



## **Expediente**

### **Editor**

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

### **Edição & Revisão**

Apoena Canuto Cosenza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Duarte Luciano Antunes, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP, Brasil

Danilo Luiz Marques, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP

Eduardo Januário, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Eva Aparecida dos Santos, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Flávio Thales Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Gabriel dos Santos Rocha, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Helena Wokim Moreno, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Márcia de Paiva Fernandes, Programa de Ciência Política - Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil

Maria Rosa Dória Ribeiro, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Renata Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Simone Barboza de Carvalho, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil.

Thiago Sapede, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

### **Conselho Editorial**

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil

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

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

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

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

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

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

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

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

Marina Gusmão de Mendonça, Fundação Armando Álvares Penteado, Brasil

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

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil

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

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

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

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

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil

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

### **Autor Corporativo**

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano X, NºXX, Dezembro/2017

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

Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana

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

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

Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.

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

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

<http://site.google.com/site/neacpusp>

neacp.usp@hotmail.com

### **Orientação para Autores:**

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

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

Os textos devem ser enviados em formato doc ou rtf para o endereço eletrônico:

revistasankofa@gmail.com.

Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

#### FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XXII, Ano XII, Maio. São Paulo, NEACP, 2019.

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

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

## Sumário

SOBRE A SANKOFA.....	5
EDITORIAL.....	6
ÁFRICA SUBSAARIANA: ARENA INTERNACIONAL.....	8
<i>EPISTEMES MUSICOSMODANÇANTES A PARTIR DE NARRATIVAS AUDIOVISUAIS CARIBENHAS</i> .....	20
“CHUTA QUE É MACUMBA”: O PERCURSO HISTÓRICO-LEGAL DA PERSEGUIÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	39
MALUNGOS E PARENTES: "SUMÁRIO CONTRA OS PRETOS DE ANGOLA DO CONTINENTE DE PERNAMBUCO" (1779).....	63
BRASIL E A ÁFRICA DO SUL NAS PÁGINAS DA REVISTA <i>VEJA</i> (1968-1985).....	93
A DESCOLONIZAÇÃO DA ÁFRICA: NACIONALISMO E SOCIALISMO.....	117

## **SOBRE A SANKOFA**

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

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

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

## EDITORIAL

Apresentamos a mais nova edição da revista Sankofa. Em tempos de retrocesso, promovidos pelo atual (des)governo, faz-se necessário e urgente que sigamos debatendo temas que nos compelem a seguir adiante, refinando nosso discurso e firmando o posicionamento contrário a toda e qualquer forma de opressão e violência, e a favor de uma Educação pública e de qualidade para todos e todas. Assim, o presente número é composto de resultados de pesquisas de variadas vertentes, tais como cinema, geopolítica, relações internacionais, religiosidade e cinema, distribuídos entre África, Brasil e Caribe.

Iniciamos com *África subsaariana: arena internacional*, de Duarte Luciano Antunes e Herbert Schützer, em que os autores analisam o papel desenvolvido pelo Brasil nas disputas presentes na região supracitada e seus desdobramentos, em paralelo com a atuação de outros Estados, sob a pauta do capitalismo contemporâneo.

Em seguida, Liliane Pereira Braga, no artigo *Epistemes musicosmodançantes a partir de narrativas audiovisuais caribenhas*, propõe o uso de narrativas audiovisuais afrodiáspóricas do Brasil e Caribe como fonte de pesquisa histórica, a fim de buscar modos de pensar, viver e fazer outros, que não os historicamente impostos pela colonialidade, confrontando, assim, o racismo epistemológico que calca o conceito de história universal.

*Chuta que é macumba: O percurso histórico-legal da perseguição às religiões Afro-Brasileiras*, de João Ferreira Dias, discorre sobre o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras, evidenciando o modo pelo qual o aparelho jurídico brasileiro respaldou-se de concepções científicas raciais reproduzidas ao longo da história do comércio escravocrata e da constituição da república brasileira, e como a leitura instrumentalizada em favor da construção de um modelo de sociedade brasileira de base cristã atuou no passado e reverbera nos dias de hoje.

Aldair Rodrigues, em *Malungos e Parentes: sumário contra os pretos de angola do continente de pernambuco (1779)*, analisa o inédito documento presente nos processos e denúncias da Inquisição portuguesa, conservados no Arquivo da Torre do Tombo. O registro é composto de um conjunto de denúncias que remetem as práticas sociais, culturais, identitárias e religiosas da comunidade formada em Pernambuco pelos africanos de nação Angola.

*Brasil e a África do Sul nas páginas da revista Veja (1968-1985)*, de Ana Júlia Pacheco, Cristiane Mare da Silva e Mariana Schlickmann, objetiva refletir sobre as relações entre Brasil e a

África do Sul por meio de publicações da Revista *Veja*, de 1968 a 1985. Por ter sido uma publicação de significativo alcance, e a expressão de um projeto editorial adequado as novas classes médias urbanas, sintonizadas com o Regime Civil-Militar, configurou-se como componente da estratégia de formação de uma parcela da população, e um espaço importante para apreender como o regime de segregação racial da África do Sul foi conduzido pelas páginas da revista.

Por fim, Marina Gusmão de Mendonça, em *A descolonização da África: nacionalismo e socialismo*, busca compreender o processo de desagregação dos impérios coloniais africanos, a partir das transformações ocorridas nas metrópoles durante o século XX e da articulação de movimentos de caráter nacionalista, representados pelas correntes ligadas à negritude, ao pan-africanismo e ao pan-islamismo.

Desejamos uma proveitosa leitura!

## ÁFRICA SUBSAARIANA: ARENA INTERNACIONAL<sup>1</sup>

Herbert Schützer<sup>2</sup>

Duarte Luciano Antunes<sup>3</sup>

**Resumo:** O atual cenário geopolítico da região subsaariana é pautado por disputas entre as potências centrais e médias na busca das vantagens econômicas, a fim de garantir as riquezas naturais subsaarianas. No atual cenário de disputas geopolíticas em palcos africanos, destacam-se ações de antigos Estados coloniais que visam a consecução de seus próprios interesses, em detrimento das demandas locais. Entre os governos petistas, no Brasil (2003-2016), contudo, esboçou-se um *modus operandi* diferente do geral. A inserção geopolítica brasileira se deu a nível de colaboração e multilateralidade. Este artigo tem como papel (*role*) analisar e discutir estas diferentes ações no continente africano, sob a pauta do capitalismo contemporâneo.

**Palavras-chave:** geopolítica, potências, subsaariana, exploração.

### Sub Saharan Africa: international arena

**Abstract:** The current geopolitical scenery of the Saharan region is guided by disputes between the central and average power in search of economic advantages to ensure the natural Saharan. With different geopolitical, all seeking the same goals, which do not consider the needs and shortcomings that the region possesses. The repetition of this type of neocolonial exploitation, of the nineteenth century, has in Brazil, as an average power, a differential and it is a geopolitics of government and needs to be incorporated as state policy.

**Key-words:** geopolitics, power, saharan, exploitation.

---

1 Uma pequena introdução deste artigo foi publicada em Revista Mundorama (Disponível em: <https://www.mundorama.net/?article=africa-subsaaariana-a-ultima-fronteira-do-capitalismo-por-herbert-schutzer>).

Contudo, após ampliação e colaboração, a pesquisa ganhou mais corpo, sendo esta seu produto final com o presente título.

2 Mestre em Geografia Humana FFLCH-USP. E-mail: [hschutzer@globomail.com](mailto:hschutzer@globomail.com).

3 Mestre em Ciência Política IFCH-UNICAMP. E-mail: [duarte.antunes@sme.prefeitura.sp.gov.br](mailto:duarte.antunes@sme.prefeitura.sp.gov.br).

## **INTRODUÇÃO – O “COBIÇADO” CONTINENTE AFRICANO**

Última região a ser integrada ao sistema capitalista, a porção subsaariana do continente africano, está sendo disputada pelas grandes potências mundiais e por potências médias para atender aos mais diferentes interesses. A África subsaariana é o novo e último espaço para o capitalismo alcançar sua universalidade e, conseqüentemente, estabelecer sua dominação generalizada pelo planeta e de fato chegar ao chamado “fim da história” (FUKUYAMA, 1989). Nesta “nova” arena os principais países do sistema mundial e alguns países de segundo escalão estão colocando em ação suas geopolíticas “*soft power*”, em geral, para atingir as maiores vantagens comparativas possíveis.

Desde o final do século XX e este início do XXI, o panorama subsaariano vem apresentando atrativos na esfera econômica, que atiçam a cobiça das potências mundiais e suas empresas, que acabam contribuindo para a manutenção de um espaço desarticulado e a emergência de Estados decadentes, incapaz de garantir suas premissas socioeconômicas devido à cobiça que promove nas cooptadas classes dominantes locais. Com isso, os países subsaarianos tornam-se presas fáceis dos diversos interesses dispostos nas diversas esferas da vida dos países, que não adotam nenhum critério seletivo nas parcerias propostas e as possibilidades de consolidação das suas estruturas ficam comprometidas. Essa falta de objetivos é, possivelmente, um ranço do colonialismo e suas artificialidades políticas e sociais, como também da Guerra Fria e suas influências nefastas para a formação da jovem região independente.

## **O CONTINENTE AFRICANO E O CAPITALISMO INTERNACIONAL PÓS-GUERRA FRIA**

Após o fim da Guerra Fria as potências centrais e algumas potências médias, entre elas o Brasil, voltaram seus interesses para o último<sup>4</sup> espaço mundial ainda não totalmente inserido na dinâmica da globalização – a África Subsaariana com sua diversidade a ser explorada pela lógica neoliberal, “mais mercado, menos Estado”. Lógica essa que trás em seu bojo uma gama de práticas que seduzem as classes dominantes e médias de países que procuraram a modernização de suas sociedades, com a ideia de acesso fácil às inovações tecnológicas ao custo de uma flexibilização econômica e política em prol do capital internacional. (CARVALHO, 2002).

Na década de 1990, surgiu uma concepção política abrangente entre as grandes potências

---

4 Além da Antártica que, por força de suas condições naturais e do Tratado Antártico, continua preservada.

(como também na ONU) de que o engajamento delas se fazia necessário para garantir um futuro mais promissor para a África Subsaariana. Europeus e norte-americanos lançaram propostas assistencialistas para a região, no intuito de remediar a “tragédia subsaariana” com a canalização de recursos dos países ricos, a fim de modernizar o sistema de produção dos países mais carentes, tendo por base a criação de um sistema eficiente de produção em alguns setores primordiais da economia da região. Porém essas iniciativas, retóricas ou não, foram paulatinamente superadas pelos interesses econômicos imperialistas de um capitalismo globalizante e pelas dificuldades endógenas que a região subsaariana apresentava. (PIMENTAL, 2000) Na intersecção dessas duas variáveis, a região subsaariana tornou a agonizar, em virtude do recrudescimento da violência de diferentes naturezas e das epidemias que se alastraram num meio historicamente carente, provocando um enorme sofrimento da população. Os conflitos anteriores, alimentados pela Guerra Fria, continuaram devido à marginalização estratégica da região no período subsequente e também devido aos paradigmas coloniais que subsistiram.

Passado esse hiato do pós-Guerra Fria, novas geopolíticas nacionais estão materializando interesses distintos, num espaço de grande diversidade e com traços colonialistas que se imbricam à nova realidade do continente, quase cinquenta anos após os processos de independência. As potências usam diferentes práticas de penetração política e econômica e se sobrepõem às políticas locais e aos interesses do principal país da região, a África do Sul. Contudo, todos enfrentam os paradoxos de uma região com uma história que penetra na antiguidade, cujos valores culturais perpassaram pelo colonialismo europeu e por suas consequências e são vivificados na atualidade. Soma-se a isso, por um lado, a presença dos países ocidentais e seus paradigmas, constituindo ideais de legitimação civilizacional, que entram nesse jogo geopolítico de acumulação de poder na porção subsaariana da África. Por outro, as potências orientais legitimadas por diferentes valores, mas atuando com os mesmos objetivos na busca de vantagens comparativas (FIORI, 2007).

