedade multirracial do mundo. Foi assim que o Brasil – o último país do mundo cristão a abolir a escravidão – tornou-se o primeiro a se proclamar uma democracia racial: uma sociedade que ofereceu uma genuína igualdade de oportunidade a todos os seus cidadãos, e se libertou da tensão, discriminação e conflito raciais (ANDREWS, 1998).

No decorrer do século XX, tanto governos democráticos como os autoritários transformaram a narrativa de democracia racial brasileira numa ideologia oficial. À luz desta ideologia, a diplomacia esposou a tese de que, no Brasil, em decorrência da miscigenação, inexistiam barreiras para o livre progresso da população negra, por um lado, e uma consciência de raça na minoria branca, por outro. Nessa visão, já haveria inclusive um dispositivo meritocrático de mobilidade social para os

⁹ *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 18/03/1946, p. 9.

mestiços, que ocupavam posições de destaque na medida em que tinham capital educacional e cultural (GUIMARÃES, 2001).

A realidade brasileira, de desigualdades e contradições raciais, era o inverso do que a ideologia oficial preconizava. A retórica de democracia racial serviu para justificar e defender o cenário da desigualdade racial ao invocar o seu oposto. Era patente, em termos de sociedade civil e Estado, que as pessoas negras continuavam, depois da Abolição em 1888, a ocupar uma posição subalterna na sociedade brasileira. Porém, com a narrativa de que, mesmo durante a escravidão, o Brasil encampou o ideal de igualdade racial, e com a Abolição alcançou, o chamado mito da democracia racial isentava o racismo institucional (do Estado e suas instituições) e cotidiano (e informal) de qualquer responsabilidade adicional pela situação da população negra, e até mesmo colocou esta responsabilidade diretamente nos ombros desse segmento populacional (ALBERTO, 2017). Seja como for, a prática do racismo por parte das instituições públicas despertou reações, contestações e a cobrança de evidências que sustentassem a acusação.

Em 28 de março 1946, o jornalista Osório Borba, do *Diário de Notícias*, voltou a pautar o assunto das “discriminações raciais”, criticando o que chamou de “O Itamaraty antidemocrático”:

Se essas discriminações formalmente vedadas pelas Constituições que temos tido não constam de disposições legais, nem por isto deixam de ser, em certos casos e certas circunstâncias, estabelecidos praticamente, nas normas administrativas, por meios indiretos, como no caso das dificuldades sabiamente opostas à admissão de pessoas de cor em determinados cursos

ou em determinados serviços”. Afinal, “é notória a tendência do Itamaraty para fechar os seus quadros, para erigir em casta a carreira diplomática.¹⁰

Em 27 de abril de 1946, o *Diário Carioca* publicou uma reportagem acerca da conferência do professor Tales de Azevedo, realizada no dia anterior sob os auspícios da Federação Negra do Brasil. Segundo o eminente conferencista, havia recrudescido o “preconceito de raça” no Brasil. Após a preleção de Azevedo, foi aberto debate a respeito do assunto, momento no qual várias pessoas da audiência se manifestaram, entre elas o professor José Pompílio da Hora, que relatou as dificuldades enfrentadas, recentemente, quando candidatou-se ao concurso de ingresso ao Itamaraty: “Inicialmente disseram-me que as inscrições já se haviam encerrado. Consegui, finalmente, apesar de tudo, efetuar minha inscrição. Ficaram de me mandar avisar o dia do exame. Ainda hoje”, concluiu o assertivo professor, “estou aguardando este aviso, embora todos os exames tenham já se realizado”.¹¹

UM “HOMEM DE COR” ERUDITO

Mas quem era José Pompílio da Hora? Era um baiano, que nasceu em Salvador, no seio de uma família muito carente. Em depoimento para Haroldo Costa, ele conta que, quando tinha de três para quatro anos, seus pais morreram e, a partir de então, viveu sob os cuidados do seu padrinho, Lorenzo Mario Pellegrino, um cônego italiano que, ao regressar para a terra natal, levou-o para lá juntamente com os seus irmãos Laurindo Pompílio da Hora e João Pompílio da Hora. Na Itália, ele fez toda formação educacional, até o nível superior. Teria concluído

¹⁰ *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 28/03/1946, p. 9.

¹¹ *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 27/04/1946, p. 11.

a graduação em Direito, pela Universidade de Nápoles, e fez vários cursos suplementares de línguas e História. Na época de estagiário, teria trabalhado num afamado escritório na cidade de Nápoles, que pertencia ao advogado Enrico Di Nicola, que foi o primeiro presidente da República Italiana no pós-guerra (HORA, 1982:85).

Pompilio da Hora conta que, em 1943, ele e seus irmãos foram repatriados e, finalmente, vieram conhecer o Brasil. Instalaram-se no Rio de Janeiro, onde Pompilio da Hora tornou-se professor de Latim, Grego, Filosofia, História Geral e História do Brasil em instituições de ensino secundário (como Colégio Lafaiete, Colégio Pedro II e Instituto Souza Marques) e, posteriormente, lecionou na Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil. Conforme ele declarou para Haroldo Costa, por um período “a minha vida era de casa para a faculdade, de uma faculdade para outra faculdade, muitas vezes um colégio no meio, outra faculdade, e casa”. O ambiente escolar “era o meu clube, minha recreação, meu lazer, enfim, o meu ambiente permanente”. Teria sido neste ambiente que ele conheceu Mirian Martins, uma ex-aluna branca, por quem se apaixonou e se tornou depois sua esposa e mãe dos seus três filhos (HORA, 1982:87-88).

Ao regressar ao Brasil, Pompilio da Hora foi vítima de uma série de episódios de discriminação racial. Relata que as hostilidades começaram pelas autoridades consulares durante a viagem. Quando se dirigiu a um diplomata, que também vinha de Roma, e disse que ao chegar ao Rio de Janeiro ele e seus dois irmãos não sabiam para onde ir, porque não tinham conhecimentos da cidade nem recursos, o diplomata teria respondido aridamente: “Quando vocês chegarem lá, se quiserem rouba, roubem; se quiserem trabalhar, trabalhem em qualquer coisa, em suma, vivam como quiserem”. Para Pompilio da Hora, essa declaração

ríspida do diplomata definia a maneira como a sociedade brasileira concebia as pessoas negras, como marginais em potencial, que teriam que cumprir o seu destino na subalternidade. Essa seria a explicação para a sociedade naturalizar o fato de não ter pessoas negras no primeiro escalão do governo, nas representações diplomáticas ou nos altos comandos militares. A sociedade brasileira criou, na concepção de Pompílio da Hora, uma série de chavões e estigmas relacionados ao preconceito racial. Ao mesmo tempo que instituiu a falácia da democracia racial, praticada no carnaval, no futebol e nas festas populares, mas que não se manifesta nas coisas decisivas, nos patamares superiores, onde a nação decide o seu destino. Em outras palavras, no Brasil, “o poder público não faz justiça aos esforços de uma raça que deu o melhor de si para a construção do país” que também pertence aos negros. “Esta insensibilidade”, desabafava Pompílio da Hora, “realmente me incomoda bastante, magoa, porque é insidiosa, camuflada, maquiada de paternalismo”. A seu ver, no Brasil, “não importa que seja uma pessoa culta, mas é um negro” (HORA, 1982:86-87).

Na entrevista concedida ao *Diário Trabalhista* em fevereiro de 1946, ele já havia asseverado que, no Brasil, existiria uma falsificação do espírito democrático: em vez do governo do povo, a democracia promoveria a exclusão da população negra, que, pela sua estimativa, representava 75% da população do país, afastando-a dos altos postos estatais e relegando-a aos cargos subalternos. Em suma, “democracia para os negros tem sido o direito de limpar ruas, construir prédios onde não podemos morar”.¹²

¹² *Diário Trabalhista*. Rio de Janeiro, 03/02/1946, p. 7.

Foi muito provavelmente por causa desses problemas relacionados ao racismo e à exclusão social da população negra que Pompilio da Hora, ao vir repatriado da Itália, cerrou fileiras na União dos Homens de Cor (UHC), uma organização em defesa dos direitos dos afro-brasileiros, fundada em Porto Alegre em 1943, ano que Pompilio da Hora voltara ao Brasil. A UHC era constituída de uma complexa estrutura organizativa e, ao longo do tempo, abriu sucursais ou possuía representantes em pelo menos 11 Estados da Federação (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Bahia, Ceará, Maranhão e Piauí). Em linhas gerais, sua atuação era marcada pela promoção de debates na imprensa local, publicação de jornais próprios, serviços de assistência jurídica e médica, aulas de alfabetização, ações de voluntariado e participação em campanhas eleitorais (SILVA, 2003).

No Distrito Federal, quem se distinguiu como expoente da UHC foi José Bernardo da Silva, que chegou a ser eleito deputado estadual em 1950 (PINTO, 1953). Já no Rio de Janeiro, a UHC teve como sua principal liderança José Pompilio da Hora (SILVA, 2003), que se destacou pela sua reputação e capacidade de articulação política e cultural. Sua formação acadêmica aprimorada garantia-lhe não apenas circulação nos meios profissionais da capital federal, mas também a admiração dos militantes do movimento associativo dos “homens de cor”.

Joviano Severino de Mello foi outra notável liderança da UHC no Rio de Janeiro, que por vezes recorreu à imprensa para denunciar o racismo, inclusive no tocante à ausência de negros nos quadros do Ministério das Relações Exteriores. Em entrevista ao jornal *Redenção*, Severino de Mello fez questão de enfatizar que “nós temos negros de valor reconhecido” e a título de exemplo listou vários nomes, como José

Pompílio da Hora. Ao abordar a “ausência do negro no corpo diplomático”, o dirigente da UHC argumentou que “esses homens de sólida cultura estão esquecidos para fazer parte nas representações brasileiras, dentro e fora do país”.¹³

Em 29 de maio de 1951, Joviano Severino de Mello, representando a UHC, reuniu-se em audiência com o presidente Getúlio Vargas, no Palácio do Catete. De acordo com o *Correio da Manhã*, o presidente da UHC solicitou o “apoio do chefe de governo para o projeto que inclui entre as contravenções penais os preconceitos de cor ou de raça, conforme o projeto de lei de autoria do deputado Afonso Arinos”.¹⁴ Segundo outro periódico, o *Última Hora*, quem acompanhou Severino de Mello foi o professor José Pompílio da Hora, que teria levado a Vargas um pequeno cartaz do Ministério do Trabalho, comemorativo do 1º. de Maio, com a legenda “Unidos pelo Brasil” no qual apareciam tão somente “três trabalhadores, todos branquinhos e coradinhos como pimentão. O negro, este colosso, que ajudou a fazer a grandeza do Brasil, está ausente na propaganda oficial”.¹⁵

Um dia depois da sanção presidencial da lei antirracista nº 1.390, de 3 de julho de 1951, Joviano Severino de Mello declarou que a nova legislação era “um novo treze de maio”, fazendo alusão à data da abolição da escravidão no Brasil. Também declarou que ele e os representantes da UHC, naqueles dias, iriam ao Palácio do Catete para um “agradecimento coletivo ao presidente Getúlio Vargas”. Referindo-se à “Lei Getúlio Vargas” – e não pelo nome que acabou vingando, de “Lei Afonso Arinos” –, Severino de Mello postulava que o novo

¹³ **Redenção**. Rio de Janeiro, 09/12/1950, p. 4.

¹⁴ **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, 29/05/1951, p. 4.