A partir dessas premissas, a região em questão aparece na pauta atual dos principais países em condições de ação extraterritorial, pois vêm apresentado números que chamam a atenção e atizam a cobiça das grandes empresas. Como os das importações, que em 2005 chegaram a 218,9 bilhões de dólares e em 2006 a 293,8 bilhões. O PIB da região passou de 630,8 bilhões em 2005 para 703,5 bilhões de dólares em 2007, justificando o forte interesse que a UE (União Europeia) já vinha demonstrando pela região, quando do concerto produzido pelo Acordo de Cotonu<sup>5</sup>, que

---

5 O Acordo de Cotonu tem como principais objetivos a redução da pobreza e, a prazo, a sua erradicação e a integração progressiva dos Estados de África, das Caraíbas e do Pacífico (ACP) na economia mundial, em consonância com os

envolve os Países e Territórios Ultramarinos e os Estados ACP (países da África, das Caraíbas e do Pacífico). Houve ainda estratégias unilaterais mais agressivas por parte de alguns países europeus, na busca das vantagens comparativas e também para não deixar a arena subsaariana a outros interessados. E, devido à morosidade para se produzir uma política no âmbito da comunidade europeia, a Alemanha iniciou em 2007 seu projeto chamado de “*Ação África*”, que em 2008 vai destinar 20 milhões de euros ao continente, objetivando o desenvolvimento de parcerias em projetos e programas de intercâmbio cultural (AG. LUFTHANSA, 2008). Enquanto isso, a Grã Bretanha se alinha à política de segurança internacional dos Estados Unidos (LIMA, 2008).

O crescimento econômico africano pode facilitar sua inserção no mercado globalizado, devido à atração que vem exercendo sobre os países centrais, os quais vão elaborando novas geopolíticas para o continente, a fim de garantir uma parcela dos rendimentos ofertados pelas novas economias da região. Principalmente as da costa ocidental, na região do Golfo de Guiné.

Os Estados Unidos é outro agente de valor exponencial, possuindo interesses militares e econômicos, uma vez que compreendeu sua dependência em relação às matérias-primas. Principalmente o petróleo, que já contribui com 19% do importado e deverá chegar a 25% até 2015, segundo o *National Intelligence Council* (RODRIGUES, 2003). Contudo será necessário um concerto cooperativo, devido à competição que vai se estabelecer pelo “ouro negro” africano, constituindo-se num dos aspectos geoestratégicos centrais do século XXI. Tanto que os Estados Unidos lançaram o AGOA – African Growth and Opportunity Act – demonstrando a importância estratégica do petróleo e do gás. O peso da região na produção de petróleo nas próximas décadas pode ter um valor econômico representativo, como mostra a tabela 1 a seguir:

**Tabela 1 – Exportações de Petróleo da África para outros países**

País/Região	Exportações Africanas de Petróleo
Europa	36%
Estados Unidos	32%
China	9%

Fonte: O Ardina na Geopolítica, 2007. Disponível em: <http://janelanaweb.com/crise/geopolitica1.html#3>.

## O CONTINENTE AFRICANO E O DILEMA DA SEGURANÇA INTERNACIONAL PÓS-GUERRA FRIA

No tocante à questão da segurança internacional, imperativa para conter a movimentação dos grupos terroristas e a expansão islâmica levaram os Estados Unidos a desenvolver um programa de assistência militar através de vários órgãos públicos e privados, como: o Acri (*African Crisis Response Initiative*); MPRI (*Military Professional Resources Inc.*), que dão suporte logístico em matéria de segurança preventiva contra o terrorismo (ABRAMOVICI, 2004), mais recentemente a criação de um comando militar para a África (US África Command - Africom)<sup>6</sup> (ALMEIDA, 2002). Para os Estados Unidos, há um novo jogo geopolítico em marcha na África por parte das grandes potências, e sua política africana vem sendo desenvolvida há algum tempo, conduzindo para a construção do Africom. O *The National Security Strategy of the United States*, em 2002, declarou que "*combater o terror global*" e garantir a segurança energética americana exige que os Estados Unidos aumentem seus compromissos para com a África, e apela para o estabelecimento de coligações que gerem acordos de segurança regional naquele continente. O U.S. European Command, com base em Stuttgart, Alemanha - responsável pelas operações militares americanas na África Subsaariana - aumentou suas atividades na África Ocidental, centrando-se naqueles estados com produção de petróleo substancial e ou reservas no entorno do Golfo da Guiné (que se estende aproximadamente da Costa do Marfim até Angola). O Comando Europeu dos militares americanos desde algum tempo dedica 70 por cento do seu tempo a assuntos africanos; um salto em relação à atividade quase nula até 2003.

Em outubro de 2008 o Africom começou suas operações e gerou certas reações em alguns países subsaarianos, entre eles a Nigéria, que se pronunciou contrária à localização do comando na África Ocidental. A África do Sul se mostrou reticente quanto ao fato dos Estados Unidos estarem dando prioridade ao Golfo de Guiné para a segurança das rotas marítimas do Atlântico Sul. Ainda, outros atores mostraram-se simpáticos a esta questão levantada por atores africanos, como a Grã Bretanha e a França de Sarkozy (2007-2012), com sua visão *gaullista* e ao mesmo tempo revolucionária. Pretendiam uma ação agressiva e cooperativa na sua tradicional influência na África, que permitiria um reposicionamento geopolítico na direção do centro dos problemas de segurança internacional, mudando grande parte de seu aparelho militar do Gabão, Congo e Djibuti,

---

6 Sobre o longo processo histórico da formação e implementação de políticas de segurança internacional estadunidenses para África, ler: ANTUNES, Duarte Luciano. **U.S Africa Command: a nova inserção estadunidense na África**. 2018. 1 recurso online (147 p.). Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

para o Golfo Pérsico. Mesmo assim sem capacidade de intervenção unilateral, que essa potência – a França - e outras já utilizaram em várias oportunidades, garantindo dessa forma um grau de liberdade para as demais nações, velhas e novas potências. De fato, as reações dos países subsaarianos e europeus levaram Washington a dividir o Africom em sub-comandos, para demonstrar outras preocupações do governo americano em relação à região, como afirmou Theresa Whelan, vice-secretário assistente de Defesa para Assuntos Africanos, ao *The Zambian Chronicle*, em 03 de setembro de 2007:

“Algumas pessoas acreditam que criamos o AFRICOM exclusivamente para a luta contra o terrorismo ou para garantir recursos petrolíferos ou desencorajar a China. Isso não é verdade. Embora o extremismo violento é um motivo de preocupação e deve ser abordado, lutar contra esta ameaça não é a principal missão do AFRICOM...” (Disponível em: <https://www.chronicle.co.zw/>. Tradução Nossa).

Ao contrário de outros comandos, o Africom teria um tratamento especial no Departamento de Estado e Agências de Desenvolvimento Internacional, procurando garantir uma visão mais suave de sua política “*soft power*” na região, conforme apontou Whelan. Tal política fora reforçada pela criação dos sub-comandos, a fim de que pudessem atender às reivindicações da SAD<sup>7</sup> e outros países que defendiam a impossibilidade de um único comando para as forças militares norte-americanas na África, devido às diferenças regionais existentes num grande continente, como afirmara a vice-secretária.

## **A EMERGÊNCIA DE NOVOS ATORES EM DISPUTA NA ARENA AFRICANA**

Outro ator que vem apresentando significativa importância, a China, com sua tradicional “*soft power*” *win-win*, avança sobre a região com seu leque de oportunidades/interesses paralelamente a das potências grandes e médias. De maneira que possam atuar no sentido de alcançar seus objetivos de desenvolvimento. E que levaram o país a canalizar recursos que são investidos nas áreas estratégicas de riquezas naturais (minerais) para garantir seu abastecimento de matérias-primas necessárias à manutenção de sua crescente economia. A presença chinesa na África subsaariana em busca de recursos naturais que garantam seu grande crescimento econômico deu um grande salto a partir de 2005, quando começaram a desembarcar no continente algo em torno 1.000 empresas e centenas de milhares de trabalhadores. (MONTE, 2010) Essa justificativa do forte

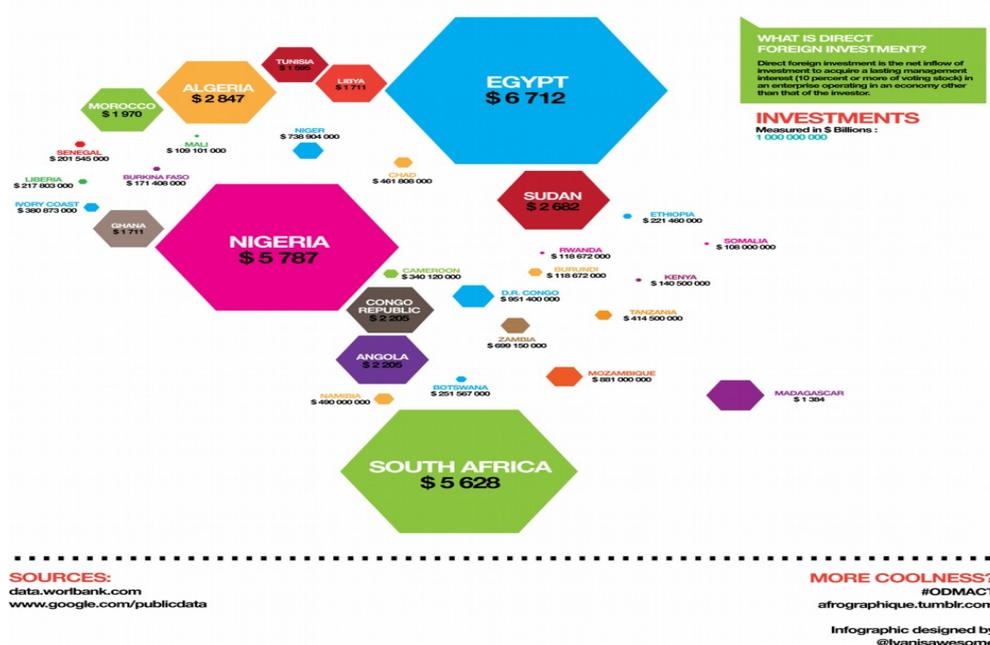
---

7 Siglas em inglês (South African Development Community).

interesse chinês na região subsaariana e a existência de fontes de energia primária essenciais para seu plano de desenvolvimento está mais aparente quando a Sinopec chinesa suplantou a Shell e a Total nos direitos em certos blocos no “*offshore*” angolano; são chinesas também as empresas que participam da reconstrução de grandes obras de infraestrutura realizadas em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Segundo o Conselho de Inteligência Nacional dos Estados Unidos, a China deverá aumentar em 150% as suas necessidades energéticas (FIORI. 2007), o que faz da região subsaariana uma arena estratégica de sua geopolítica para com isso ter acesso ao mercado da região e, diferente das nações ocidentais, sem nada pretender em troca, ou seja, sem “*qualquer tipo de contrapartida política: sem democracia, nem respeito aos direitos humanos*”. Somam-se a isso os números chineses na região, que se aproximaram dos 11 bilhões de dólares, em 2006, de IED’s chineses em toda a África, com 800 empresas atuando no continente. Se a China já é uma influência expressiva nestes mercados, com a valorização planejada e no longo prazo do yuan, a tendência é de que haja a amplificação das reservas internacionais e da capacidade de financiamento, assim como da realização de investimentos diretos.

### Investimentos Diretos externos na África

## Foreign Investment in Africa



Fonte: World Bank. Disponível em: [www.data.worldbank.com](http://www.data.worldbank.com).