¹⁵ **Última Hora**. Rio de Janeiro, 22/06/1951, p. 12, parte 1.

dispositivo legal seria “a nossa bandeira e o nosso escudo: queremos ver se os órgãos, estabelecimentos e instituições que até agora o fizeram, manterão preconceitos contra o negro”. A partir daí, o presidente da UHC passou a pautar o caso do professor José Pompilio da Hora, lente de grego, latim, inglês e alemão, que lecionava em diversos colégios, tendo realizado “brilhantes” cursos na Europa, mas que foi sabotado na sua pretensão diplomática. “Acreditamos”, vociferava Severino de Mello, “que o presidente Getúlio Vargas faça valer a lei ontem promulgada e que defenda também bravamente o homem de cor de qualquer ressaibo de reação velada ou ostensiva contra nós”.¹⁶

Ainda em 1951, o professor Pompilio da Hora concedeu uma entrevista ao jornal *Última Hora*, evocando a necessidade de o Itamaraty ter diplomatas negros. Em sua opinião, o problema poderia ser solucionado plenamente desde que existisse “boa vontade e estímulo em vez de desencorajamento de parte do Itamaraty”. Afinal, se no Brasil mais da “metade da população é composta de negros e mulatos – perguntava o professor – por que tornar praticamente intransponível as portas do Palácio Itamaraty aos homens de cor, com esclarecimentos tão desencorajadores?”¹⁷

Em março de 1954, uma comissão de lideranças negras, da qual fez parte José Pompilio da Hora, João Cabral, Abdias Nascimento e D. Constância Vargas, tiveram nova audiência com Getúlio Vargas, a quem expuseram os vários aspectos do problema dos “homens de cor” no Brasil, “a necessidade da elevação de seu nível econômico e social, etc”. Vargas teria ouvido com a “maior atenção a exposição feita,

¹⁶ **A Noite**. Rio de Janeiro, 05/07/1951, p. 11.

¹⁷ **Última Hora**. Rio de Janeiro, 25/09/1951, p. 3.

interessando-se sobretudo por conhecer as reivindicações imediatas dos homens de cor”, e que eram: o “ingresso do negro na diplomacia e uma participação mais ativa (inclusive com apoio direto de Vargas) dos homens de cor na política, através da eleição de representantes negros para o Congresso Nacional”.¹⁸

Percebe-se, assim, que a UHC se distinguiu entre as organizações que militavam contra a discriminação racial, chegando inclusive a ser recebida pelo presidente Getúlio Vargas em audiência no Rio Negro, em Petrópolis. Quem a representou foi uma comissão na qual José Pompilio da Hora fez parte.¹⁹ Este representou a UHC em outros eventos, como nas comemorações do 13 de Maio (aniversário da assinatura da Lei Áurea), quando participava de atos cívicos reunindo uma série de lideranças negras.²⁰

Pompilio da Hora também fez parte da “Organização Mundial Contra a Discriminação Racial e Religiosa”, uma entidade organizada em vários países (entre os quais EUA, Cuba, África do Sul) e que foi instalada no Brasil em 1954, a partir da articulação da multiartista afro-americana Josephine Baker. No evento de instalação, que ocorreu no auditório da Associação Brasileira de Imprensa (AIB), dez oradores discursaram, entre eles Pompilio da Hora, que enfatizou o fato de inexistirem “homens de cor” nas representações diplomáticas brasileiras no exterior e defendeu que o governo deveria enviar à próxima reunião da ONU representantes negros.²¹ Anos depois, ele

¹⁸ **Última Hora**. Rio de Janeiro, 18/03/1954, p. 3.

¹⁹ **A Noite**. Rio de Janeiro, 18/03/1954, p. 7; **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, 18/03/1954, p. 4.

²⁰ **Diário Carioca**. Rio de Janeiro, 11/05/1954, p. 3; **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, 11/05/1954, p. 1; **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 13/05/1954, p. 6, parte 1.

²¹ **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, 02/09/1952, p. 1; **O Jornal**. Rio de Janeiro, 02/09/1952, p. 8, parte 1; **Tribuna da Imprensa**. Rio de Janeiro, 02/09/1952, p. 1.

participou ativamente de ato público de protesto contra o regime segregacionista da África do Sul.²²

Pompilio da Hora ainda chegou a colaborar com o Sindicato dos Professores de Ensino Secundário, Primário e de Artes do Rio de Janeiro,²³ tomou parte no I Congresso do Negro Brasileiro²⁴ e costumava participar ou palestrar das efemérides em defesa dos Direitos Humanos, especialmente do “Dia dos Direitos do Homem”, que foi adotado pela Assembleia Geral das Nações Unidas.²⁵

Em 1950, ele rompeu com UHC e, em conjunto com outros “irmãos de cor”, resolveu fundar a União Cultural dos Homens de Cor, tornando-se o seu presidente. Ao ser interrogado pelo jornal *Redenção* das razões que o levaram a fundar essa organização, respondeu que a “União Cultural era fruto de uma plêiade de idealistas”. A seu ver, os “administradores em 63 anos da abolição do cativo não fizeram jus às reivindicações da causa abolicionista. Porque nós [pessoas negras] vivemos, geralmente, afastados dos altos cargos da administração pública”. Após a breve entrevista, a reportagem do *Redenção* percorreu as “instalações da sociedade, ficando magnificamente impressionada com a organização dos departamentos estudantil e técnico, que são frequentados por um grande número de jovens associados e filhos de sócios”.²⁶

²² **Última Hora**. Rio de Janeiro, 08/04/1960, p. 4.

²³ **O Jornal**. Rio de Janeiro, 03/05/1950, p. 10.

²⁴ **Vida e Política**. Rio de Janeiro, 15/10/1950, p. 2.

²⁵ **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, 09/11/1951, p. 8.

²⁶ **Redenção**. Rio de Janeiro, 09/12/1950, p. 3, parte 1.

UM SONHO FRUSTRADO

Pompilio da Hora alimentava um sonho: tornar-se diplomata de carreira. Para concretizar tal sonho, ele relata que, ao chegar ao Brasil, procurou o ministro das Relações Exteriores, o embaixador João Neves da Fontoura, levando uma apresentação do embaixador Leão Veloso, que conhecera na Itália. Depois de esperar horas e horas na antessala do gabinete do ministro, para dizer-lhe que queria seguir a carreira diplomática, recebeu o seguinte conselho: “Olha, eu vou lhe dizer uma coisa, você pode ser tudo, menos diplomata. Por que não vai trabalhar no Cais do Porto”. Em ato contínuo, o ministro ainda emendou: “No Cais do Porto estamos precisando de muitos trabalhadores, você é forte, você dá...”. Pompilio da Hora conta que o sangue lhe “subiu à cabeça”, perdeu a paciência e teria retrucado: “Você está aí como ministro de Estado, refestelado nesta poltrona, recebendo um ordenado gordo que é parte dos impostos que eu pago à nação, que o povo paga à nação, que os negros pagam à nação”. Dito isto, ele teria dado as costas e saído pela porta afora, antes que o ministro acionasse a segurança para lhe prender (HORA, 1982:84).

Apesar de ter sido repellido por um “pistolão”, Pompilio da Hora não desistiu de seu sonho, inscrevendo-se duas vezes no concurso do Instituto Rio Branco. A primeira vez teria sido em 1948, quando o estabelecimento foi criado. Aqui cabem duas correções factuais. O Instituto Rio Branco foi criado em 1945 (na esteira das comemorações do centenário de nascimento do Barão do Rio Branco, patrono da diplomacia brasileira) e não em 1948, como Pompilio da Hora informara. A outra correção diz respeito ao concurso de admissão à carreira de diplomata. A utilização de exame vestibular para acesso ao Itamaraty

existe desde 1946, após a criação do Instituto Rio Branco. Portanto, Pompilio da Hora equivocou-se quanto às datas. Se ele prestou o primeiro concurso de admissão à carreira de diplomata do Instituto Rio Branco, isso ocorreu em 1946 e não em 1948, como assinalara.

Seja como for, Pompilio da Hora relata, na entrevista concedida a Haroldo Costa, que em seu primeiro concurso do Instituto Rio Branco, ele estava entre os primeiros candidatos e apresentou o seu título provisório de professor (de Latim, Grego, Filosofia, História Geral e História do Brasil), mas não foi aceito. O formulário de inscrição, além de perguntar as línguas que ele falava, indagava também se ele conhecia os diplomatas e ele citou dois ou três, que conhecera em Roma e Nápoles na época que morava na Itália, entre os quais o embaixador Leão Veloso. O formulário ainda inquiria sobre a origem social, ao que Pompilio da Hora teria respondido: “descendente de ex-escravos” (HORA, 1982:85).

De fato, o candidato ao curso de preparação à carreira de diplomata do Instituto Rio Branco tinha que preencher um “formulário para investigação social”, a partir do qual era investigada a origem tanto social quanto étnico-racial do candidato. Era nessa etapa da seleção que os candidatos, considerados negros, eram reprovados.²⁷ Coincidência ou não, foi depois dali que a diplomata Vera Sauer teria dito que Pompilio da Hora não estava habilitado sob a alegação de que ele não tinha seus diplomas, obtidos na Itália, revalidados no Brasil. Conforme noticiou o *Última Hora*, circulavam rumores de que Vera Sauer, 1ª secretária do Itamaraty, incumbida de coordenar os exames de seleção ao Instituto

²⁷ Ao longo do tempo, o Instituto Rio Branco adotou mudanças institucionais no recrutamento, mas isso não levou necessariamente à alteração no perfil dos recrutados, pois a avaliação visava selecionar justamente agentes muito semelhantes aos que lá estavam (CHEIBUB, 1985).

Rio Branco, estava “imprimindo a esses exames orientação destinada a impedir o ingresso de pretos na *carrière*”.²⁸

Pompilio da Hora conta que, ao final, o seu preterimento como candidato ao curso de formação à carreira de diplomata do Instituto Rio Branco se deu veladamente. Muitos alunos seus, do Instituto Souza Marques, Colégio Lafaiete e Pedro II, também teriam se inscrito. “O interessante, porém, é que o exame de seleção era precedido de um exame de saúde, e todos os candidatos seriam avisados oportunamente. Eu estou esperando até hoje...”, denunciava Pompilio Hora (HORA, 1982:85). Sem se preocupar em apurar os pormenores dessa denúncia, o historiador Fábio Koifman localizou no *Diário Oficial da União* de 1946 o registro de um despacho da direção do Instituto Rio Branco, indeferindo um requerimento de Hora “de acordo com o parecer do Assistente Técnico” (KOIFMAN, 2021: 158).

Na segunda oportunidade em que o professor afro-brasileiro se candidatou a uma vaga, o coordenador cultural do Instituto Rio Branco teria o convidado para tomar um chocolate num bar das redondezas. Pompilio da Hora o acompanhou, sentaram e, de chofre, ele teria dito: “Professor, pela segunda vez o senhor está tentando a carreira diplomática. Lembre-se de uma coisa: o senhor é um negro, jamais vai transpor os umbrais do Rio Branco”. Pompilio da Hora alega que, por reflexo de sua educação europeia, julgou que o coordenador do Rio Branco estava o advertindo sobre a intolerância da instituição. Pensou até que era um gesto de solidariedade, mas não demorou muito para que percebesse a realidade. Para não dar margem a nenhum mal-entendido, o coordenador foi explícito: “Desista professor. O senhor nem pense em

²⁸ **Última Hora**. Rio de Janeiro, 29/05/1959, p. 1.

entrar na carreira diplomática no Instituto do qual eu sou o coordenador cultural” (HORA, 1982:85). Ao que parece, o dirigente do Instituto Rio Branco tinha razão: Pompilio da Hora não conseguiu mesmo.

RACISMO NO ITAMARATY?

Tempos depois, o caso de Pompilio da Hora repercutiu na opinião pública, indo parar nas páginas de jornais e revistas. Em 25 de setembro de 1959, o periódico *Mundo Ilustrado* publicou uma reportagem, denunciando que não tinha diplomatas negros no Brasil porque na última vez que uma pessoa desse segmento populacional se apresentou no Itamaraty, em 1946, foi rejeitado. Seu nome: José Pompilio da Hora, um baiano de 37 anos, formado em Filosofia e Direito, que fez todos os seus estudos na Europa. A reportagem procurou o “homem que o Itamaraty barrou na carreira diplomática”. Tratava-se de um dos professores “mais acatados e sérios da Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil, onde funciona como assistente do catedrático Wandick Londres da Nóbrega na cadeira de Direito Romano”. O professor Pompilio da Hora é um negro “forte, elegante, comedido nos gestos. Fala corretamente português, italiano, francês, inglês, espanhol e alemão, além de latim e grego, línguas mortas, porque se interessa como filólogo. Estudou filosofia, especializando-se em psicologia”. A reportagem do *Mundo Ilustrado* o entrevistou, perguntando-lhe, inicialmente, se existia preconceito racial no Brasil. Eis o que o professor respondeu:

Já não se negam direitos, legalmente, a um negro brasileiro. Mas, em compensação, ainda existem ambientes hostis ao elemento negro, lugares

onde o seu ingresso constitui tanto uma aventura penoso como impraticável. Por que não existe no Itamaraty, até hoje, um diplomata negro? Por que nenhum negro se atreve a inscrever-se no Itamaraty? Será que entre os 19 milhões de negros brasileiros não existiu um, nos nove anos do Instituto Rio Branco, com qualidades ou pelo menos desejo de se tornar diplomata? Será que não existe um só negro entre os homens de cultura brasileiros, em condições de ocupar um posto diplomático, por nomeação, quando menos no Haiti, em Gana ou num desses novos países de negros que se tornam independentes na África?²⁹

Ao ser indagado se era verdade que o Itamaraty o recusou para a carreira diplomática, Pompilio da Hora não hesitou em responder que “sim”. Isto teria ocorrido em 1946. O jovem, então com 24 anos, teria apresentado seus títulos de estudo e voltou para casa, aguardando chamada para exames médicos e intelectuais. Dispensaram-no dos exames e, intencionalmente, não convocaram o “candidato negro”. O professor teria retornado ao Itamaraty para se certificar de sua inscrição e de seus títulos de estudo e demais documentos. Entretanto, o Itamaraty recusou-o da maneira mais discreta e diplomática. Foi omitido da lista de inscrições.

Segundo a reportagem, muitos rapazes de cor têm procurado o professor Pompilio da Hora para saber se era verdade que ele foi barrado no Itamaraty. Evidentemente, ouvem uma confirmação. É o desestímulo. No entanto, “poucos diplomatas brasileiros – todos brancos – têm cultura, classe e conhecimento da realidade nacional como o professor”. Diante disso, Pompilio da Hora confessava-se “revoltado” com essas injustiças que se cometiam com os negros, por ele sofridas na própria pele:

²⁹ **O Mundo Ilustrado**. Rio de Janeiro, 25/09/1959, p. 40.

Enquanto nos Estados Unidos, onde o preconceito racial é claro, um negro, dr. Ralph Bunch, é um dos homens mais importantes da diplomacia americana, já tendo sido Adjunto do Secretário de Estado, no Brasil, onde ser racista é contravenção penal, o Itamaraty recusa ou impossibilita que os negros se tornem diplomatas. Talvez por considerarem o negro antiestético [...]. Historicamente, o processo da abolição da escravatura foi responsável por esse estado [...], por isso a integração cultural do negro na vida brasileira foi prejudicada. Não houve preocupação de criar uma ordem econômica para tornar realmente livre o negro que era abandonado a uma “liberdade desamparada”. Como está o Itamaraty, não se pode esperar de jovens negros o sacrifício de passarem pelas maiores humilhações para se tornarem diplomatas.³⁰

Dois dias depois dessa reportagem d’*O Mundo Ilustrado*, ocasião na qual Pompilio da Hora foi entrevistado, o *Diário de Notícias* alardeou: “são confirmados assim os boatos que há muito se espalhavam: preconceito de cor no exame de seleção para o Instituto Rio Branco”. Quem “o afirma – e o prova – é o professor José Pompilio da Hora, que em 1946 foi ‘diplomáticamente’ omitido da lista de inscrições para o concurso. Desde então fogem os negros da carreira diplomática”. A partir daí a matéria do *Diário de Notícias* fazia uma contundente postulação:

A Constituição é clara, a lei Afonso Arinos também: preconceito de raça ou cor é ato criminoso, contravenção. E é nos quadros do Itamaraty que se encontram, pelo visto, os racistas brasileiros, que negam a ciência e os preceitos de democracia racial, entre nós felizmente arraigados. São os senhores do Itamaraty, que dirigem nossa política exterior, que levam ao mundo o reflexo de nossa cultura e de nossa civilização, os mesmos que se aferram a ultrapassados e ridículas discriminações que envergonham países como os Estados Unidos. Parece que na sua ânsia de decalcar os

³⁰ *O Mundo Ilustrado*. Rio de Janeiro, 25/09/1959, p. 40.

costumes da metrópole, nem ao menos selecionam o objeto de sua imitação. E repetem o que há de condenável e retrógrado. O negro preterido em 1946 é hoje assistente da cátedra de Direito Romano na Faculdade Nacional de Direito da UB. Respeitado por seu saber, ninguém lhe nega a capacidade e o valor. Mas este homem não pode ser diplomata porque os “punhos de renda” entendem que ele é portador do “grave estigma” de sua cor.³¹

Indo na esteira de outros órgãos da imprensa, *O Semanário* publicou um artigo acoimando o “racismo no Itamaraty” e rendendo apoio a José Pompílio da Hora. O periódico não só relatou o episódio de racismo envolvendo o “ilustre” professor, como também lavrou o seu mais veemente protesto:

Exigimos que sobre o fato seja aberto rigoroso inquérito, a fim de que se apure quais os responsáveis por esse ato hediondo de segregação racial, incompatível com as nossas tradições e sentimentos de povo democrata, civilizado e progressista. Há pouco tempo, o Marechal Teixeira Lott teve conhecimento de que no Itamaraty o racismo havia sido erigido em dogma. Imediatamente, S. Exa. interveio junto ao ministro Horácio Lafer, no sentido de se por cõbro a situação de tão degradante para o nosso país.³²

Como se nota, o caso de suposto racismo que vitimou Pompílio da Hora repercutiu nas páginas dos jornais e revistas. De modo geral, esses veículos de comunicação protestaram contra a pretensa “segregação racial” existente no Instituto Rio Branco. Embora nunca comprovada, tal “segregação” foi tomada como fato,³³ gerando celeumas,

³¹ **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, 27/09/1959, p. 1, parte 1.

³² **O Semanário**. Rio de Janeiro, de 3 a 9 de outubro, 1959, p. 2.

³³ Numa entrevista à revista **Mundo Ilustrado**, o “professor” Pompílio da Hora prometeu reunir provas de que sua rejeição ao Instituto Rio Branco se deu por motivação racial: “O professor pediu que o assunto [do racismo no Itamaraty] não fosse publicado. Ele preferiu reunir documentos, ter provas a mão para, depois, mais tarde, levantar o assunto. ‘— Tenho horror ao ridículo’, disse, acrescentando: ‘Estou disposto a provar brevemente tudo isto’”. Apesar da sua disposição, Pompílio da Hora nunca apresentou

controvérsias e manifestações públicas diversas. Os articulistas da imprensa se indignavam não só porque o racismo era um ato “criminoso”, contraventor, “hediondo”, mas também porque “nega a ciência e os preceitos de democracia racial, entre nós felizmente arraigados”. Os articulistas usavam a retórica de “democracia racial” para se contrapor ao racismo à brasileira e fazer circular imagens e representações de convivência fraternal entre todos os cidadãos na comunidade nacional, independentemente de sua origem racial. Em outras palavras, os redatores dos periódicos se apropriavam da narrativa da “democracia racial” com um sentido antirracista (ALBERTO, 2017). Os preconceitos e as discriminações de raça/cor seriam contrários ao *ethos*, se não ao *modus vivendi*, do brasileiro. Daí o repúdio à “segregação racial” do Itamaraty.

As evidências apresentadas aqui levam a crer que não eram raras as denúncias na imprensa dando conta da ausência de pessoas negras entre os representantes brasileiros no exterior. Pelo contrário, pode-se até afirmar que o tema da acusação da prática de discriminação racial, por parte do Itamaraty, tornou-se recorrente nos jornais e revistas da época (KOIFMAN, 2021: 137). Jornalistas, políticos, intelectuais, artistas e, sobretudo, lideranças negras, cobravam de governos e das instituições públicas, especialmente do Instituto Rio Branco, uma postura republicana, democrática e equânime (despida, assim, de preconceitos de raça/cor).

Aliás, a demanda dos ativistas negros (e suas organizações) por igualdade de tratamento e oportunidades na sociedade brasileira ganhava capilaridade. Se, de um lado, o corpo diplomático brasileiro,

provas documentais de que o racismo foi o fator determinante para seu preterimento em exame admissional à carreira diplomática. **O Mundo Ilustrado**. Rio de Janeiro, 25/09/1959, p. 40.

isto é, a representação do povo brasileiro no exterior não possuía um único rosto negro, de outro, os rumores ou as experiências de alguns sinalizavam que candidatos negros jamais seriam aprovados no concurso de ingresso ao Instituto Rio Branco. O Itamaraty “representava para os ativistas um importante e sensível símbolo de persistente exclusão” no seio da comunidade nacional (KOIFMAN, 2021: 160), razão pela qual, ao longo dos anos, a pressão sobre aquela instituição do Estado brasileiro se intensificou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final da década de 1950, ainda era possível encontrar, na imprensa brasileira, denúncias de práticas discriminatórias por parte do Itamaraty. *O Mundo Ilustrado*, em sua edição de 25 de setembro de 1959, fez graves acusações contra o Instituto Rio Branco, que, como já assinalado, era a instituição responsável pelo curso de formação à carreira diplomática:

O Instituto Rio Branco pode alegar que, ultimamente, nenhum caso de preconceito ocorreu ali: os negros consideram que as portas do Ministério das Relações Exteriores estão fechadas para eles. O Itamaraty é o último reduto dos racistas brasileiros, excomungados definitivamente pela Constituição de [19]46 e, hoje, com a Lei Afonso Arinos, de 1951, incluídos entre os simples “contraventores”, a quem a Polícia deve perseguir como faz com os “bicheiros” e “traficantes de entorpecentes”. No entanto, há um mês, o Marechal Lott – em plena campanha presidencial – transmitiu ao Presidente da República uma denúncia da maior gravidade: continua o preconceito racial no Itamaraty. A notícia, divulgada pelos jornais, na primeira página, foi logo amortecida por um desmentido formal do chanceler Horácio Láfer, que na véspera se empossara como Ministro das Relações Exteriores. Logo em seguida, num verdadeiro desafio, o diretor do Instituto Rio Branco, escola de formação de diplomatas, pôs fim aos

rumores escrevendo uma carta ao jornalista Prudente de Moraes, neto, do *Diário de Notícias*, explicando como se dá o acesso de interessados ao Instituto Rio Branco e demonstrando a idoneidade dos exames de seleção, tanto físico como intelectual. Com isso, foi colocada uma pá de cal sobre a denúncia. Nem o Marechal Lott, que abriu o escândalo, denunciando-o ao Presidente Juscelino, voltou mais ao assunto. Seus informantes, também, se conformaram.³⁴

Naquele momento, o Marechal Teixeira Lott ocupava o cargo de ministro da Guerra e estava no início da campanha eleitoral como candidato à Presidência da República, pelo partido do então presidente Juscelino Kubitschek. Tendo em vista a repercussão na imprensa do dia seguinte às acusações feitas por Lott, a notícia gerou polêmica. As edições de diversos jornais trouxeram uma nota atribuída ao ministro Horário Láfer, rebatendo as acusações. Ao que parece, essa foi uma das últimas matérias da imprensa brasileira reportando a existência do “preconceito racial no Itamaraty”. Foi nesse contexto de pressão da opinião pública que, pela primeira vez, um candidato a presidente da República, Jânio Quadros, cogitou, em 1959, a possibilidade de indicar “embaixadores pretos para os países independentes da África” (KOIFMAN, 2021: 145-151).