Na realidade os IDEs se concentram mais expressivamente em três países, geograficamente distribuídos, no norte o Egito, no centro a Nigéria e no sul a África do Sul, enquanto o restante do continente recebe individualmente pequenas parcelas do total destinado a região. A África procura um ordenamento político-econômico que garanta a superação do estigma pós-colonial da anomia e assim transmitir confiança a novas parcerias extracontinentais que possam contribuir para o salto qualitativo pretendido por suas novas lideranças.

Na África, a presença dos países emergentes, como China, Índia e Brasil, não fora vista como uma nova ação colonizadora, mas como uma oportunidade para recolocar a região em um outro patamar no sistema internacional. Apesar das assimetrias e contradições, a África subsaariana veio construindo uma maior autonomia decisória (SARAIVA, 2008) no âmbito dos organismos regionais e continental. É importante o fortalecimento das bases da independência, a superação de inúmeros conflitos, a construção institucional, a conformação de elites com projetos nacionais, instauração das novas democracias, a criação de mecanismos de integração regionais, a obstinada perseguição da estabilização econômica e o combate à pobreza através da dinamização das economias e da União Africana na promoção da paz na região.

Não tardiamente, a outra potência oriental, o Japão, pretende destinar recursos para assistência humanitária no continente, buscando manter sua influência mundial e construir uma nova rede de relações na região, como noticiou o jornal *Japan Times*. E a Rússia, outro gigante territorial emergente, também possui sua *estratégia africana*, que pretende uma geopolítica mutuamente vantajosa. “*África é uma das direções importantes da política externa russa*”, afirmou o Ministro das Relações Exteriores Rússia, Serguei Lavrov (2008), que apoia no âmbito do G-8, a ideia de redução da dívida externa dos países subsaarianos e a necessidade de preparação dos quadros nacionais. Ainda no ano de 2008, o primeiro ministro Mikhail Fradkov visitou Angola, Namíbia e a África do Sul, celebrando importantes acordos de cooperação. No caso angolano, a Rússia procura acordos no setor energético e de minérios; em outros países possui parcerias nos setores financeiro e bancário, madeireiro, pesqueiro, minerador de diamantes, metalomecânico, de equipamentos agrícolas e de transporte, da indústria alimentar, de defesa, segurança e educação. Com isso, busca também fortalecer os laços com suas organizações regionais e sub-regionais, como afirmou o ministro Lavrov em entrevista a Agência Lusa (2008). Dessa forma, a política regional e internacional apresenta uma geopolítica nova, com seus possíveis confrontos de interesses entre grandes potências mundiais, além das potências médias que ali também procuram constituir-se em

atores desse teatro de operações.

Todas essas ações na África subsaariana demonstram que há uma certa mesquinhez capitalista embutida na ação dos países na região, que buscam satisfazer seus interesses. Destoando desse eixo, o Brasil, no governo de Lula e Dilma (2003-2016), procurou construir uma geopolítica humanista, voltada para colaborar na estrutura espacial produtiva, administrativa e social. Política que se sustentou na relação histórica e cultural com o continente e principalmente com a região subsaariana e, que buscou colaborar, disponibilizado o capital cultural na superação das deficiências para inserir a região no mundo globalizado com seus requisitos elementares, com Estado e sistema produtivo organizado.

Dessa forma, se esperou do continente uma convergência, isto é, os países desenvolvidos entrariam com o aumento de capital financeiro para ajudar África, enquanto os africanos se adaptariam ao neoliberalismo, enquanto o Brasil transferiria as políticas sociais práticas com algum sucesso no país e os conhecimentos para dar incentivos à produção agropecuária.

O presidente Lula procurou reforçar os laços com a região visitando inúmeros países africanos. Em sua primeira viagem à região subsaariana, em novembro de 2003, realizou um périplo por cinco países africanos, Angola, São Tomé e Príncipe, Moçambique, Namíbia e África do Sul, buscando consolidar os laços políticos através do estreitamento das relações do Brasil com a África, que constituía “uma obrigação política, moral e histórica”. (BRASIL, 2007) Num cenário internacional indefinido, os desafios da política externa brasileira buscavam encontrar soluções duradouras e equitativas que reflitam o interesse da maioria dos países com quais celebrou atos bilaterais. Procurando realizar relações baseadas na confiança, no interesse mútuo e na solidariedade. O Presidente Lula empreendeu sua segunda viagem à região em julho de 2004, onde visitou São Tomé e Príncipe para participar da V Conferência de Chefes de Estado e de Governo da CPLP, indo posteriormente ao Gabão e a Cabo Verde. Dessa forma, o Brasil passou a ter uma relação diferenciada com vários Estados subsaarianos, Inaugurando 12 novas embaixadas na região e o número de missões diplomáticas africanas em Brasília passou de 16 para 24, em 2003. O Brasil passou a atuar de maneira diferenciada e intensamente na região subsaariana, transcendendo os aspectos comerciais e econômicos, com interesses muito distintos daqueles empreendidos por outros atores na região. Aonde os interesses imediatistas voltados para os ganhos econômicos prevaleciam e prevalecem. Na esfera econômica, o Brasil deixou para as grandes empresas brasileiras a participação na exploração das riquezas minerais e obras de infraestrutura, como as

obras viárias urbanas e energéticas, contribuindo para a organização e fluidez do espaço dos países subsaarianos. As missões empresariais foram se formando na esteira dessas boas relações desenvolvidas pelo governo. Para facilitar esses investimentos e estimular exportações de bens e serviços, o Brasil ampliou capacidade de crédito para o comércio e os investimentos e criou linhas especiais de financiamento a partir do perdão de dívidas bilaterais. Na área da saúde, por exemplo, no âmbito da CPLP, durante o governo Lula, o Brasil atuou no combate à malária, em Guiné Bissau. Em Angola e Moçambique, o Brasil estabeleceu parcerias para o tratamento da AIDS, além de ter fornecido remédios a preços mais baratos a muitos países africanos. Ademais, a Fiocruz estabeleceu um escritório em Maputo<sup>8</sup>, Moçambique, que cuidou do fornecimento de vacinas, produzida pela fundação (CAMPOS, 2008).

O caráter destoante da política externa brasileira no sentido da autonomia subsaariana, na realidade parece ter um objetivo mais nebuloso do que aparenta. A busca por mercados novos para a economia brasileira faz parte da pauta dessa aproximação e corrobora a ideia da universalização capitalista e seu aparato legal e confirma a ação do país, durante as legendas petistas, com os países que comandam o sistema mundial. O Brasil atuou e ainda atua no sentido de colaborar com as potências mundiais e médias interessadas na região subsaariana usando as opções disponíveis no sistema mundial para países classificados como potências médias, procurando contrabalançar uma ação humanitária na África, com a participação nos fóruns liderados pelos países ricos. O que segundo Andrew Hurrell (2009), leva o Brasil a praticar o “*bandwagoning*”<sup>9</sup>, uma vez que contribui para uma organização do espaço subsaariano, que pode vir a ser mais útil ao sistema capitalista, contudo correndo o risco de latinizar economicamente a região subsaariana.

## CONCLUSÃO

Dessa forma, as perspectivas para a África subsaariana podem ser positivas no sentido da sua organização do espaço e da consolidação do Estado, porém, numa projeção mais de longo prazo, o que se observa é uma continuidade das práticas já desenvolvidas pelas economias mais desenvolvidas em estruturas mais adequadas ao capitalismo. Os anseios subsaarianos parecem não ser considerados na sua diversidade, pois, o ‘etnocentrismo’ capitalista não leva em conta as questões endógenas das populações locais. O Brasil, em sua atual reformulação política, tendo em

---

8 Informe da Agência Fiocruz de Notícias acerca do episódio, disponível em: <<https://portal.fiocruz.br/noticia/fiocruz-instala-escritorio-em-mocambique>>.

9 Bandwagoning indica o ato de aliar-se com as potências mundiais e agir livremente no cenário internacional servindo às finalidades de longo prazo a essas potências. O termo foi originalmente usado pelo cientista político Stephen Van Evera.

vista a ascensão do bolsonarismo, precisa repensar sua geopolítica subsaariana, para garantir uma atuação não predatória na região e agir no sentido de reforçar as estruturas que garantam uma autonomia para os países da região subsaariana, principalmente, revertendo em benefícios as novas parcerias projetadas durante esta nova direção da política africana que iniciou com o presidente Lula e que pareceu ter continuidade com a presidente Dilma. E assim tentar evitar o processo de espoliação capitalista que vem sendo empreendido pelas potências centrais e médias. Outrossim, que suas escolhas tenham a legitimidade oriunda dos espaços de manifestação interna e externa, na direção da geopolítica humanitária que se propôs no início dessa nova era africana da política externa brasileira e buscar suas aspirações de ator participativo sobre outras bases de legitimidade. Se de fato o país possui o compromisso, como declarou em seu governo o então presidente Lula, que ela se transforme numa política de Estado, o que ainda não parece ter se consolidado com um vai e vem de arranjos e desarrajos, dentro do conturbado momento político pós-lulopetismo, no qual, tem se tornado crime remeter à consciência pública as políticas externas, e mesmo internas, implementadas por esta gestão. A proximidade cultural não deve ficar apenas nos bancos escolares, reafirmando essa proximidade em aulas sobre as eras escravagistas e pós-escravagistas, mas ganhar a consciência da classe política e empresarial num sentido proativo para que as parcerias sejam duradouras e que os benefícios sejam mútuos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMOVICI, Pierre. **Sob Nova Ocupação**. In: Revista Diplô – Brasil. Julho de 2004.
- ALMEIDA, Paulo Roberto de. **Os Primeiros Anos do Século XXI**. São Paulo. Editora Paz e Terra. 2002.
- ANTUNES, Duarte Luciano. **U.S Africa Command: a nova inserção estadunidense na África**. 2018. 1 recurso online (147 p.). Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- BRASIL, Ministério das Relações Exteriores do. **Acordos Brasileiros na África**. Departamento de Atos Internacionais. Brasília. [www.mre.gov.br/dai/bilaterais](http://www.mre.gov.br/dai/bilaterais) -. acesso em: 18 de outubro de 2012.
- CAMPOS, Diego Araújo. **A África na Política Externa Brasileira**. Boletim Mundorama. 08/4/2008. <http://mundorama.net>. Acesso em 27 de outubro de 2012.
- CARVALHO, Leonardo Arquimimo. **Geopolítica e Relações Internacionais**. Curitiba. Juruá Editora. 2002.
- FIOIRI, José Luís. **O Poder Global**. São Paulo. Editora Boitempo. 2007.

LIMA, Bernardo Pires de. **Sarkozy e o Regresso da França à Política Internacional**. Newsletter IDN – Instituto de Defesa Nacional, no. 24. Março / Abril 2008. Portugal. [www.idn.gov.pt](http://www.idn.gov.pt). Acesso em 23 de junho de 2013.

MONTE, João Bosco. China e África: a política de Pequim para o continente africano. Mundorama DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS – ISSN 2175-2052. 03/03/2010.

PIMENTEL, José Vicente de Sá. **Relações entre o Brasil e a África**. Brasília. RBPI vol 43, número 001 p.05-23. 2000.

RODRIGUES, Jorge Nascimento . **África - o continente à beira da disputa entre potências**. Portugal. *Report da frente - O Ardina na Geopolítica*. Nº 1 - 4º trimestre de 2007. <http://www.janelanaweb.com/crise/geopolitica1.html#3>. Acesso em 10 de junho de 2013.

SARAIVA, José. A África na ordem internacional do século XXI: mudanças epidérmicas ou ensaios de autonomia decisória? In: **Revista Brasileira de Política Internacional**. Brasília. 51 (1), 2008, pp. 87-104.