Se ao longo do tempo o Itamaraty negou a existência de discriminação racial no órgão, o novo presidente eleito, Jânio Quadros, ao tomar posse em 1961, explicitamente a assumiu, prometendo eliminá-la. Para tanto, cumpriu algo que havia especulado durante a campanha: nomeou Raimundo Souza Dantas, um jornalista afro-brasileiro, para ocupar a novel embaixada instalada em Gana (a primeira nação da África Ocidental a obter a independência). Dantas tornou-se,

³⁴ **O Mundo Ilustrado**. Rio de Janeiro, 25/09/1959, p. 40.

assim, o primeiro embaixador brasileiro negro (KOIFMAN, 2021: 145-151).

O envio de Souza Dantas para Gana fez parte da Política Externa Independente levada a cabo por Jânio Quadros, para quem o Brasil era uma potência mundial emergente e a África sua esfera de influência natural, por conta das conexões históricas, culturais e identitárias. Para o presidente, a aproximação política, econômica e diplomática com as novas nações africanas ajudaria a impulsionar o Brasil industrialmente e a desvencilhá-lo das potências da Guerra Fria, especialmente dos Estados Unidos (DÁVILA, 2011; SARAIVA, 1996).

A nomeação de Souza Dantas pode ser interpretada também como fruto da pressão da opinião pública e, notadamente, das demandas e mobilizações políticas e culturais das diferentes organizações e expressões dos “homens de cor”. No contexto no qual o Ministério das Relações Exteriores não possuía um único diplomata negro e carregava a fama de impedir o acesso a qualquer pessoa “de cor” que tentasse entrar para a carreira, a nomeação de Dantas não recebeu dos “intelectuais e ativistas negros a pesada crítica que lhe atribuiu os seus pares brancos. Ao contrário, foi comemorada com entusiasmo, pois independentemente de qualquer fator, era uma vitória, mesmo que restrita e limitada” (KOIFMAN, 2021: 161).

Em que pese as relações do movimento negro com o ator operacional da política externa, o Itamaraty (AMORIM e SILVA, 2021), até fins da primeira década do século XXI Souza Dantas foi o único embaixador brasileiro negro, constituindo paradigma expressivo da discriminação racial (franca ou disfarçada) no serviço daquela agência estatal. Demorou, portanto, praticamente meio século para que surgissem outros embaixadores e embaixadoras brasileiros

afrodescendentes, dessa vez de carreira diplomática.³⁵ Em 2002, o governo instituiu o Programa de Ação Afirmativa (PAA), que prevê a concessão de bolsas de estudo ao Instituto Rio Branco para candidatos declaradamente negros (PEREIRA, 2014). A implementação de ação afirmativa vem contribuindo para elevar o número de diplomatas desse grupo racial no Itamaraty.

Contudo, ao se considerar a composição étnico-racial da população brasileira, pode-se constatar que os negros ainda estão sub-representados no corpo diplomático. Não é por outro motivo que, apesar dos avanços, vozes continuam reclamando tornar mais justa e democrática a carreira diplomática. O Instituto Rio Branco ainda é um espaço elitizado, de difícil acesso à grande parte da população. Por outro lado, foi só na atual quadra que o Itamaraty deixou de adotar como eixo somente a meritocracia e passou a expor a necessidade de transformar a instituição em um espaço que represente mais a diversidade da sociedade brasileira.

Para finalizar, vale salientar que faltam mais pesquisas que examinem o entrecruzamento do marcador raça e diplomacia no Brasil. Embora exista uma “política sistemática de esquecimento” sobre essa temática – como aponta Debra Thompson (2015) ao se referir ao contexto internacional –, a questão racial fez parte do processo de recrutamento e formação do corpo diplomático brasileiro, da formulação, atuação e diretrizes do Itamaraty, do *habitus* da atividade profissional, da construção e implementação da política externa do

³⁵ Não se pode olvidar do caso de Mônica Veyral, que ingressou no Instituto Rio Branco em 1979 e, no ano seguinte, foi nomeada Terceira Secretária da carreira de diplomata, tornando-se, aos 22 anos de idade, a primeira diplomata negra no Brasil (FRIAÇA, 2018).

Estado e, em última instância, o marcador racial contribuiu na estruturação do sistema de relações internacionais.

REFERÊNCIAS

- ALBERTO, Paulina. **Termos de inclusão**: intelectuais negros brasileiros no século XX. Campinas: Editora Unicamp, 2017.
- AMORIM, Camille e SILVA, André Luiz Reis da. O Itamaraty e o movimento negro: interesses, ideias e práticas nas relações Brasil-África. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 35, 2021.
- ANDREWS, George Reid. **Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)**. São Paulo: EDUSC, 1998.
- AZAMBUJA, Marcos. Casa bem-assombrada: o Itamaraty antes da sua ida para Goiás. In: **Revista Piauí**. Edição 54, março de 2011.
- BARRETO, Lima. **Diário íntimo**: memórias. 2ª. ed. São Paulo: ed. Brasiliense, 1961.
- CHEIBUB, Zairo Borges. “Diplomacia e construção institucional: o Itamaraty em perspectiva histórica”. **DADOS**, Rio de Janeiro, n. 28, 1985, p. 113-131.
- DÁVILA, Jerry. **Hotel trópico**: o Brasil e o desafio da descolonização africana (1950-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- FRIAÇA, Guilherme José Roeder. **Mulheres diplomatas no Itamaraty (1918-2011)**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.
- GOBO, Karla. “Da exclusão à inclusão consentida: negros e mulheres na diplomacia brasileira”. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 17, n. 38, 2018, p. 440-464.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. “Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito”. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 61, 2001, p. 147-162.
- HORA, José Pompílio. In: COSTA, Haroldo. **Fala, crioulo**: depoimentos. Rio de Janeiro: Record, 1982, p. 84-88.
- KOIFMAN, Fábio. **Raymundo Souza Dantas**: o primeiro embaixador brasileiro negro. Salvador: Sagga Editora, 2021.

- PEREIRA, Elcimar Dias. **Programa de ação afirmativa do Instituto Rio Branco: discursos de diplomatas e candidados/as à diplomacia**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- PINTO, Luís de Aguiar Costa. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança**. São Paulo: Ed. Nacional, 1953.
- RICUPERO, Rubens. **A diplomacia na construção do Brasil (1750-2016)**. Rio de Janeiro: Versal, 2017.
- SARAIVA, José Flávio Sombra. **O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa do Brasil**. Brasília: EdUnB, 1996.
- SILVA, Joselina. “A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50”. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, Ano 25, n. 2, 2003, pp. 215-235.
- SOTERO, Edilza Correia. **Representação política negra no Brasil pós-Estado Novo**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- THOMPSON, Debra. Through, against and beyond the racial State: the transnational stratum of race. In: ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie (ed.). **Race e Racism in Internacional Relations: Confronting the global colour line**. New York: Routledge, 2015, pp. 44-61.

12

AQUELE QUE É DIGNO DE SER AMADO: SEXUALIDADES, IDENTIDADES E MOBILIDADES NA OBRA DE ABDELLAH TAIA

*Manoel de Jesus Silva Neto*¹
*Matheus dos Santos da Silveira*²

INTRODUÇÃO

A proposta do estudo é refletir acerca das categorias ligadas à sexualidade, identidade e geografia a partir da obra *Aquele que é digno de ser amado*, do escritor marroquino Abdellah Taia. Na obra, Taia apresenta Ahmed, um homem marroquino de 40 anos radicado na cidade de Paris. Ao longo do livro, vemos as relações entre sua homossexualidade, seus vínculos com o Marrocos e sua identidade como árabe na sociedade francesa.

Através dos estudos queer, estes que produziram algumas das pesquisas mais inovadoras e amplamente citadas sobre conceitos, temas e práticas considerados indispensáveis ao estudo das RI, como guerra e paz, geopolítica e soberania, tem-se a perspectiva de Melanie (2017), mostrando que eles investigam como as operações do poder internacional são moldadas por normas e lógicas sexuais, produzindo “insights” não apenas sobre o caráter político das normas e lógicas sexuais, mas também oferecendo uma noção mais ampla das políticas nas RI.

¹ (IRI-PUC/Rio). e-mail: manoelnijyuni@gmail.com

² (IRI-PUC/Rio). e-mail: silveiramath49@gmail.com

Dessa forma, buscamos refletir tais relações a partir da perspectiva histórica do Marrocos, trazida por Samantha Bailey (2013) que almeja discutir a categoria queer para além do Norte Global. Mostrando, por meio das ideias de Ilan Kapoor (2015) sobre o Terceiro Mundo Queer, como o continente africano é visto como hostil para a homossexualidade, e também como a origem de muitos problemas que afetam a segurança global.

Nesse sentido, mostramos o “expurgo do queer” que ocorre no Terceiro Mundo, sendo a maior representação deste a contínua criminalização da homossexualidade em diversas partes do Terceiro Mundo, como a própria África, Oriente Médio e partes da América Latina. Inclusive, Kapoor (2015) mostra que líderes africanos como Mugabe caracterizam a homossexualidade como não africana e uma importação perigosa e pervertida do ocidente.

Consequentemente, causando uma reflexão histórica sobre a colonização do continente africano, pois as criminalizações possuem diversas causas, com foco na influência francesa no Marrocos, além da religião. Práticas sexuais que eram vistas como normais acabaram tendo um tratamento contrário, criando um ambiente de intolerância para pessoas queer.

Para além, objetivamos apresentar as contribuições do autor e de suas obras literárias enquanto parte de um movimento de resistência no Marrocos e no continente africano como um todo, no que diz respeito ao preconceito frente às sexualidades dissidentes do padrão heteronormativo.

AQUELE QUE É DIGNO DE SER AMADO E AS REFLEXÕES HISTÓRICAS SOBRE O QUEER

Do ponto de vista da estrutura de uma obra literária, *Aquele que é digno de ser amado* (*Celui qui est digne d'être aimé*, no original em francês) é diferente do que se espera, mas ser diferente do que se espera não é algo distante da história do autor. Abdellah Taia nasceu em 1973, na cidade de Rabat, capital do Marrocos.

Ao longo de sua infância, a consciência acerca de sua homossexualidade foi parte integrante de seu desenvolvimento enquanto pessoa, em pelo menos dois aspectos: ao passo de que sua identidade enquanto homossexual era cristalizada, sua percepção de que diversos obstáculos existiriam frente à expressão dessa sexualidade em seu país ficava cada vez mais clara.

Isso nos remonta a pensar como a homossexualidade era vista não apenas no Marrocos, mas no Oriente Médio de uma forma geral na década de 80. Uma situação relevante a ser descrita neste espaço diz respeito à quando, com mais ou menos 11 anos de idade, Taia foi violentado sexualmente por diversos homens na cidade de XXX, onde passou parte da vida. Segundo o próprio, em relato:

(...) um grupo de homens chegou à casa da sua família -- três quartos para 11 pessoas -- e gritaram pelas janelas: 'Abdellah, venha aqui, nós queremos transar com você'. Ele tinha 11, quase 12 anos e estava deitado na cama junto às suas irmãs e sua mãe, ouvindo a gritaria fora. 'Todo mundo ouviu, não apenas minha família mas toda a vizinhança,' ele diz. 'O que eu claramente vi foi que assim é como a sociedade funciona e que ninguém vai proteger você, nem mesmo seus parentes. Foi quando eu percebi que eu precisava esconder quem eu sou'. (tradução dos autores) (HICKLIN, 2010).

A biografia de Abdellah Taia é ao mesmo tempo reflexo da história do Marrocos no que diz respeito à diversidade sexual e constituinte de mudanças na política nacional nos últimos anos, pois, suas obras são consideradas como catalisadores para discussões acerca da proteção a pessoas com sexualidades não-heterossexuais (THE DANISH IMMIGRATION SERVICE, 2020).

Portanto, temos a visão de Visentini (2010), mostrando como a África possui uma população de quase 1 bilhão de habitantes dividida em mais de 800 grupos etno-culturais. Mesmo que as regiões desérticas sejam pouco habitadas, nas regiões que ficam à margem do Rio Nilo, como nos vales do Marrocos, o foco desse estudo, existe uma grande densidade populacional.

Nesse sentido, no curso do século XIX, tem-se um forte processo de colonização francesa na Argélia e na Tunísia, culminando na ocupação de parte Marrocos no início do século XX, em razão de suas duas crises, transformando-o em um protetorado; a faixa mediterrânea do país ficou para os espanhóis.

No mundo colonial, a “guerra civil europeia” repercutiu como um incentivo às lutas anticoloniais. As metrópoles europeias, além de saírem enfraquecidas do conflito, tiveram de enfrentar a Guerra do Riff no Marrocos espanhol (1921-26), que só foi vencida graças à intervenção francesa. (VISENTINI, 2010).

Visentini (2010), então, fala sobre a descolonização na região do Magrebe a partir da primeira metade do século XX, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, quando o nacionalismo passou a ser um fator muito importante.

Manifestações e levantes anticoloniais também ocorreram na Tunísia, na Argélia e no Marrocos, colônias francesas. Tunísia e Marrocos tornaram-se independentes em 1956, a primeira sob o comando de Habib Bouguiba, de postura neocolonial, que proclamou uma república autoritária. No Marrocos, o Sultão Ben Iussuf cobrou a prometida independência, mas os franceses reagiram incitando os berberes contra os árabes e exilando-o em Madagascar em 1951. Em 1956 ele retornou, com o consentimento da França, proclamou a independência e assumiu como Rei Mohamed V. Tanger e o Marrocos espanhol foi incorporado ao novo Estado, que também reivindicou Ifni, Saara espanhol e Mauritânia. Ifni e uma pequena faixa do Saara foram cedidas pela Espanha. (VISENTINI, 2010).

A partir de Bailey (2013), podemos ver como o Marrocos, dentre as nações africanas, teve um grande aumento no seu desenvolvimento, contudo, apresentando falhas que trazem consequências negativas para mulheres, jovens, não-muçulmanos e, principalmente, pessoas que compõem a comunidade LGBTI+. Se existe a criminalização da homossexualidade, pessoas LGBT estão sujeitas a níveis estrondosos de violência e discriminação que as levam à pobreza. Influenciado pela lei de Xaria, o Marrocos foi um dos primeiros países do Norte da África a criminalizar a homossexualidade, com penas variando entre 6 meses e 3 anos, além de multas que vão de 120 a 1000 dirhams³, como foi citado anteriormente.

Na última década, o “queering da pobreza” tornou-se cada vez mais óbvio, levando a altos níveis de pobreza nas comunidades LGBT em comparação com outros grupos. Vários estudos recentes se concentraram nas desvantagens dos povos LGBT que levaram o grupo e essa situação. A marginalização social leva a um acesso limitado ao emprego, habitação, educação, saúde e serviços. Violência, discriminação e preconceito são os principais fatores por trás do “queering da pobreza”, e esses fatores estão

³ R\$73,00 a R\$608,95 – cotação do dia 12/12/2021

presentes não apenas no mundo desenvolvido, mas também em todas as nações em desenvolvimento. (tradução dos autores) (BAILEY, 2013).

No entanto, considerando o nível nacional, punições institucionalizadas ainda existem no país, a exemplo do artigo 489 do Código Penal Marroquino, no qual “atos homossexuais” são considerados ofensas criminais com penas que variam entre seis meses à três anos de prisão, além da aplicação de multas. Como encontrado no relatório produzido pela Danish Immigration Service (2020):

É uma proteção eficiente pela polícia. Uma pessoa LGBT iria evitar aparecer em um posto policial local com medo de ser detido por homossexualidade ou por ser taxado com questões estereotipadas e preconceito. No entanto, diversas fontes notaram que em casos de assaltos públicos por uma multidão, as forças policiais intervieram e salvaram as vítimas de perigo extremo ao pôr fim aos ataques homofóbicos (p. 05, tradução dos autores).

Por uma perspectiva histórica, temos que, na Roma Antiga, a pederastia, relações sexuais entre homens jovens e homens mais velhos eram comuns e tidas como status de elite; e apesar de os relacionamentos lésbicos serem mencionados em alguns textos latinos, não eram aceitos como os homem-homem e homem-menino eram.

No que diz respeito a história da homossexualidade no Marrocos, Bailey (2013) mostra que é importante entender a influência do império romano, pois o Marrocos já esteve sobre seu domínio durante as Guerras Púnicas e, nesse período, houve uma grande troca cultural entre eles, apesar das limitações territoriais.

Fora do domínio romano, a localização remota do Marrocos, cercado por vastas regiões desérticas e montanhosas, permitiu que mantivesse a independência durante grande parte de sua história. Após o domínio romano, o Marrocos estava sujeito às autoridades tribais locais e aos

sultões; conseguiu resistir ao domínio otomano por muito mais tempo do que outras regiões, e apenas algumas partes do país foram tomadas. Até o estabelecimento do Protetorado Francês, o Marrocos manteve um alto grau de independência. (tradução dos autores) (BAILEY, 2013).

Contudo, Bailey (2013) traz que especulação é tudo que temos sobre a homossexualidade no Marrocos pré-colonial, visto que, mesmo que com as trocas culturais, a sociedade marroquina possui uma política forte de silêncio no que diz respeito à sexualidade, e o Islamismo é o grande responsável por definir essa nação, apesar de não ser o foco desse estudo.

A exploração africana pelos europeus durante o protetorado do Tratado de Fez e dos tempos atuais trouxe uma abundante literatura sobre sexualidade e homossexualidade na região do Magrebe, esta que engloba o Marrocos. Dessa forma, os europeus quiseram mostrar a sexualidade daquela região e criar uma identidade para o Magrebe, através da arte da literatura.

Assim sendo, passando à estrutura do livro, este é composto por quatro cartas nas quais Ahmed, personagem principal, é ou o remetente ou o receptor. As cartas estão em ordem cronológica reversa, ou seja, do mais atual (2015) ao mais antigo (1990). A carta 1, escrita em 2015, por Ahmed para a sua mãe, falecida há cinco anos; por sua vez, a carta 2 nos mostra de Vincent, um amante, que escreve para Ahmed.

Na carta 3, vemos Ahmed endereçando-a para Emmanuel, turista francês com quem iniciou um relacionamento e que o ajudou a se instalar em Paris, e, por fim, a carta 4 é escrita por Lahbid, amigo de infância, talvez o primeiro “amor” de Ahmed (a carta data de 1990). A seguir, serão apontados os principais pontos de cada carta, para que possamos analisar no tópico seguinte seu conteúdo.

A primeira carta apresenta Ahmed se “despedindo” de sua mãe que faleceu, expondo, em sua escrita, toda a carga de sofrimento estrutural e familiar que a ele foi infligido durante toda sua vida adolescente e adulta, o que moldou diversas respostas e ações que Ahmed teve ao longo da vida: desejar e conseguir sair do Marrocos, ter uma percepção negativa em relação ao mundo a sua volta, o que é perceptível na linguagem forte, de revolta, que ao mesmo tempo atravessa um ponto de culpa e repulsa.

Essa repulsa atravessa sua relação com sua mãe, indo além e encontrando pouso nos seus julgamentos sobre os homossexuais marroquinos que assim como ele, se encontravam na França.

Quanto àqueles que são que nem eu hoje em dia, eu cruzo com eles em Paris desde que cheguei. Eles também vêm de Marrocos ou dos países ao lado. São homossexuais. Agora têm quase sessenta anos e dizem que a França os salvou. Dou risada por dentro cada vez que os escuto falar assim da França que emancipa e dá as chaves indispensáveis para a liberdade. Ninharias! Nada além de ninharias, esse papo aí. Os veados árabes que buscam abrigo na França são tratados da mesma maneira que os outros imigrantes. Um cantinho preparado para eles há muitas décadas, muitos séculos, os espera lá, e os aprisiona. Para serem aceitos pelos franceses, falam o seu linguajar teórico, abstrato e nebuloso (p. 36).

Um aspecto a ser destacado da segunda carta é a importância da transmissão da história de vida enquanto ferramenta social de manutenção cultural. Exemplificando tal afirmação, vemos o pai de Vincent, autor da segunda carta, que enquanto judeu-marroquino, escondeu durante significativa parte de sua vida (tradições, crenças, valores) de seu filho. Ao longo do texto, nota-se como tal fato marca Vincent, a ponto de sua identidade ser posta em xeque por ele próprio.

Ele vinha de um mundo judaico que ele deixou de lado, que ele não passou para nós. (...)

(...) Nós não sabíamos onde exatamente tudo havia começado. Esse território onde, com o tempo e o distanciamento, ele deixou tudo ressecar. Era judeu. Escondeu isso não sei por que razão. (p. 67)

Dillard (2018) pontua que a história oral se mostra enquanto uma efetiva ferramenta para grupos marginalizados de um determinado local. Vemos uma inflexão nesse caso, pois Vincent, um cidadão francês, mas de origens judaico-marroquinas, não foi socializado dentro de tais valores, logo, ao ser confrontado com a história de seu pai, ao viajar para o Marrocos em torno da saúde dele, é possível analisar como tais questões causaram uma “fissura” em sua identidade. Quem era ele? Francês? Marroquino? Um ponto entre ambos? Um ponto entre nenhum dos dois?