## **EPISTEMES MUSICOSMODANÇANTES A PARTIR DE NARRATIVAS AUDIOVISUAIS CARIBENHAS**

Liliane Pereira Braga<sup>1</sup>

A partir de tarefa epistêmica em abordagens de estudos culturais e opções decoloniais<sup>2</sup>, tenho buscado descentrar alicerces de modernidade/colonialidade em controle de subjetividades como nos propõe Mignolo (2015, p. 10), analisando produções audiovisuais afrodiaspóricas e buscando pensares, viveres e fazeres outros, que se insurgem à outrificação hierarquizante que lhes é imposta pelo Ocidente.

Modos de ser e viver de afro-brasileirxs e caribenhxs<sup>3</sup> incluem subjetividades geradas em sistemas de *plantation* que, desde períodos coloniais, vem confrontando racismo epistemológico euro-iluminista de concepção de história universal, racional, linear, progressiva (BRAGA, 2016) por meio de pedagogias performáticas, em que saberes apreendidos são saberes vivenciados.

Neste artigo, proponho uso de narrativas audiovisuais como fonte de pesquisa histórica, desafiando o poder do arquivo eurocêntrico (TROUILLOT, 1995) e relacionando matrizes culturais afrodiaspóricas de Brasil e de Caribe, a partir de filmes aqui analisados: “Como conquistar a América em uma noite” (Canadá-Haiti, 2004, dir.: Dany Laferrière), “Teorema” (Cuba, 2012, dir.: Mariela Lopez Galano) e “O tempo dos Orixás” (Brasil, 2014, dir.: Eliciana Nascimento)<sup>4</sup>.

As narrativas em questão apontam entrelaçamentos entre Brasil e Caribe em proposta a modos de ser comunitariamente compartilhados que incluem afroepistemologias e

---

1 Doutora pelo programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: lilianepbraga@gmail.com.

2 Assumo opção que dispensa o “s”, para diferenciar da passagem do momento colonial a momento politicamente não-colonial (ver WALSH, 2013, p. 25).

3 Coerentemente às intervenções de feminismos e à relevância das discussões de gênero nos Estudos Culturais, optou-se por utilização da letra “x” no lugar dos artigos definidos “o” e “a”, em contraposição a noção binária ocidental heterocentrada. Em Estudos Culturais, contribuições desde feminismos tiveram papel de reorganizar o campo de pesquisa social a partir de introdução do pessoal como campo político, acarretando em mudanças no objeto de estudos que, nas palavras de Hall (2009, pp. 196-197), foram completamente revolucionárias em termos teóricos e práticos – devido à centralidade das questões de gênero e sexualidade para a compreensão do poder. O uso do “x” também está em consonância com linguagem desobediente e militante promovida por zapatistas (WALSH, 2013, p. 8).

4 Informações complementares dos filmes em questão e discussões que dão ensejo a este artigo podem ser encontradas em trabalho apresentado na ANPUH São Paulo de setembro de 2016 sob o título “Cinemas afrodiaspóricos contemporâneos: modos de ser e viver em crítica a *ethos* coloniais norte-hemisféricos” (BRAGA, 2016).

afroepistemológicas “desde adentro” (GARCÍA, 2010) e saberes-fazeres em contracorrentes à modernidade-colonialidade, a partir de manifestações de expressão críticas que traduzem visões na contramão de realidade histórica que o ocidentalismo impõe sobre Caribe insular, sobretudo presentes em correntes ideológicas e expressões culturais, literárias, artísticas e historiográficas em estudo “desde Haiti” realizado por Casimir (2016)<sup>5</sup>. Tal entrelaçamento segue algumas pegadas localizadas nas três narrativas filmicas em questão, conforme apontado a seguir.

## 1. CUBA, HAITI, ITUBERÁ: ILHAS QUE SE REPETEM

Caribe insular e Caribe continental compõem a região geográfica cujo nome rememora o etmo *kairibe*, do idioma *loko* de povos originários do tronco linguístico arauaque (FERRERA-BALANQUET, 2017). Na parte continental, o Caribe inclui territórios de países como México, Venezuela, Colômbia. Para além dessa delimitação de perspectiva euro-ocidental, está proposta de Caribe-cultural, que não se encontra banhado pelo mar de mesmo nome. Este, no caso do Brasil, incluiria região Norte e Nordeste, até a Bahia (GLISSANT, 2001). De outra perspectiva, incluiria Rio de Janeiro e Nova Orleans (Luisiana, Estados Unidos) (BENÍTEZ ROJO, 2009).

O autor cubano (*Op. cit.*) trabalha noção de “ilha que se repete” desde Cuba, embora tratando Caribe de forma mais ampla, a partir de identidade cultural que traduz como aquática por sua sinuosidade e pelo desdobrar irregular do tempo, que resiste aos ciclos de relógio ou calendário:

O Caribe é o reino natural e imprevisível das correntes marinhas, das ondas, das dobras e redobras, da fluidez e das sinuosidades. É, no fim das contas, uma cultura meta-arquipélago: um caos que retorna, um *detour* sem propósito, um contínuo fluir de paradoxos; é uma máquina *feed-back* de processos assimétricos, como é o mar, o vento, as nuvens, a Via Láctea (...) e a matemática fractal (BENITEZ ROJO, 2009, pp. 51-52).

Para encontrar-se com o Caribe de que fala o ensaísta, é preciso caminhar por searas que envolvem o mítico das civilizações que contribuíram para a formação da cultura caribenha. O mítico que se atualiza no rito, e como a dança, alimenta o indivíduo de força cósmica. "A dança é propriamente integração do movimento ao espaço e ao tempo", afirma Sodré (1988, p. 124). O pensamento do autor baiano se junta ao do pensador cubano quando fala da repetição e da improvisação como dois traços básicos da musicalidade africana:

---

5 Importante lembrar perspectiva de autorxs afro-colombianxs que, decolonialmente, redimensionam outras partes do Caribe continental, denunciando perspectiva racista de elites das Américas que delimitaram rigidamente fronteiras ao associarem Caribe a negrxs e a atraso (WALSH, 2013), de perspectiva capitalista-desenvolvimentista.

É inelutável a repetição: nos fenômenos naturais, no ciclo das estações e dos dias, na linguagem, no amor, na própria dinâmica do psiquismo (...). Acentuar o caráter repetitivo da existência é também entrar no jogo da encantação [magia] ou do mito que resistem ao efêmero, ao passageiro. O mito implica a eterna reiteração de uma mesma forma, de um destino, mas dando margem a variações. A improvisação é precisamente a ativação da margem mítica – que permite o confronto de um instante real, imediato, particular (provindo de uma base matricial) – com a temporalidade instituída pela vida social e produtiva (*Op. Cit.*, p. 131)

O “jogo musical negro” de que fala Sodré nega o tempo coercitivo da produção, que “dissolve temporalidades particulares” e por meio do tempo que se repete, a exemplo do ritual, “reanima-se o sentimento de comunidade” (1988, p. 131) presente em Brasil e Caribe.

Apresentando variantes quanto aos grupos étnico-culturais que deram origem a sua conformação, os diferentes Caribes têm entre constantes, em sua origem, povos originários de Abya Ayala<sup>6</sup> e povos africanos das partes Oeste e Central do continente. O que se pode afirmar mais precisamente é que perpassa sua identidade – sem querer esgotá-la nessa definição – o imprevisível que também marca culturas compósitas de que fala Glissant (2005, p. 38), gestadas a partir do ventre do navio negreiro. Culturas compósitas de mulheres negras que caminham “de certa maneira”, como diz Benítez Rojo (2009), que pode ser pensada como o caminhar de quem equilibra baldes com água, trouxas de roupa ou cestos que transportam a quitanda ou outros itens da lida diária, como em cenas haitianas do filme “Como conquistar a América em uma Noite”.

Quando as mulheres do Caribe já não têm o balde sobre a cabeça, conservam o caminhar pelo qual mantêm a coluna ereta e no qual faz-se um meneio com os quadris. Um caminhar em que a consciência está em cada músculo do corpo. Como proposto em técnicas que visam combater *stress* (noção gestada e vivida desde o Ocidente), por meio de ativação de consciência corporal que, em Caribe, tem estado permanentemente ativa, consciência que se volta para dentro: a atenção ao corpo não é mental, mas culturalmente gestada, permitindo manutenção da postura, respiração ativa e sentidos presentes. No Nordeste, que no mapa político euro-brasileiro vai do Maranhão à Bahia, ainda se veem mulheres equilibrando “suas lidas” sobre a cabeça. No estado do Rio de Janeiro também é possível encontrá-las, talvez não mais na capital como foi popular por ocasião do Brasil colônia; à exceção, talvez, dos antigos quilombos, hoje favelas (GASPAR, 2007). Muniz Sodré nos fala ainda da postura corporal de mulheres negras como parte importante de identidades

---

6 Nome que expressa cosmovisão de integração seres humanos-cultura-natureza, utilizado pelo povo *kuna*, originário do atual Panamá, para se referir ao que hoje chamamos “América”. Em linguagem *kuna* ou *gunadule*, *Abya Yala* significa “território salvo, preferido, querido por Paba e Nana”, em sentido extenso, também pode significar “terra madura, terra de sangue”. A terra seria composta de “Abe” ou “sangue” e “Ala”, espaço, território, que vem da Grande Mãe (SILVA, 2013, p. 474).

constituídas no interior de comunidade litúrgica afro-brasileira (SODRÉ, 2015, p.195).

Nesse Caribe cultural, vegetações típicas de ambientes quentes e úmidos compõem o lugar. E mesmo em ambientes urbanos, elas surpreendem, invadindo o quadro da tela, roubando a cena, como se nota nas ilhas de “Teorema” (Cuba), “Como conquistar...” (Haiti) e “O Tempo dos Orixás” (Ituberá - Bahia).

Aí a flora não se restringe a compor a paisagem. Certamente, obtém-se o frescor da sombra de suas árvores, o que é um alento (a saúde emocional de seres humanos e animais agradece), sabendo desfrutá-la de um modo outro, relacionando-se com o reino vegetal e não apenas ocasionando a sua destruição como se tem feito a partir de episteme moderno-colonial. Tal forma está presente na codificação-decodificação de florestas-bibliotecas de que fala Fu-Kiau Bunseki ([2016]), e que será tratada um pouco mais adiante.

## 2. PEDAGOGIAS PERFORMÁTICAS

Em tradições de oralidade, histórias são dramatizadas porque narradas com voz, corpo e sentimento. Ideias são expressas por sua representação, compondo noção de teatralização. Tal forma de transmitir conhecimento prescinde do papel, prescinde do suporte bidimensional da tela do computador, privilegiando o suporte vivo, matéria prima do arquivo duplo de que fala Diagne (2012). Cada vez que uma narrativa oral<sup>7</sup> é dramatizada ocorre atualização histórica, o que permite que culturas orais acompanhem a historicidade humana de forma dinâmica, em oposição à perspectiva de tradição enquanto sinônimo de tradicionalismo. O pensar de povos *sob regime de oralidade* é um pensar imagético, metafórico, performático, alheio a abstrações conceituais (ANTONACCI, 2016, pp. 7-9). Há aí uma pedagogia insurgente política, epistêmica e existencialmente, como propõe Catherine Walsh (2013, p. 30).

Performatividades próprias de comunidades orais segue na contramão da abstração de um tempo evolutivo linear, de fatos que se sucedem uns aos outros, sem anunciar acontecimentos de natureza distinta da história que se pretende única-oficial-universal. Emergem em noção de tempo cíclico da natureza, em que se evidenciam a junção entre diferentes planos de temporalidade, junto a modos de teatralização de outros gêneros orais que dão conta do que é efetivamente vivido (ANTONACCI, 2016, p. 12) em Áfricas de dentro e de fora do continente. As diferentes

---

<sup>7</sup> Narrativas filmicas afro-caribenho-diaspóricas acompanham noção de narrativa oral que se renova, em oposição a práticas discursivas pautadas na escrita. “A função primária da comunicação escrita é facilitar a sujeição” (DIAGNE *apud* ANTONACCI, 2016, p. 17).

temporalidades se apresentam no encontro entre tempo cosmológico (o tempo da natureza, o tempo dos mitos, o tempo dos acontecimentos incontrolláveis por parte de seres humanos) e o tempo cronológico, não o do deus grego Cronos, mas o que o Ocidente lhe tomou emprestado e subverteu em tempo da produção em série, o tempo do “viver para trabalhar” e não do “trabalhar para viver” (MIGNOLO, 2015, p. 8).

O tempo cíclico é o tempo de busca de harmonia entre seres humanos, natureza e cosmos. Ele conforma um ritmo de vida que a modernidade-colonialidade tem inferiorizado e aviltado. Da superposição entre esses diferentes tempos é composta a música produzida em Brasil e Caribe. Música que interessa à modernidade-colonialidade se pasteurizada e rotulada sob suas terminologias racializantes e racistas, a exemplo da *Axé Music*, que “pastichizou” o vocábulo de origem iorubá que traduz o princípio de força vital no candomblé de nação ketu (CASTRO, 2011, p. 4).

Tempo cíclico e improvisado que se encontram nos seis princípios fundamentais da canção e da dança antiga da África cruzaram os mares, aportando no lado de cá do Atlântico. São eles: domínio de um estilo de performance percussiva; propensão para registros sonoros múltiplos; superposição de canto e de contracanto; controle do pulso interno (a marcação é mantida em compasso na mente numa “confusão de registros diferentes”); padronização com fraseado em tempos fracos de acentos melódicos e coreográficos; e, por último, canções e danças de alusão social. Tais princípios afrocompartilhados evidenciam “unidades culturais africanas” que têm ligado cidadãs da África Centro-Ocidental (*Op. Cit.*, pp. 16-17) ao continente invadido por Cristóvão Colombo e, ainda mais enfaticamente, de Brasil e Caribe Afro.

Quando se pensa em lugares em que o cotidiano se dá na rua ou na parte externa do ambiente das paredes de um núcleo familiar, acolhendo famílias estendidas ou membros da comunidade em um único ambiente, sabe-se poder encontrá-los em Brasil e Caribe. No filme “Como conquistar...”, na capital haitiana, onde a vida se dá comunitariamente, vendedorxs estão pelas ruas. Pessoas conversam em banco na calçada. Não no interior de condomínios fechados ou shopping centers. Sendo assim, o tempo é o tempo da chuva e do sol: se há sol, sai-se a rua para vender os itens do sustento diário. Se não há, possivelmente não haverá mercado nem feira naquele dia. Em determinada cena, as mulheres passam vendendo abacaxi equilibrando os balaies sobre suas cabeças. No seu percurso, elas cantam - não anunciando o produto, mas cantam o que lhes dá sentido cantar. E se o cosmos – o invisível – lhes avisa de algo, por percepção trabalhada na relação

entre corpo-cosmos-cultura, sua intuição lhes permite ouvir a mensagem. Tal como na cena em que as vendedoras oferecem um exemplar do fruto para Fanfan, que está sentado à calçada com seu amigo Raymond, desolado com a notícia da morte de sua amada, Roselyne. Ele pergunta o preço quando a mulher lhe oferece o abacaxi, e quando ela responde se tratar de um presente, ele, com naturalidade, aceita.

Em “Teorema”, cenas que narram a trama das personagens são intercaladas a cenas com imagens da vida cotidiana na Havana desse segundo decênio de século XXI ocidental. Cuba nos apresenta “temporalidades outras”, como o tempo dos homens de meia-idade que vendem frutas e legumes sentados, tranquilamente, na esquina de uma rua sem fazer alardes; o tempo do ambulante que passa de bicicleta vendendo mandioca e que faz seu anúncio utilizando-se de sinais já conhecidos da comunidade (em vez de anúncios por autofalantes de gerigonças eletrônicas de cidades capitalistamente-ocidentalizadas); o tempo da mulher que empurra o bujão de gás pela calçada e que, possivelmente, o instalará com as próprias mãos para, depois, utilizá-lo no preparo do alimento do dia; diferenciando-se do serviço próprio de sociedades moderno-coloniais de *delivery*, em que o bujão de gás pode ser comprado sem que xs moradorxs saiam de sua casa.

Em “O tempo dos Orixás”, Lili e sua mãe saem para buscar ervas medicinais na mata. O tempo da cura é o tempo que o tempo da erva leva para ser colhida ou buscada, é o tempo que leva para cicatrizar um machucado e não o tempo do medicamento que custa “o olho da cara” de patente de alguma multinacional. Acompanhando a *performance* de sua mãe, Lili aprende a reconhecer as plantas em seu *habitat* natural e a conhecer suas propriedades. Está presente aí uma pedagogia performática ou um comportamento, nas palavras de Sodré (1994) “onde o elemento natural seria o parceiro do homem [de seres humanos, eu diria] num jogo em que mundo e cosmos se encontram”. A atitude ecológica radical de que fala o autor “não   o resultado de nenhuma vontade individual, mas de uma visão cósmica do grupo [negro] que torna necessária uma confraterniza o com as plantas, os animais e os minerais” (*Ibid.*, pp. 121-122).

A pedagogia performática de regimes de oralidade inclui usos criativos da língua.   o caso do *creole* haitiano e do francês falado por cidad xs<sup>8</sup> educadxs no Haiti ou por país haitianxs na diáspora, como no filme de Dany Laferri re. Importa pensar na dimensão da linguagem, rela o construída com as palavras em rela o   literatura e   poesia (GLISSANT, 2011, p. 45), que não

---

8 Utilizo o x (cidad xs) em referência a co-presença feminina e masculina proveniente de linguagem insurgente propostas por zapatistas e referenciada por Walsh (2013, p. 25).

necessariamente é escrita – ou, ainda que escrita, não necessariamente é parte de cânones euro-referenciados, podendo fazer parte da seara do “popular” afro-nativo, caso da literatura de cordel do nordeste brasileiro. Noções poético-filosóficas deste intelectual martinicano são aqui fundamentais. Para Glissant (2011, p. 31), línguas crioulas foram conformadas na imprevisibilidade do encontro de “elementos heterogêneos”, não havendo que não seja crioula, segundo o autor. A criouliização por ele proposta é noção fundamental por permitir ao mundo reconhecer que é originalmente composto de comunidades compósitas e não de comunidades atávicas, como proposto pelo euro-ocidente-iluminista. No sentido da criouliização, destitui-se concepção de “línguas da folclorização” cunhada desde pensamento colonial-continental para línguas crioulas, o que torna possível a alteridade, colocar-se em relação, processo tão fundamental para seguirmos na direção de avanços de ideais democráticos em contraponto a retrocessos que estão sendo (re)vividos em dias atuais desde sistema-mundo euro-ocidental.

Na conformação de língua haitiana, colonialmente chamada de “créole”, encontros aconteceram a partir de falares de povos taínos que se encontravam na região, do francês usado no século XVI e línguas africanas provenientes de povos Kongo, Angola, Daomé, Iorubá, Bamana, Mande e Igbo (THOMPSON, 2011, p. 162).

Sem a conformação de língua crioula de perspectiva europeia, em Cuba e Brasil houve rearticulação de língua e linguagem trazida pelo colonizador (no masculino, propositalmente) branco-europeu. Segundo Yeda Pessoa de Castro (2011), qualquer falante nativo de uma língua tende a transferir para essa segunda língua, que lhe é estranha, hábitos linguísticos e articulatórios de sua língua primeira. Por aqui, a consequência mais direta do tráfico transatlântico foi a alteração da língua portuguesa, o que se fez sentir em todos os setores, léxico, semântico, prosódico, sintático e, principalmente, na língua falada.

A autora analisa a presença de bantuísmos no português falado no Brasil, onde foi publicada a primeira gramática de Kimbundo no século XVII. Ela aponta marcas lexicais culturais bantu compartilhadas por toda a sociedade brasileira, em composições que veiculam termos tirados do contexto sagrado e esvaziados com extensão de sentido ao serem apropriados pelo português brasileiro.

Calcula-se que dos 75% dos quatro milhões de indivíduos trazidos em escravidão para o

Brasil a maioria era proveniente dos reinos do Congo e do Ndongo, de falas quimbundo e quicongo, e foram distribuídos por todo o território brasileiro do começo do tráfico, no século XVI, ao seu final, no século XIX, aos quais vieram se juntar, em número relativamente menor, mas igualmente importante, a partir do século XVIII, os de fala umbundo de Benguela (CASTRO, 2011, p. 4)

Teodoro Díaz Fabelo ([19--?]) aponta que “em Cuba se falaram tantas línguas bantu como os povos trazidos sob a denominação de congos”. Segundo o pesquisador, contaram-se 60 desses povos, cujas línguas foram desaparecendo, mas deixaram resíduo como também ocorreu aos “indocubanos” e aos “lucumíes” (estes, correspondentes a povos iorubás em Cuba). Entre os resíduos lexicais de origem bantu que se encontram no país estão palavras como *maní, bemba, gangulero, sambia, mayimbe, congo, sunsún, mojarra, tojosa, mondongo*, entre outras (FABELO, [19--?], p. 14). Demais influências compõem o castellano-afro falado em Cuba incluem ainda línguas faladas por povos *mandinga, wolof, haussá, iorubá e calabar* (ORTÍZ, 1991, p. 3). Em questão de pronúncia, há que se notar o chamado “seseo”, aspiração do *s* em final de sílaba, trocada de *r* por *l*, entre outros (*Ibid.*, p. VIII).

Em “Teorema”, o uso de vocábulos como *asere, chamaco, mosorongo, changana, fula*, se fazem presentes nos diálogos de Cokie, Farah (sua namorada) e seus colegas de ensino médio. Segundo Fabelo (19--?, p. 10), “fula” significa pólvora, originário do país da etnia fula, que sabiam fabricá-la. Por analogia, pode-se inferir que passou a significar “raiva” (como diz o ditado, onde há fumaça, há fogo), uso com que aparece no filme quando Fara descreve o humor de sua mãe ao saber de sua nota baixa na prova do dia anterior. Com exceção desta última palavra mencionada, nota-se que as demais são polissílabos, característica marcante em palavras bantu citadas por Fabelo (*Ibid.*, p. 13) e em dois dos exemplos (“mosorongo” e “changana”), há presença do fonema “ng” introduzido no castellano com os “afronegrismos” de que fala Ortiz (*Op. Cit.*, p. 3).

Já em “O Tempo dos Orixás”, nota-se a influência de línguas africanas no português brasileiro de que fala Castro (2011) quanto ao uso de próclise (quando o pronome pessoal antecede o verbo), a dupla negação (“Eu não vou não”, responde Lili à demanda da mãe em buscar folhas) e a pronúncia de vogais após consoantes mudas (*pi-neu, adi-vogado*), que aparecem com frequência nos diálogos da narrativa.

A comunicação marcada por metáforas, provérbios e o que, no nosso país, é referido por ditos “populares” aparece em todos os filmes. Na primeira cena que se passa no Haiti em “Como conquistar...”, lê-se na lateral de um caminhão “Um homem que evita violência é um sábio, não um

covarde”. Quando Raymond previne o amigo haitiano Gégé antes de sua viagem ao Canadá, sobre a dificuldade que imigrantes têm encontrado para entrar naquele país, ele usa a “a bola passa, mas o homem não” (LAFERRIÈRE, 2010, p. 13). Em “Teorema”, o apelido pelo qual um dos personagens é chamado perpassa toda a narrativa, com metáforas, até a cena derradeira – vale o *spoiler* – em que “o peixe morre pela boca” fica como moral da história.

Como último aspecto a ser mencionado de pedagogia performática (sem pretender esgotá-la), está gestualidade que marca a comunicação de povos *sob regime de oralidade*. Nos filmes analisados, alguns gestos chegam a substituir palavras; outros compõem a comunicação em conjunto com a fala.