Tomemos as contribuições de Stuart Hall para as discussões acerca da noção de identidade cultural, ponto que parece basilar para a compreensão dos temas da segunda carta. Segundo o autor (1996), construímos nossas percepções relacionadas às identidades culturais a partir das experiências da história de vida. Embora o termo história de vida possa denotar algo meramente individual, tais construções são atravessadas pelas relações e transformações sociais no tempo e no espaço, o que apontam para um caráter relacional, mutável do que entendemos por identidade cultural.

Santiago Castro-Gómez (2020) atesta de que maneiras a “invenção do outro” são formas de violências epistêmicas e silenciamentos de identidades, subjetividades, modos de vida outros que vão de encontro aos do projeto modernizador europeu. A forma na qual Ahmed pontua todos os exemplos de violências sofridas ao longo de sua relação com

Emmanuel, desde a forma como falava até seu próprio nome, nos dão um indicativo das reflexões de Castro-Gómez:

Confrontado, você só sabia se esconder, Emmanuel. Você não é racista nem conservador, sempre vota na esquerda e não sonega imposto. No entanto, você não teve escrúpulo nenhum em reproduzir em mim, no meu corpo, no meu coração, tudo o que a França se recusa a ver: o neocolonialismo (p. 100)

Somemos à discussão os escritos de Frantz Fanon, psiquiatra e teórico político que durante sua vida refletiu acerca dos entraves e atravessamentos da lógica colonial e de que modo tais dinâmicas eram introjetadas e retroalimentadas na subjetividade das pessoas colonizadas. Nas palavras de Mbembe (2012), Fanon trazia à tona as formas nas quais o corpo do colonizado se tornava anestesiado com todas as violências sofridas (físicas e subjetivas), onde o “viver” se tornava apenas “sobreviver”.

Citando o trabalho de Edward Said, Bailey (2013) mostra que o orientalismo é a chave dessa reflexão, sendo um termo criado pelo referido autor e vem da ideia do Colonialismo, contudo, focado no Reino Unido e na França, e era utilizado para legitimar suas ações.

Usando a literatura ocidental do século XIX, além de imagens do Oriente, Said construiu sua defesa do Orientalismo. Ele reconhece que a discussão ocidental sobre o Oriente foi feita para justificar o colonialismo e “para dominar, ressuscitar e ter autoridade sobre o Oriente”. (tradução dos autores) (BAILEY, 2013).

Dessa forma, é possível dizer que o orientalismo veio ser um tipo de racismo, pois permitia que o ocidente perpetuasse sua influência branca e mais “avançada” a culturas consideradas menos civilizadas a fim de compreender mais o Oriente (ou Terceiro Mundo).

Um ponto a ser destacado é de como a partir das passagens do texto, em especial relacionada à terceira carta, de Ahmed para Emmanuel, nota-se de que modo a colonialidade do saber trouxe a persistência de processos históricos de racialização, a partir de uma marcada diferença entre o europeu e o outro (no caso, o africano migrante). Sendo assim, a sexualidade do oriente acabou se tornando um campo comum de estudo, citando o trabalho de Robert Aldrich (2003), onde ele mostra como o Norte Africano era visto como um lugar vil, cheio de estereótipos raciais sobre os árabes bonitos e jovens viris que atraem homossexuais europeus.

Nesse sentido, temos a fala de Gomes (2019) sobre como a África continua sendo um desafio para a civilização tecnológica e industrial do século XXI, pois o continente africano ainda oscila entre a visão de paraíso cheio de animais selvagens em contraste com um lugar assolado por tragédias humanitárias e recorrentes imagens de imigrantes que arriscam suas vidas na travessia do Mediterrâneo em busca de vida melhor na Europa.

Para falar da relação entre *queer* e o terceiro mundo, Kapoor (2015) mostra que ambos possuem um histórico de subjugação, marginalização, não conformismo e, principalmente, são associados a discursos igualmente negativos, o que Fanon apontava enquanto projeto de emancipação da humanidade criada pelas metrópoles européias (Fanon, 2005).

Nesse sentido, trazemos como o termo *queer* pode ser analisado tanto de um ponto teórico quanto de um movimento social, pois ambos fazem parte de seu desenvolvimento. Para Miskolci (2012), a teoria queer enriquece os estudos gays e lésbicos através da perspectiva feminista que lida com o conceito de gênero, ampliando seu alcance.

Ao tornar o terceiro mundo queer, foi permitido ao colonizador se distinguir do colonizado, com sua masculinidade e respeito social, justificando a missão civilizadora. Ressaltando, inclusive, a visão de uma sexualidade perversa nas culturas árabe e mulçumanas, pois toleram e até mesmo propagariam práticas “absurdas” como a sodomia.

O Terceiro Mundo serviu, nesse sentido, como uma tela na qual as fantasias, desejos e ansiedades sexuais coloniais ocidentais estavam sendo projetados ou transferidos. Mas, por outro lado, não eram preconceitos e representações neutras; tiveram consequências materiais e institucionais. A homofobia racista resultou em violência física contra os colonizados, enquanto o controle sexual colonial, como vimos acima, rendeu leis aplicáveis, hierarquias sociais e demarcações geográficas. (tradução dos autores) (KAPOOR, 2015).

Dessa forma, percebemos como o Terceiro Mundo é tido como violento e imprevisível, sendo a origem de muitos problemas que ameaçam a segurança global, como tráfico de drogas, terrorismo, ISTs e até mesmo doenças que não são sexualmente transmissíveis. Criando, inclusive, um paralelo entre populações normais-anormais e limpos-infectados.

Outras doenças infecciosas (SARS, gripe aviária, gripe suína, Ebola), embora não sejam sexualmente transmissíveis, mantiveram uma dimensão sexual racializada nos discursos da mídia, desenvolvimento e segurança: são vistas como originárias de lugares "superpovoados" (por exemplo, China, México, África Ocidental), onde as pessoas aparentemente se reproduzem demais e vivem próximas tanto de bilhões de animais (aves, suínos, morcegos e outros animais selvagens) quanto entre si, o que propaga a troca de fluidos corporais e doenças. (tradução dos autores) (KAPOOR, 2015).

Como consequência, pessoas queer foram atormentadas durante anos no ocidente, e, em um cenário relativamente mais recente, Kapoor (2015) exemplifica os repetidos ataques da direita conservadora contra pessoas queer como a perseguição dos nazistas sobre homens gays, a política anti-homossexual de McCarthy nos EUA durante o expurgo anticomunista e o movimento “*Save Our Children*” (“Salve Nossas Crianças”) contra os direitos homossexuais nos anos 1970.

Da perspectiva do Terceiro Mundo, passamos a ver como ele tenta tirar o queer de si, como reação à humilhação e inferiorização trazidas pelo colonialismo. Todavia, essa tentativa de tirar o queer, expurga-lo, na verdade é um expurgo dos homossexuais. Kapoor (2015) mostra, inclusive, que líderes africanos como Mugabe caracterizam a homossexualidade como não africana e uma “importação perigosa e perversa do ocidente”, ressaltando a visão de que a homofobia é usada pelos grandes líderes do Terceiro Mundo com objetivos políticos, tirando a atenção pública dos problemas socioeconômicos.

Em diversas partes do Terceiro Mundo, como África, Oriente Médio e algumas áreas da América Latina existe a contínua criminalização da homossexualidade; e essa criminalização possui diversas causas, sendo as principais trazidas pelos ingleses, portugueses e franceses. Práticas sexuais que eram vistas como normais acabaram tendo um tratamento contrário, trazendo um ambiente hostil e intolerante para pessoas queer.

Se os queers se atrevem a “sair do armário”, eles geralmente sofrem severas punições sociais, incluindo estupro sancionado pela família ou pela comunidade. A perda da família, por sua vez, significa a perda do capital social (por exemplo, rede de família, parentesco e/ou castas), que ameaça seus próprios meios de subsistência e sobrevivência. O resultado é a

marginalização socioeconômica, com muitas pessoas LGBTI sendo forçadas ao setor informal ou à prostituição e ao comércio global do sexo. (tradução dos autores) (KAPOOR, 2015).

Portanto, podemos dizer que o expurgo do queer se manifesta através de leis homofóbicas, políticas e preconceitos que reprimem e prendem os homossexuais nas estruturas heteronormativas que normalizam o comportamento sexual e perpetuam as hierarquias capitalistas de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aquele que é digno de ser amado nos traz reflexões pertinentes sobre sexualidade no Marrocos, pois, como foi mostrado, a sexualidade do autor foi um ponto essencial durante sua infância vivida no país, o que o fez refletir sobre as barreiras que deveria superar durante sua vida. Nesse ponto, a vida do autor traz um pouco sobre a história do Marrocos e como o país lida com a sexualidade de maneira geral, principalmente a homossexualidade que, ainda, é considerada crime no país, mostrando a influência do islamismo na região, destrinchada por Bailey (2013) ao ressaltar a história e o desenvolvimento do Marrocos ao longo dos anos.

A partir daí, temos a ideia do Terceiro Mundo Queer explicada por autores como Ilan Kapoor, principalmente a questão sobre o expurgo do queer, um reflexo do período colonial onde a Europa criou uma imagem “perversa” sobre a região, sempre associando-a a discursos negativos. Ao longo do livro, percebemos como o racismo é estrutural, nas condições econômicas e sociais (Raça é uma categoria que existe a partir da exploração de um sistema mundo global capitalista, neste caso, a partir da história entre França e Marrocos).

Por fim, é importante pensar como outros estudos que analisem obras literárias podem contribuir para uma compreensão mais complexa da realidade social, bem como análises comparativas entre obras do mesmo escopo produzidas em localidades diferentes, como América Latina, Ásia e outros territórios que possuem um histórico de colonização. A literatura deve ser vista não apenas como uma forma de apresentar narrativas, mas também como um veículo de transmissão da inconformidade social, das mazelas e das possibilidades de mundos alternativos nos quais valores como equidade e justiça social não são apenas constructos teóricos.

REFERÊNCIAS

- BAILEY, Samantha. **Sexuality, and Development in the Maghreb: Origins of Institutionalized Homophobia, and the Disruption of Development**. Brandeis University, 2013.
- Center for Muslim-Jewish Engagement. **Sunnah and Hadith**. n.d. Disponível em: <<http://www.usc.edu/org/cmje/religioustexts/hadith/>> Acesso em 12 dez. 2021.
- DILLARD, Mary. Oral history and life history as sources. In: **Oxford Research Encyclopedia of African History**. 2018.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 1ª. Edição 1961. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão – Volume 1**. 2019.
- HICKLIN, Aaron (2010). **Why Abdellah Taia Had to Die in Order to Live**. OUT Magazine. Disponível em: <https://www.out.com/entertainment/2010/01/26/why-abdellah-taia-had-die-order-live?page=full> Acesso em 14 out. 2021.
- KAPOOR, Ilan (2015) **The queer Third World**, Third World Quarterly, 36:9, 1611-1628, DOI: 10.1080/01436597.2015.1058148.
- MBEMBE, Achille. **A universalidade de Frantz Fanon**, ArtAfrica (Lisboa), 2012, p.05. Disponível online: <http://artafrika.lettras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714de04d0924.pdf>. Acesso em 08 abr. 2022.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Autêntica, 2012.

RICHTER-MONTPETIT, Melanie (2017) “**Everything You Always Wanted to Know about Sex (in IR) But were Afraid to Ask: The ‘Queer Turn’ in International Relations**” *Millennium - Journal of International Studies*. 46 (2), 220-240.

SOARES, Francisco. Literatura e política: três abordagens. **Africana studia**, n. 4, 2020.