Em “Como conquistar a América em Uma Noite”, Raymond pega no lóbulo da orelha de Gégé com os dedos polegar e indicador, fazendo um movimento para baixo, como que puxando sua orelha, em momento em que ele demonstra concordar que Gégé é um rapaz sagaz, que não se deixa passar para trás. Na cena, não é proferida palavra sequer.

Em “Teorema”, a mãe de Cokie oferece o suco que ela serve ao sobrinho Pescado com um movimento com a cabeça, acompanhado de um movimento de nariz e dos lábios fechados em formato de bico.

Ao se defender das acusações feitas pela mãe, Pescado fala e movimenta de forma circular (para cima e para fora) ombros, braços e mãos.

Está-se diante aqui de formas de ser e estar no mundo próprias de povos de matrizes orais em que corporeidades constituem linguagens, em oposição ao corpo-anulado, moldado à funcionalidade da produção do capital (ANTONACCI, 2015). Faz-se presente nas narrativas descritas resultados de encontros de grupos humanos que, insurgentemente, têm povoado culturalmente as Américas e, mais particularmente, moldado saberes-corporificados em Brasil e Caribe.

### **3. GIRASSOL, FLOR-DE-COLÔNIA, COMIGO-NINGUÉM-PODE: FLORA PARA ALÉM DE ORNAMENTO**

Em cena que a menina Lili é iniciada para Iemanjá dentro de água de cachoeira, mulheres-do-santo se utilizam de folhas de flor-de-colônia (nome euro-científico *Alpinia speciosa*) em sua limpeza ritual.

As propriedades dessa planta, que já era tradicionalmente usada por nativos da etnia tupi guarani no Brasil-Nativo, tem elencada extensa lista, aqui resumida: abortiva, antibacteriana, anti-hipertensiva, antiulcerogênica, anti-stress, calmante, depressora do sistema nervoso central, digestiva, diurética, estimulante da motilidade intestinal, purificador sanguíneo, sedativa, tônica, vermífuga; sendo indicada para tratar artrite, asma, catarro, diarreia, dor de cabeça, febre, hipertensão, micose, taquicardia, tosse, úlcera (COLÔNIA, 2016).

As informações sobre plantas de poder, como também são chamadas as plantas que alto poder curativo, têm circulado no âmbito dos “saberes populares”, aqueles que o Ocidente julgou menores aos saberes “escolarizados”, “institucionalizados”, próprios de lógica da racionalidade instrumental. Em sabedorias para as quais se pleiteiam aqui o status epistemológico de que fala Gomes (2010), aprende-se vivencial e intergeracionalmente: a iniciação é parte da pedagogia performática. No filme, o uso da flor-de-colônia não é pela ingestão, mas pelo contato com partes do corpo, com a pele, com o campo energético da criança que está sendo iniciada. Há aí visão integral de seres humanos (como seres compostos de matéria, alma e campo vibracional ou energético) e da relação de seres humanos com natureza (mundo visível) e cosmos (mundo invisível); presumindo-se, assim, o sujeito total da cosmovisão negra, “sujeito articulado consigo mesmo e com os outros em comunidade” (SODRÉ, 1988, p. 143). Para que haja a cura almejada (e que envolve o espírito), a vivência que implica sentidos (tato, olfato, paladar, audição, visão) se faz necessária, não bastando a reza (mentalização) e inexistindo noção de milagre, como proposto em visão de mundo religiosa euro-cristã-ocidental. Em religiosidades afro-indígena-brasileiras, não há o que religar (tal qual enuncia o termo “religião” de origem no latim), uma vez que nunca o mu-ntu (FU-KIAU, 2001) afrodiaspórico imerso em universos de *unidade cósmica* não se desligou do sagrado, presente no mundo ao redor e no âmbito do invisível.

No curta-metragem “Teorema”, outra planta de poder se faz muito presente. Conhecida no Brasil como “comigo-ninguém-pode”, o nome sugere se tratar de uma planta de proteção que afasta energias negativas e mau-olhado. Registrada como *Dieffenbachia picta Schott* em estudos euro-ocidentais, é uma planta tóxica, que pode trazer danos ao organismo se ingerida (PLANTAS, 2016). De perspectiva afro-cosmológica, tal propriedade se apresenta também no plano vibracional energético.

No mesmo filme, a presença do girassol na sala da casa de Farah demarca, junto a referências que incluem a sopeira amarela e a boneca negra em trajes da mesma cor, culto a Nossa

Senhora da Virgem do Cobre, patrona de Cuba, expressão “supersincrética” a partir do tríptico composto por Atabey (mãe dos lagos e rios taínos, protetora dos fluxos femininos, dos grandes mistérios do sangue que experimenta a mulher, progenitora do Ser Supremo desse povo nativo), Nossa Senhora (proveniente de Illescas e gerada por duas estampas distintas da Virgem Maria que foram parar nas mãos dos caciques da região caribenha de *Cueiba*) e Oxum (a senhora dos rios dos iorubás que às vezes se mostra gentil e auxiliadora; outras vezes se manifesta como uma entidade insensível, caprichosa, volúvel, podendo chegar a ser malvada e traiçoeira), conforme Benitez Rojo (2009). Para o autor, há aí um fluxo de significantes que atravessou a barreira espaço-temporal caribenha, unindo Cuba às bacias hidrográficas dos rios Orinoco e Amazonas, ampliando Caribes para geografias alheias a sua origem.

#### **4. EPISTEMES MUSICOSMODANÇANTES OU UNIDADE CÓSMICA EM PENSARES DE MOVIMENTO**

Em modos de ser e viver caribenhos, o cotidiano proverbial e performatizado conforma modos outros de produzir e transmitir conhecimentos, insurgentes a racismos coloniais, a partir de vivência tridimensional-corpóreo-sensorial de tempos (re)vividos pluralmente e não de tempo lido na letra bidimensional do papel ou de abstração teórica singularizada (BRAGA, 2016, p. 12). As pedagogias performáticas de que fala Antonacci (2016) emergem dessa forma de produção/transmissão de conhecimento sem serem reconhecidas enquanto tal. Compondo tais pedagogias, estão “epistememes musicosmodançantes” que expressam conhecimentos gestados no interior de visão de mundo de unidade cósmica em que o movimento – circular, cíclico – não cessa. Em que o que é produzido em laboratório não é a única forma de reencontro com a saúde, constituindo apenas um meio possível de restabelecê-la, mas não o principal, nem o mais eficaz, meio de equilíbrio com ela.

Para que haja vida, a célula (de qualquer ente vivente) se divide, divisão essa que tem ritmo, tem som. Metaforicamente, a célula dança. A vida no plano visível tem seu correspondente no plano invisível, chamado euro-cristianamente de morte, em contraposição a morte-e-vida em constante movimento, em dançar constante. Concepção de mundos (visível e invisível), em que a comunicação no trânsito entre eles é efetiva, havendo necessidade em decodificar informação proveniente do mundo que tudo vê, onde moram aqueles que podem nos guiar nas adversidades, por serem mais sábios do que quem está no mundo visível, e que a este plano podem retornar (FU-

KIAU, 2001). O equilíbrio no movimento (dança) dos cosmos, com o qual somos um, passa por rituais performáticos. Neles, as vidas dos vários reinos se encontram e também os quatro elementos.

Para que seres humanos, coletivamente, cantem e dancem celebrando o sagrado – segundo Sodré (1988, p. 122-123), o ritmo é o que junta o que antes estava separado: indivíduo e cosmos –, confecciona-se o tambor que carrega em si noção de *ser um* com o cosmos: ao manipular elementos de todos os reinos (mineral, vegetal, animal) para fabricá-lo, seres vivos são manipulados, seres inanimados dotados de forma de comunicação que vibra (energeticamente, ritmicamente). Em noção de equilíbrio de energia de mundos que se vêem e que não se vêem muitos são os aprendizados necessários para dominar comunicação e, com ela, saberes pluriversais. Profundas e irmanadas são as “epistemes musicosmodançantes” que, desde saberes-fazer e enunciados situados, pode-se depreender de documentos fílmicos afrodiaspóricos em contextos caribenhos.

## RELAÇÃO DAS FONTES

*Comment conquérir l'Amérique en une nuit* [filme cinematográfico]. Dany Laferrière (Direção). (2004). 96 min. Montreal: Boréal Filmes. DVD.

### Sinopse<sup>9</sup>

Acabado de chegar a Montreal com aspiração de conquistar a América seduzindo mulher loira, Gegê, jovem haitiano de 30 anos, desembarca na casa de seu tio Fanfan, um homem caseiro que trocou a poesia por um bom e velho táxi. Sob o signo do humor e cordialidade, coadjuvado por um agradável banquete do qual participam também Andrée e Denise, gêmeas quebequenses de evidentes contrastes, os alegres personagens fazem um balanço de suas vidas, suas lembranças e seus fantasmas. Na televisão, onipresente no ambiente, diversas personalidades fazem um retrato cômico das sociedades da América do Norte. No espaço de uma noite que terminará de maneira inesperada, os dois hilários protagonistas tentarão conquistar... a América!<sup>10</sup>

---

9 Junto de sinopse oficial dos demais filmes, constará uma descrição da trama central por estar ausente da sinopse.

10 «*Fraîchement arrivé à Montréal avec pour mission de conquérir l'Amérique en charmant la femme blonde, Gegê, jeune Haïtien dans la trentaine, débarque chez son oncle Fanfan, un homme casanier qui a troqué la poésie contre un bon vieux taxi. Sous le signe de l'humour et de la convivialité et d'un agréable festin auquel participent Andrée et Denise, deux jumelles québécoises aux contrastes évidents, nos deux joyeux lurons font le bilan de leur vie, de leurs souvenirs et de leurs fantasmes. À la télé, omniprésente dans le récit, diverses personnalités dressent un amusant portrait de la société nord-américaine. L'espace d'une nuit qui se terminera de façon inattendue, les deux*

### **Ficha técnica**

- País: Canadá
- Ano de lançamento: 2004
- Gênero: Comédia
- Direção: Dany Laferrière
- Roteiro: Dany Laferrière

### **Atuações<sup>11</sup>**

- Michel Barrette: proprietário da loja de conveniência
- Pierre Brassard: ministro
- Claude Charron: apresentador programa televisivo M Plus
- Fabienne Colas: Roseline
- Pierre Curzi: deputado
- Sophie Faucher : Denise
- Maka Kotto: Fanfan
- Dany Laferrière: escritor
- Gaston Lepage: agente aduaneiro
- Didier Lucien: Raymond
- Pascale Montpetit: apresentadora do programa televisivo M Plus
- Maxime Morin: Candice
- Michel Mpambara: Gegê
- Widemir Normil: Dieuseul
- Sonia Vachon: Andrée

### **Trilha sonora**

- Théodore Beaubrun : chansons et musiques haïtiennes
- Boukman Eksperyans : chansons et musiques haïtiennes
- Serge Nicol

### **Direção artística**

- Geneviève Blais

### **Produtoras**

---

*désopilants protagonistes tenteront de conquérir... l'Amérique!*» Fontes:  
<[www ffm-montreal.org](http://www ffm-montreal.org)>. Acesso: 8 Nov. 2017.

<[http://elephantcinema.quebec/films/comment-conquerir-l-amerique-en-une-nuit\\_70199/](http://elephantcinema.quebec/films/comment-conquerir-l-amerique-en-une-nuit_70199/)>. Acesso: 26 Out 2017.

11 Nomes dos personagens indisponíveis para este filme, com exceção dos sete personagens que protagonizam a narrativa.

- Boréal Films (Québec)
- Les Films Équinoxe (Québec)

**O Tempo dos Orixás** [filme cinematográfico]. Eliciana Nascimento. (Direção). (2014). 21 min. Salvador; San Francisco State University. Disponível em:

< <http://www.thesummerofgods.com/filme/>>. Acesso em: 12 out. 2016.

## Sinopse

A produção conta a experiência de Lili, uma menina de sete anos que tem o dom de se comunicar com os ancestrais. Em uma visita à sua avó, que é líder espiritual no interior da Bahia, a menina descobre que tem uma missão com os orixás.<sup>12</sup>

## Trama do filme

Lili chega à ilha onde mora a avó, Dona Rosa, acompanhada da mãe e de dois irmãos. Em meio a tarefas que vai realizar na mata, a menina tem visões, nas quais “recebe a visita” de Exu. O mensageiro a adverte que a ilha não terá seu equilíbrio de volta enquanto a comunidade não voltar a realizar a festa para Iemanjá. Paralelamente ao processo de iniciação espiritual de Lili para Iemanjá, a avó falece, indicando que o bem-estar da comunidade pode ser assegurado com a manutenção da tradição viva entre membros da comunidade.<sup>13</sup>

## Ficha técnica

- País: Brasil
- Ano lançamento: 2014
- Gênero: Drama, família, fantasia
- Direção: Eliciana Nascimento
- Roteiro: Eliciana Nascimento
- Música composta por: George Kallis
- Fotografia: Benjamin Watkins
- Câmera: San Francisco State University

---

12 Fonte: <https://filmow.com/o-tempo-dos-orixas-t191362/ficha-tecnica/>. Acesso em: 26 Out 2017. Acesso em 14 Nov. 2017.

13 Não há pessoas racializadas como brancas entre personagens de *O Tempo dos Orixás*. As personagens citadas são pessoas classificadas como negras, segundo critérios do IBGE (de pele parda e preta), sendo perceptível miscigenação com povos originários

## Atuações

- Lili (Isabela Santos)
- Mãe de Lili (Josi Reis)
- Dona Rosa, vó (Rosalinda Santos)
- Elegua (Lucas Santos)
- Iemanjá (Jamile Alvez)
- Oxum (Johsi Varjão)

**Teorema.** [filme cinematográfico] Mariela Lopez Galano (Direção). Havana: [s.p.]. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=7W2lmkQGNQg>>. Acesso: 10 out. 2016.

## Sinopse

Um jovem se une a *delinquentes* na cidade de Havana e se envolve em vários problemas. Sua mãe o ajuda a sair deles.<sup>14</sup>

## Trama do filme

O casal de namorados Koky e Farah são estudantes de ensino médio em Havana. Filho único criado pela mãe que trabalha em um restaurante, Koky é amigo de Pescado, aparentemente, filho de um conhecido próximo de sua mãe que se encontra fora do convívio social (aparentemente, por conflito com a lei). Pescado vive com a mãe, o padrasto e o meio-irmão mais novo. Com uma vida “à margem”, falta às aulas, vive de pequenos contrabandos e acaba por envolver Koky, a quem confia celulares contrabandeados, que são confiscados em sala de aula pelo jovem professor Eusébio.

Outro grupo em conflito com a lei é comandado pelo jovem Ruso, com quem Pescado tem uma dívida. Ao cobrar dívidas de Pescado, a serem honradas com a venda dos celulares, Ruso e seu grupo fazem dos celulares confiscados por Eusébio mote para o desenvolvimento da trama na qual os caminhos de todos os personagens se entrelaçam e o *Teorema* de Pitágoras, ensinado em sala de aula por Eusébio, faz as vezes de metáfora para aprendizado dos jovens.<sup>15</sup>

## Ficha técnica

---

14 *Un joven se une con delinquentes en la ciudad de La Habana metiéndose en varios problemas y su madre lo ayuda a salir de ellos.*

Fonte: <http://www.cinematicacubana.com/scripts/prodView.asp?idproduct=2005>. Acesso em: 26. Out. 2017.

15 Personagens citadas incluem pessoas racializadas como negras, “morenas” e brancas, tanto entre jovens em conflito com a lei como entre estudantes. Para informação completa quanto à racialização das personagens, ver ficha técnica do filme, junto da relação das fontes da pesquisa.

- País: Cuba / Color
- Ano: 2011
  
- Duração: 60 min aproximadamente<sup>16</sup>
- Gênero: Drama
- Idioma: Espanhol
- Formato: DVD / NTSC
- Direção: Mariela López Galano

#### **Atuações:**

- Koky (César Domínguez)
- Farah (atriz não localizada)
- Eusébio (Marlon Pijuán)
- Avô do Eusébio (Félix Pérez)
- Pescado (Rayssel Cruz)
- Mãe da Farah: Maria Teresa Pina
- Pai da Farah: Omar Alí
- Mãe de Pescado: Larisa Veja
- Mãe de Koky (atriz não identificada)
- Musulungo (ator não localizado)
- Jose (ator não identificado)
- Ruso (ator não identificado)

#### **Outrxs atorxs**

- Leandro Cáceres, Frank Cuesta, Reinier Morales, Kevin Gamboa.

#### **Atuações Especiais**

- Larisa Vega, Omar Alí, Maria Teresa Pina, Félix Pérez.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ANTONACCI, Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2015.

\_\_\_\_\_. História e pedagogia em “lógica oral”: Hall e o “Espetáculo do Outro”.  
In: **Projeto História**: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no. 56. São Paulo: EDUC, 2016.

BENÍTEZ ROJO, Antonio. **La isla que si repite**: el Caribe y la perspectiva posmoderna. Guaynabo: Editorial Plaza Mayor, 2009. Disponível em:

< <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-isla-que-se-repite-para-una-reinterpretacion-de-la-cultura-caribena/>>. Acesso em: 11 out. 2016.

---

<sup>16</sup> A versão do *YouTube* tem 45 minutos.

BRAGA, Liliane P. Cinemas afrodiaspóricos contemporâneos: modos de ser e viver em crítica a *ethos* coloniais norte-hemisféricos. In: ENCONTRO ESTADUAL DA ANPUH SÃO PAULO, XXIII, 2016, Assis. Anais do XXIII Encontro Regional de História da ANPUH-SP. São Paulo: ANPUH-SP, 2016. Disponível em: [http://www.encontro2016.sp.anpuh.org/resources/anais/48/1467998676\\_ARQUIVO\\_Anpuh\\_LilianeBraga\\_ArtigoVersaoFinal.pdf](http://www.encontro2016.sp.anpuh.org/resources/anais/48/1467998676_ARQUIVO_Anpuh_LilianeBraga_ArtigoVersaoFinal.pdf). Acesso em: 11 out. 2016.

CASIMIR, Elinet Daniel. Pensamiento crítico caribeño: génesis y posturas epistemológicas. Trabalho apresentado no Primeiro Encontro Internacional sobre Pensamento Crítico no Caribe insular promovido por Proyecto de Investigación PAPIIT Pensamiento Anticolonialista en el Caribe Insular Francófono del Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe-CIALC de la Universidad Nacional Autónoma de México, realizado de 30 de agosto a 2 de setembro de 2016 na Cidade do México.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português brasileiro. **Revista Científica Digital Africanias.com**, Salvador, n.1, 2011. Disponível em: [http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n\\_1\\_2011/ac\\_01\\_castro.pdf](http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf). Acesso em: 12 out.2016.

COLÔNIA: a planta medicinal. [s.l.]: Plantas que curam, [s.d.]. Recuperado a partir de: [http://www.plantasquecuram.com.br/ervas/colonia.html#.V\\_v5nMmo36k](http://www.plantasquecuram.com.br/ervas/colonia.html#.V_v5nMmo36k). Acesso em: 10 out. 2016.

DANY Laferrière: films from a poet's imagination, Special 2-DVD Set. How to conquer America in one night (DVD 2). Direção: Dany Laferrière. Intérpretes: Michel Mpambara, Maka Kotto, Sonia Vachon, Maxime Morin, Fabienne Colas e outros(as). Roteiro e diálogos: Dany Laferrière. Quebec: Boreal Films, 2004. 1 DVD (96min): son.; color.; 35mm.

DIAGNE, Mamousse. Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no centro do arquivo. In: HOUTONDJI, Paulin (org.). **O antigo e o moderno**: A produção do saber na África contemporânea. Luanda: Edições Pedagogo, 2012.

FABELLO, Teodoro Díaz. **Diccionario de la lengua conga residual en Cuba**. Colección Africanía. Santiago de Cuba: Casa del Caribe, 19--?

FERRERA-BALANQUET, Raúl Moraquech. Pedagogías creativas insurgentes. In: WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**: práticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II. Quito: Abya-Yala, 2017. (Série pensamento decolonial).

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African cosmology of the Bântu-Kôngo, Tying the Spiritual Knot**: Principles of Life and Living. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

---

\_\_\_\_\_. **A visão bantu kôngo da sacralidade do mundo natural**. Tradução de Valdina O. Pinto. Salvador: ACBANTU, [s.d.]. Disponível em:

<<http://www.acbantu.org.br/img/Pdfs/sacralidadedomundonatural.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2016.

GALANO, Mariela López. (Direção). (2012). **Teorema**. [filme cinematográfico] Havana: [s.p.]. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=7W2lmkQGNQg>>. Acesso: 10 out.2016.

GARCÍA, Jesús Chucho. Afroepistemología y afroepistemológica. In: WALKER, Sheila. **Conocimiento desde adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias**. La Paz: Fundación Pedro Andavérez Peralta; Afrodiáspora Inc.; Fundación Interamericana; Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz; Fundación PIEB, 2010.

GASPAR. **Periafricana-Brasileiroz**. In: Frente 3 de Fevereiro. Zumbi Somos Nós: Diáspora afronética. São Paulo: Frente 3 de Fevereiro, 2007. Faixa 8. Disponível em: <<http://www.frente3defevereiro.com.br/>>. Acesso em: 03 out. 2016.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. 1ª reimpressão. RJ: Editora UFJF, 2013.

GOMES, Nilma Lino. **Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões do conhecimento sobre a realidade brasileira**. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. Estudos Culturais e seu legado teórico. In: \_\_\_\_\_ **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine y VICH, Victor (ed.). Bogotá: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; Popayan: Enviñon Editores, 2010.

LAFERRIÈRE, Dany. **Comment conquérir l'Amérique en une nuit: scénario**. Montréal: Boréal, 2010.

MIGNOLO, Walter. Prefácio. In: FERRERA-BALANQUET, Raúl M. **Andar erótico decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2015.

MUNANGA, Kabengele. **Riso Negro e Identidade**. In: Congresso Brasileiros de Pesquisadores(as) Negros(as) (COPENE), 8ª ed. Belém do Pará. Conferência realizada em 1º. de agosto de 2014.

NASCIMENTO, Eliciana. (Direção). (2014). **O tempo dos orixás**. [filme cinematográfico] Salvador: San Francisco State University. Disponível em: < <http://www.thesummerofgods.com/filme/>>. Acesso em: 12 out. 2016.

PLANTAS tóxicas: comigo-ninguém-pode. Campo Grande: Toxicologia, [s.d.]. Recuperado a partir de: <<http://www.portaleducacao.com.br/farmacia/artigos/524/plantas-toxicas-comigo-ninguem-pode>>. Acesso em: 12 out. 2016.

SILVA, José de S. La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida: el paradigma del “buen vivir”/ “vivir bien” y la construcción pedagógica del “día después del desarrollo”. In: WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales**: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Abya Yala, 2013

ORTÍZ, Fernando. **Glosario de afronegrismos**. Havana: Editorial de Ciências Sociais, 1991.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. A cultura negra como atitude ecológica. In: SCHWARTZ, Jorge; SOSNOWSKI, Saúl (orgs.). **Brasil**: o trânsito da memória. São Paulo: EDUSP, 1994.

\_\_\_\_\_. **Claros e escuros**: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil. 3ª. Ed. Rev. e Ampl. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past**: power and production of History. Boston: Beacon Press, 1995.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Ediciones Abya-Yala, Universidade Andina Símon Bolívar, 2009.

\_\_\_\_\_. (ed.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Abya-Yala, 2013. (Série pensamento decolonial).