TAIA, Abdellah. **Aquele que é digno de ser amado**. Tradução: Paulo Werneck. Editora NOS. 2017.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **A África na Política Internacional – O Sistema Interafricano e sua Inserção Mundial**. 2010.

13

QUE DESCONFORTO! MIGRAÇÃO, XENOFOBIA E RACISMO EM CENA

*Laura Carla Franchi dos Santos*¹

Este ensaio performativo pretende levantar questões acerca do processo de criação do espetáculo cênico virtual: “Brazil: paraíso da tolerância”, que fala de refugiado e migrante sob a perspectiva do brasileiro, num debate acirrado sobre a xenofobia e seus desdobramentos e papel social no Brasil, no qual orientei junto aos estudantes da 4^a série do curso de Artes Cênicas da Universidade Estadual de Londrina, onde atuo como professora, no decorrer de 2020 até o 2^o semestre de 2021. Partindo do debate sobre migração, xenofobia e racismo, destaco a cena entre a performer Gabrielly Arcas e o migrante haitiano Marc Donald. A construção do espetáculo aproxima-se da linguagem do teatro documentário, retratando manifestações xenófobas do cotidiano de Londrina e dados sobre o deslocamento forçado no mundo. Dentre as questões que atravessam o processo criativo do espetáculo e dessa escrita, sou afetada pela pergunta: quais as imagens que construímos sobre migrantes? Para fomentar o debate, trago ainda as ideias acerca do Antropoceno de Bruno Latour e da Poética da Relação de Édouard Glissant.

¹ Professora do curso de Artes Cênicas da Universidade Estadual de Londrina, diretora, dramaturgista, palhaça e libriana apaixonada por literatura, Laura pratica yoga e canto, só assim mantém a sanidade diante das questões brasileiras. Mãe da Alice e do Mathias, acredita num outro mundo possível. É doutoranda do PPGT da UDESC, sob a orientação da Profa. Dra. Luciana Lyra, onde tem-se dedicado à pesquisa sob refúgio, migração e deslocamento forçado. É integrante do grupo de pesquisa MOTIM - Mito, Rito e Cartografias Feministas nas Artes - certificado pelo CNPq em 2015 e fundado na UERJ. Área de interesse: teatro político, dramaturgia das imagens e encenação contemporânea. laurafranchi@uel.br

AÇÃO 3: XENOFOBIA

No 3 (*só voz*): Londrina, interior do Paraná, 09 de setembro de 2015², manhã de quarta-feira. (*liga câmera. No 1 e No 6 desligam as câmeras*). Um grupo de refugiados senegaleses vende bijuterias no centro da cidade. Uma mulher, moradora de um prédio próximo, ali na Rua Maranhão, pertinho da DAC³... desce do prédio com uma sacola de bananas e começa a atirar bananas no senegalês Ngale Ndiaye...

Observador (*só voz*): No 3, você pode me confirmar se a mulher, moradora de um prédio próximo, ali na Rua Maranhão, pertinho da DAC, era branca?

No 3 (*acenando com a cabeça*): Sim!

Observador (*só voz*): Ok, podem continuar!

No 5: “Ganho dinheiro e mando para meus pais, minha mulher e meus filhos, que continuam no Senegal. Só estou aqui para trabalhar, só para isso”, disse Ngale Ndiaye.

No 3: A mulher branca o chama de preto fedido, macaco, filho da puta e ladrão, joga bananas na cara de Ngale, bate na cara de Ngale, agride Ngale com um tijolo.

No 5: “Eu não quero negro na frente do meu prédio. Sou racista mesmo”.

“Não, o povo brasileiro não é assim.

Ela não representa o Brasil.

²Mais informação sobre o ato de xenofobia em Londrina: <<https://g1.globo.com/pr/norteenoroeste/noticia/2015/09/ofensas-racistas-senegaleses-causam-revolta-no-centro-de-londrina.html>>. Acesso em 14 out. 2022.

³ Criada em 1971, a DAC (Divisão de Artes Cênicas) é um setor da Casa de Cultura, órgão complementar do CECA (Centro de Educação, Comunicação e Artes) da Universidade Estadual de Londrina.

Ela não tá representando o povo brasileiro.

Você perdoa. Me perdoa.

Perdoa essa brasileira que fez vocês passarem por isso.

Posso dar um abraço em você? Posso?

Deus abençoa você.

De verdade, viu.

Sair do país de vocês pra vir pra cá, pra poder passar por esse constrangimento.

Me perdoa, viu.

Não deixa magoar seu coração, não.

Não deixa essas coisas tocar seu coração, não”⁴.

(Apenas as vozes dos outros e das outras performers entram, repetem o texto. No. 6, o único performer negro, o único estudante negro do elenco, mantém-se em silêncio, apenas observando os colegas e as colegas brancos.)

A nova onda migratória escancarou mais uma vez o racismo velado que nos assola desde as colônias portuguesas. Como aponta Farah: “[...] o fluxo migratório de refugiados no Brasil, além de trazer novos desafios estruturais⁵, tem incentivado o país a repensar mitos como o da ‘democracia racial’ e de que o país ‘todos são bem-vindos’ sem distinção de origem, cor, religião, gênero, identidade de gênero, orientação sexual, etc.” (FARAH, 2017, p. 13). Numa entrevista,

⁴ Sobre essa fala: <<https://www.youtube.com/watch?v=HNKeK5A3Kd8&t=31s>>. Acesso em 14 out. 2022.

⁵ Acerca dos desafios estruturais, podemos destacar a não violação dos direitos humanos, a regularização da situação do migrante, o acesso aos serviços públicos e a integração na sociedade, envolvendo diversos setores da sociedade brasileira.

Kabengele Munanga aponta a fragilidade da ideia de que o Brasil vive uma democracia racial⁶:

[...] e aí, nesse cotidiano, é que comecei a destruir o mito da democracia racial, porque quando entrava em algum lugar, antes de abrir a boca, já perguntavam: ‘Você não é daqui, não?’. Como? Mas não abri a boca! Era só a maneira de ser, de andar. Antes de abrir a boca já sabiam que eu não era brasileiro, não era um negro brasileiro, para você ver o que discriminação faz com a pessoa... até na maneira de se comportar, de ser, de se apresentar. Foi quando eu comecei a dizer que essa coisa de democracia racial não existe. (MUNANGA apud DANTAS; FERREIRA, VÉRAS, 2017, p. 39).

Diante à emergência do tema, somado à “cultura de ódio” que assola o país, podemos nos questionar:

O que significa ser refugiado? Por que alguém se torna refugiado? Para onde essas pessoas vão e de onde elas vêm? Que direitos possuem? Como o Brasil tem se posicionado? Quais os principais grupos de migrantes e refugiados que vivem no Brasil, na América do Sul, no Oriente Médio e na África? Como suas culturas se caracterizam? Como é possível apoiar a integração e o bem-estar dessas pessoas e que iniciativas são promovidas com esse intuito? Como combater toda e qualquer forma de xenofobia, racismo e intolerância? (FARAH, 2017, p. 24).

O encontro com os escritos de Bruno Latour me atravessaram em cheio, trazendo à tona conexões entre o Novo Regime Climático, a crise migratória, as desigualdades sociais e o abandono da solidariedade: “O que torna a crise migratória tão difícil de entender é que ela é o sintoma, em maior ou menor grau de aflição, de uma provação comum a todos: a de descobrir privados de terra.” (LATOURE, 2020, p. 15).

⁶ Democracia racial: termo cunhado na 1ª República, de caráter utópico e nebuloso, no qual as três raças – branco, indígena e negro – conviviam em harmonia no Brasil (SCHWARCZ, 2019, p. 18-19). A ideia absurda atravessa os dias atuais.

Na construção imagética de um caos-mundo, cartografias, mapas, territórios, globo terrestre, mundo, terra, paisagens e fronteiras desafiam os ecos-mundo de migrantes, nação, xenofobia, nacionalidade e identidade⁷. Para além de dualismos, espreiro a relação, devastadora e errante, entre ir e ficar: “[...] para este, o lugar onde mora, para aquele, o mundo para onde ele vai. O habitante, o peregrino vivem esse mesmo exílio.” (GLISSANT, 2021, p. 65).

No decorrer de 2020 até o 2º semestre de 2021, orientei um trabalho cênico junto aos estudantes da 4ª série do curso de Artes Cênicas da Universidade Estadual de Londrina, na qual atuo como professora. Partindo do debate sobre migração, xenofobia e racismo, construímos um espetáculo cênico virtual⁸: “Brazil: paraíso da tolerância⁹”, fundando ainda o Coletivo Filhos da Pátria¹⁰. Na tentativa de abordar temas como migração, refúgio e xenofobia, deparamos com os nossos preconceitos e tivemos que enfrentar ainda outros debates, como fronteira, nacionalidade, soberania e trabalho.

Quais as imagens que construímos sobre os refugiados e os imigrantes, as refugiadas e as imigrantes? Balsas lotadas encarando o mar, mexicanos cruzando o deserto, muros nas fronteiras americanas, crianças vivendo sozinhas em jaulas em aeroportos americanos são imagens que representam acontecimentos reais e são amplamente

⁷ Os conceitos de caos-mundo e ecos-mundo são elaborados por Édouard Glissant em “Poética da Relação”, quando o poeta e filósofo martinicano propõe que a relação com o outro deve ser poética.

⁸ O espetáculo estreou em 25/06/2021 e aconteceu na plataforma Zoom, ao vivo, onde cada performer encontrava-se na segurança da sua casa durante a pandemia de covid-19.

⁹ “Paraíso da tolerância” é citado por Lília Moritz Schwarcz em “Sobre o autoritarismo brasileiro”, publicado em 2019 pela Cia. das Letras.

¹⁰ O Coletivo FDP nasceu em março de 2020, na disciplina de Montagem Teatral da 4ª série do curso de Artes Cênicas da Universidade Estadual de Londrina e desenvolve uma pesquisa no campo do teatro documentário e no teatro do real, onde a interpretação se desloca para o lugar de performance ou performatividade, borrando os limites entre ficção e realidade.

difundidas na mídia, fomentando a espetacularização do refúgio. O que nós vemos? A professora e pesquisadora Gláucia de Oliveira Assis pontua: “As imagens retratam homens, mulheres e crianças que tentam cruzar fronteiras cada vez mais vigiadas, em travessias arriscadas, configurando um drama humano e político, cuja face dramática revela a busca de uma vida melhor em outro lugar.” (ASSIS, 2007, p. 745).

Que palavras falam do refugiado e da refugiada? Que nomes dão-se aos refugiados e às refugiadas? Na leitura de “Estranhos à nossa porta”, de Zygmunt Bauman, é possível destacar os vários adjetivos designados à migrantes: frágeis, problemáticos, depressivos, amontoados, desprotegidos, irritantes, desajustados, insignificantes, abandonados, vulneráveis, inadmissíveis, indesejados, inclassificáveis, inadequados, inseguros, precários, fracassados, demonizados, destituídos, gratuitos e estranhos (BAUMAN, 2016).

Didi-Huberman questiona ainda “Que tipo de contribuição ao conhecimento histórico é capaz de aportar este ‘conhecimento pela imagem?’” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 209). Acredito que essas imagens fomentam nosso imaginário político sobre o fluxo migratório contemporâneo.

[...] eles são grãos de areia (i.e., os indivíduos esparsos) arrancados à rocha-mãe (i.e., a sua sociedade, as suas comunidades de origem) pela ação de um vento que sopra numa longa tempestade (i.e., os efeitos destruidores, perturbadores, iniciados pela imposição da economia monetária) e que, transplantados para longe, acabaram constituindo, assim que encontraram o primeiro acidente de terreno (i.e., a primeira fábrica que os atraía e que se oferecia para comprar a força de trabalho que as condições novas haviam liberado neles), essa imensa ‘duna’ (o paradoxo do ‘monte de trigo’) em que hoje se transformaram os imigrantes. (SAYAD, 2001, p. 72).

AÇÃO 2: QUE DESCONFORTO!

No 4:

(Ajeita a câmera, prepara-se.)

Era uma vez um povo. Era uma vez uma escola. Era uma vez uma professora. Era uma vez jovens estudantes de teatro. Nos arredores do Paraná. No Norte do Paraná. Londrina, Paraná. Universidade Estadual de Londrina, Artes Cênicas, 4a série, disciplina Montagem Teatral. Ano 2020.

(O observador pede para Gaby repetir o texto.)

Era uma vez um povo. Era uma vez uma escola. Era uma vez uma professora branca. Era uma vez jovens estudantes, na sua maioria brancos, de teatro. Nos arredores do Paraná. No Norte do Paraná. Londrina, Paraná. Universidade Estadual de Londrina, Artes Cênicas, 4a série, disciplina Montagem Teatral. Ano 2020.

(Marc liga a câmera. Observa. Escuta.)

Era uma vez uma tarde chuvosa. Chovia forte no campus universitário. Estava frio. Havíamos marcado um encontro para às 17h.

(Abre a câmera do Marc)

Chegamos, cumprimentamos o...

Refugiado? Imigrante? Haitiano? Estudante?

Como ele veio parar aqui?

O que faz aqui?

Mestrado? Não? Ahhh, doutorado.

Na sala pequena, sentamos de frente para ele.

Que desconforto!

O que fazíamos ali?

Ele pediu um pedaço de papel.

Ele começou a falar em outra língua.

Era haitiano? Qual a língua do Haiti?

Era crioulo.

Que desconforto!

Ele percebeu que não entendíamos nada, nenhuma palavra.

Ne-nhu-ma-pa-la-vra! Começou a falar em outra língua. Francês.

Continuávamos sem entender NADA!

Finalmente ele escreveu e falou em espanhol: AYUDA! Espanhol a gente entende. Entende mesmo?

Ahhh, era isso que você estava falando?

Você precisa de ajuda?

Não.

Que desconforto! ...

A gente precisa de ajuda para ser entendido e compreendido.

Ajuda não é necessariamente um pedaço de pão, um abrigo. Às vezes é só um sorvete, só uma cerveja.

Que desconforto!

Como você chegou até aqui, perguntamos esperando uma travessia corajosa pelo Amazonas, numa luta contra cobras e onças. Eu venci!

Eu vim através de um edital de bolsas, com tudo pago.

Graduação?

Não. Mestrado, já concluído. Agora estou no Doutorado.

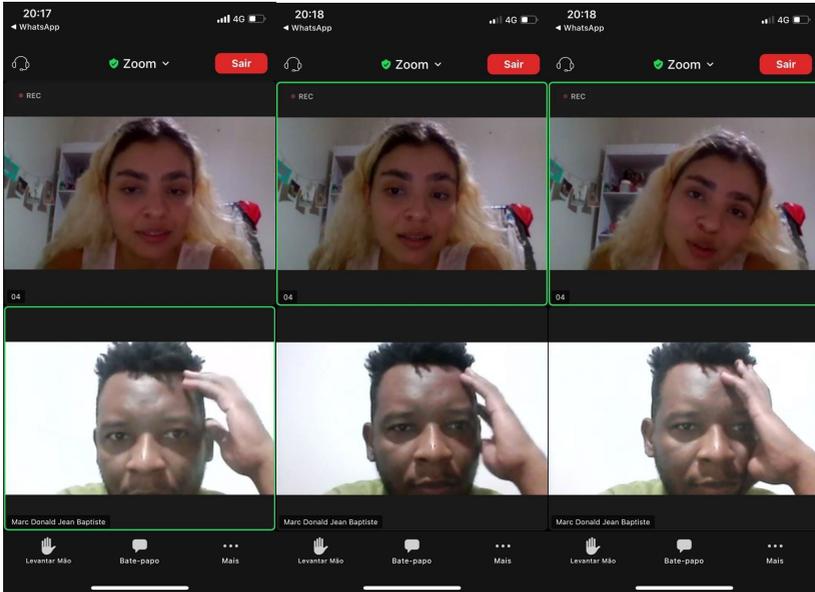
Será que eu pergunto o que ele trouxe na viagem? Do que sente saudades? Pretende voltar? Aqui é melhor?

Que desconforto!

Essa cena é uma homenagem ao Marc Donald Jean Baptiste, doutorando no Programa de Serviço Social desta Universidade, que nos deu o 1o tapa na cara quando demos início a essa pesquisa. Sua

dissertação de mestrado defendida em 2018, intitula-se “O Haiti está aqui: uma análise da compreensão dos imigrantes haitianos sobre a política social no Brasil”¹¹.

Figura 1 – A atriz Gabrielly Arcas em cena com Marc Donald em “Brazil: paraíso da tolerância”



Fonte: Laura Franchi, 2021.

Marc, o haitiano que vive no Brasil. Marc, o haitiano que moveu a terra sob nossos pés. Marc, o haitiano que recusou-se a falar, não agora. Marc, o haitiano que desejou escutar. Marc, o haitiano que nos olha. O silêncio devastador de Marc traz de volta o debate sobre o falar-escutar, a palavra-voz, o olhar-ser visto dentro da paisagem devastada de uma terra em abismo. O silêncio incomoda Gaby. O silêncio incomoda o espectador e a espectadora. Olhar e escutar, no silêncio, com o

¹¹ Em 2022, Marc defendeu sua tese de doutoramento pelo mesmo programa: “Cadê o Haiti? O Processo de formação identitária dos(as) *ti dyaspora* haitiano(as) na relação entre a escola e suas famílias no Brasil”, sendo o primeiro doutor haitiano da Universidade Estadual de Londrina. Mais informação: <<https://operobal.uel.br/tag/servico-social/>>. Acesso em 14 out. 2022.

microfone aberto, mas nunca usado por Marc. Na performance de “Brazil: paraíso da tolerância”, o estrangeiro, o peregrino, o errante, o nômade, o exilado, o refugiado, ou imigrante. Ele, não. Ele não fala. Trago Paul Zumthor: “O ouvinte escuta, no silêncio de si mesmo, esta voz que vem de outra parte, ele a deixa ressoar em ondas, recolhe suas modificações, toda "argumentação" suspensa. Esta atenção se torna, no tempo de uma escuta, seu lugar, fora da língua, fora do corpo.” (ZUMTHOR, 2010, p. 14-15). Marc escuta, Marc mostra seu rosto, Marc olha: “O rosto do outro se apresenta, no momento, como uma demanda de responsabilidade improrrogável. [...] Basta olhar-se, expor-se reciprocamente ao olhar.” (CAVARERO, 2011, p. 206-207). Uma ideia política das vozes (CAVARERO, 2011), uma poético-política de relação (GLISSANT, 2020):

Eu pensava naqueles que, nesse lugar do mundo, lutam contra o silêncio e o apagamento. [...] Eu pensava naqueles que, no resto do mundo (o que fica também é o que se move) não tiveram o prazer de se refugiar na ausência, como esse andarilho – eliminados pela miséria bruta, pela extorsão, pela fome, pelos massacres” (GLISSANT, 2021, p. 152).

Eu procurei mapas, eu olhei o mundo por uma tabela cartográfica, o Google Earth me deu alguma dimensão do trajeto Brasil-Haiti. Eu quis enxergar o mundo no papel, eu quis enxergar o mundo no globo, eu quis dimensionar o mundo no universo. Como é a ordem mesmo? Marte, Vênus, Terra, Mercúrio, Saturno, Júpiter, Plutão e Netuno. Eu vi o planeta Terra consumir-se, e senti medo. Eu tentei aterrar com Bruno Latour “Não há mais lugar suficiente na terra.” (LATOUR, 2020, p. 10). E mais: “Nós não sabemos para onde ir, nem como viver, nem com quem coabitar. Como encontrar um lugar? Como nos orientar?” (LATOUR,

2020, p. 26). Numa perspectiva da Relação, Édouard Glissant motiva: [...] como se pode aumentar a potência e o desejo de (re)imaginarmos o mundo? [...] para se refazer o desenho geopolítico e afetivo do mundo?” (GLISSANT, 2021, p. 14).

Como um ponto no tempo, o mapa diz pouco sobre o sujeito, ou quase nada, aponta o lugar, mas fala pouco sobre os modos de viver e habitar no mundo. No território dos mapas – entre estar no mundo e ocupar um espaço no mundo – fala pouco sobre a experiência imediata de gente que habita a paisagem e perturba a vida. Fala pouco da comunidade. Como nos coloca Édouard Glissant: “Juntos, os indivíduos e as comunidades superam a jactância ou o sofrimento, a potência e a impaciência – por mais imperceptivelmente que isso se dê.” (GLISSANT, 2021, p. 123).

Fala-se pouco daquele que habita. Remete a uma paisagem de cima, da Sirius, como aponta Bruno Latour (LATOUR, 2020). Olhar de perto, ver de perto, enxergar os mundos-pequenos, as paisagens do trânsito, do lugar, aquilo que Édouard Glissant vai chamar de “paisagens da desolação”:

Estética da terra? Na poeira famélica das Áfricas? Na lama das Ásias inundadas? Nas epidemias, nas explorações veladas, nas moscas zumbindo sobre as peles esqueléticas das crianças? No silêncio gelado dos Andes? Nas chuvas arrastando favelas e cortiços? Nas pedrarias e matagais dos bantustões? Nas flores em torno do pescoço, e nos ukeleles? Nos barracos de barro que coroam as minas de ouro? Nos esgotos das cidades? No vento aborígene devastado? Nos bairros resguardados? Na embriaguez dos consumos cegos? No torno? Na cabana? Na noite sem lampião? (GLISSANT, 2021, p. 182).

Imagino um mundo impossível, sou atravessada pelo futuro e do que deixaremos para os nossos filhos (LATOURE, 2020). Nos caminhos errantes, as imagens de um outro mundo possível se desdobram nos pequenos encontros insurgentes, como dobras de um mundo em colapso, na perseverança de habitar e ocupar o mundo por meio de afetos poéticos e políticos.

REFERÊNCIAS

- ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres Migrantes no Passado e no Presente: Gênero, Redes Sociais e Migração Internacional. **Rev. estud. fem.**, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 745-772, dec. 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- CAVARERO, Adriana. **Vozes plurais: filosofia da expressão vocal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DANTAS, Sylvia; FERREIRA, Ligia; VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. Um intérprete africano no Brasil: Kabengele Munanga. **Revista USP: Dossiê Interculturalidades**. São Paulo, no. 114, julho/ago/set de 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. **Pós: Belo Horizonte**, v. 2, n. 4, p. 204 - 219, nov. 2012.
- FARAH, Paulo Daniel. Combates à xenofobia, ao racismo e à intolerância. **Revista USP: Dossiê Interculturalidades**. São Paulo.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- LATOURE, Bruno. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- SAYAD, Abdelmalek. O que é um imigrante?. In: **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2019.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org