\_\_\_\_\_. **Lo pedagógico y lo decolonial**: entretejiendo caminos. Querétaro: En cortito que's pa'largo, 2014.

## “CHUTA QUE É MACUMBA”: O PERCURSO HISTÓRICO-LEGAL DA PERSEGUIÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

João Ferreira Dias<sup>1</sup>

### Resumo:

Neste artigo é analisado o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras, desde o seu começo até aos dias de hoje. Esse cenário de perseguição evidencia a forma como o aparelho jurídico brasileiro fez respaldo de concepções científicas raciais reproduzidas ao longo da história do comércio escravocrata e da constituição da República brasileira. Noções de “poluição social”, “crendice”, entre outras, continuam uma leitura científica evolucionista das culturas africanas, leitura instrumentalizada em favor da construção de um modelo de sociedade brasileira de base cristã. Esse fenómeno impõe-se, novamente, nos dias de hoje, de forma aguda com o cenário da perseguição religiosa evangélica, sendo que o sacrifício animal como *modus operandi* é utilizado como recurso político demonizatório.

**Palavras-chave:** religiões afro-brasileiras, perseguição, sacrifícios animais, lei.

### Abstract:

Stablished in colonial and slaver Brazil, afro-Brazilian religions, from the very beginning, have been persecuted and subjected to bias, facing racist theories and a social-politic rejection, deeply embodied in the Brazilian Constitution. Notions like “social pollution”, “popular belief”, among other, prevailed a scientific evolutionist disposition on African cultures, which was and still is used on the behalf of a Christian-based society. Those dispositions last until the present day, in a context of an emergent and intense evangelic war and are enforced by the Candomblé ritual sacrifices as *modus operandi*, which tend to be invoked as ‘prove’ of its demoniacal background.

**Keywords:** Afro-Brazilian religions, persecution, animal sacrifices, law.

## DO VENTRE DA ÁFRICA À PARTEIRA BAIANA

Relembrando Stuart Hall (2003), há que ter presente que foi o «turbilhão colonial» que produziu a África diaspórica, uma África que nas palavras do autor “passa bem”. Para que essa África, então, “passe bem”, ou seja, para que tenha sabido sobreviver na diáspora, foi necessário um longo processo de *adaptação criativa*, de capacidade de, perante as adversidades, ressignificar e reconfigurar os elementos constitutivos das múltiplas identidades africanas jogadas ao comércio escravocrata. A história da escravatura das Áfricas para o Brasil (Klein & Luna 2009) e demais

---

<sup>1</sup> Doutorado em Estudos Africanos pelo ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, e Mestre em História e Cultura das Religiões pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É investigador Integrado ao Centro de Estudos Internacionais do ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, e Investigador Associado ao Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Sítio pessoal: [www.joaoferreiradias.net](http://www.joaoferreiradias.net)

américas (Bergad, 2007) é longa. Segundo diversos autores, é na primeira metade do séc. XVI que se importa, pela primeira vez, escravos da África para o Brasil, a fim de trabalharem nas plantações. Todavia, seria com o séc. XVII que o comércio de escravos se iria agudizar, atingindo o seu apogeu até ao início do séc. XVIII, arrancando de África perto de dois milhões de escravos.

Contudo, ao contrário de uma certa disposição da história não-especializada, as relações estabelecidas no contexto escravocrata não eram unidirecionais nem passivas, apesar do binómio dominador/dominado ser a base da lógica social da escravatura. João José Reis (1988) defende momentos de negociação entre senhores e escravos. A vida de determinados escravos valorizados na memória coletiva afro-brasileira reporta esse lado bilateral e a liberdade crescente, a partir de finais do séc. XVIII. A vida de Manoel Joaquim Ricardo (Reis, 2016), o escravo rico, ou de Francisca da Silva (Castillo & Parés 2007), José Pedro Autran (Parés & Castillo 2015), ou Rodolpho Martins de Andrade (Castillo 2016), figuras importantíssimas na constituição do Candomblé baiano-nagô, são exemplos paradigmáticos da forma como os escravos e ex-escravos se articulavam no comércio transatlântico de modo a promover a sua mobilidade social e a subsistência económica, articulando-se, simultaneamente, no cenário religioso. A biografia de José Pedro Autran e a forma como o seu regresso a África, como parte de um processo de deportação política, após a Revolta dos Malês ocorrida na Bahia oitocentista, alterou a estruturação social e religiosa na região de Ajudá, mostram a dinâmica do processo escravocrata para além da ação central da exploração e violência física e emocional dos escravos, coisificados durante o período escravista (Parés & Castillo, 2015).

Este cenário de circulações atlânticas, foi crucial para o estabelecimento de um conjunto de princípios religiosos africanos no Brasil. Ainda antes da formação do Candomblé, o ventre africano pariu no Brasil o chamado «calundu colonial». De terminologia quimbundo – de acordo com James H. Sweet (2003, p.144) calundu é uma corruptela do termo quimbundo quilundo –, o Calundu referia-se, lato senso, a práticas africanas ocorridas na região baiana, durante o séc. XVII até meados do séc. XVIII (Yeda Pessoa de Castro, 2001), altura em que foi substituído por um novo termo emergente: Candomblé. As formas multiversas pelas quais o Calundu se manifestava, expressava a busca continuada africana por uma existência religiosa e social capaz de reconstituir, nos moldes mínimos, a pátria abandonada. Inicialmente marcado por uma feição doméstica, em torno das práticas de cura híbridadas com congéneres indígenas, o Calundu foi conquistando espaço social, alargando a sua clientela a populações não-africanas, conseguindo, assim, não apenas renda, mas alguma proteção contra as proibições de que as práticas africanas eram objeto. De um formato

doméstico, o Calundu foi-se, paulatinamente, alargando a um modelo conventual, com práticas iniciáticas e um corpo sacerdotal. De acordo o que se vem sabendo sobre os primeiros anos do Candomblé (Silveira 2006, Parés 2006, Castillo *op. cit.*), compreende-se que lidamos não apenas com um processo de continuas fundações, mas igualmente com um cenário em que cultos domésticos e públicos se sobrepõem. Os primeiros anos do designado «Candomblé da Barroquinha» (Silveira, 2006), i.e., os primórdios do culto instalados no bairro junto à Igreja da Barroquinha, em Salvador, são marcados pela existência de calundus domésticos e candomblés organizados, ou, se quisermos, candomblés domésticos e calundus organizados. Reproduzem-se, portanto, estruturas africanas autóctones yorùbá<sup>2</sup> e daomeanas<sup>3</sup>, ao mesmo tempo que se dão inovações com vista à acomodação a um novo contexto sociocultural. Acompanhando as inovações religiosas, seguem as acomodações étnicas. As referências étnicas dos escravos eram diversas, conjugando dados prestados pelos próprios africanos, referências dos comerciantes de escravos sobre o local de embarque e/ou de captura, e denominações abrangentes do sistema escravista em solo brasileiro. Isto significa que o escravo teria a sua identidade étnica própria e autorreconhecida, a designação étnica registada pelo comerciante de escravos e a denominação simbólica do sistema colonial, a que Parés (2006) dá o nome de *metaetnicidades*.

A historiografia vem mostrando como o Candomblé foi sendo estruturado e fundado em etapas e momento justapostos. Contributo essencial para essas novas conclusões são, precisamente, as biografias dos agentes religiosos mencionados e de outros com trajetórias similares. As próprias irmandades católicas<sup>4</sup>, que pretendiam servir de locais de conversão ao catolicismo, desempenharam um importante papel no processo, ao agruparem os negros por origens étnicas – a fim de combaterem a circulação e o possível levante de escravos – permitiram que as afinidades étnicas promovessem o redesenhar das estruturas culturais e religiosas nativas, já que muito se assemelhavam às *egbé* (ebé), sociedades/confrarias religiosas yorùbá. Nesse contexto, o sincretismo afro-católico ganhou enorme significado, permitindo a sobrevivência étnica africana, a sobrevivência dos cultos africanos e, com as irmandades católicas, um sistema de compra de alforrias e de uma experiência organizada essencial para o estabelecimento dos primeiros templos (“terreiros”) de Candomblé, verdadeiramente estruturados, como o Bogun de tradição daomeana, ou

---

2 Diz respeito a um conjunto de povos falantes de uma mesma língua, com variações regionais, que se reconhecem a si mesmo como povo (Peel, 2000; Matory, 2005; Ferreira Dias, 2011), geograficamente localizados em parte da Nigéria, Togo, República do Benim e Gana).

3 Atual República do Benim. Sobre a influência jeje-damoneana na formação do Candomblé ver Parés (2006).

4 Sobre irmandades católicas negras ver Reis (1996), Levi (2006), Couto (2014), et. al.

os de feição yorùbá-nagô Casa Branca do Engenho Velho (Ilé Àṣẹ̀ Ìyánásò Oká), Gantois (Ilé Ìyá Omi Àṣẹ̀ Ìyámasé) e Alaketo, todos na viragem da primeira para a segunda metade do séc. XIX, depois do encerramento do Candomblé da Barroquinha, por necessidades de segurança, trasladados os altares e comunidades para o Engenho Velho da Federação, na altura uma densa mata atlântica. Durante esse período, que vai das últimas décadas de 1700 até à primeira metade de 1900, inúmeros arranjos rituais tiveram lugar, respondendo a um processo de integração de divindades e seus povos. Processos iniciáticos, modelos de instituição de altares, ordenação hierárquica, procedimentos litúrgicos, constam-se dos vários elementos reordenados no cenário baiano.

## **O CENÁRIO LEGAL DAS PROIBIÇÕES RELIGIOSAS AFRICANAS E A MOLDURA RACISTA**

Apesar da conquista de alguma liberdade por determinados escravos e ex-escravos na Bahia, o cenário da escravatura acompanhava-se de um pensamento racista, o qual concebia as tradições africanas como menores e contaminadoras dos “bons costumes” coloniais e brasileiros. A independência brasileira reconhecida em 1825 pelos governos português e inglês, pressupunha o fim do comércio de escravos. Todavia, somente com a famosa Lei Eusébio de Queirós, de 1850, depois de um quarto de século de intenso tráfico negreiro, foi possível abolir definitivamente o comércio de escravos para o Brasil, e somente em 1871, com a promulgação da Lei do Ventre Livre, os filhos de escravos passaram a nascer livres. Ainda assim, foi preciso esperar pelo ano dia 13 de maio de 1888, para que a Abolição da escravatura chegasse ao Brasil, com a Lei Áurea, num dos últimos atos da monarquia brasileira, um ano antes da implantação da república. Pelo meio, o negro foi sendo jogado ao desempenho de inúmeros papéis e estereótipos, a maioria dos quais ainda hoje extremamente operatórios. Conforme Célia Azevedo (1987), a construção de um projeto de nação brasileira embatia no perigo da presença negra<sup>5</sup>. A “poluição” étnica e cultural africana era um significativo entrave para o imaginário das elites brancas, que se inaugura com as rebeliões de escravos a partir da primeira metade do séc. XIX e se perpetua até aos dias coevos. Como Maria Luiza Tucci Carneiro (2003) salienta, a mobilidade social do negro estava dependente da sua capacidade de se branquear, i.e., de adquirir os padrões estéticos das elites brancas, sendo estratégia o alisamento capilar. Conhecemos esse processo, por exemplo, na figura da sacerdotisa Sabina,

---

5 A Inquisição através das suas Ordenações Filipinas dispunha as religiões africanas como blasfemas e as suas práticas como merecedoras de forte punição (Oro, 2008, p.307). Renato da Silveira (2005) levanta o caso de cinco sacerdotes africanos investigados pelo Santo Ofício no Brasil.

objeto de duras críticas na época de Ruth Landes (2002: 213). A partir das teorias evolucionistas elaboradas na esteira de Charles Darwin, particularmente alavancado na obra evolucionista do antropólogo francês Charles Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, de 1898, o médico legista Raimundo Nina Rodrigues desenvolve as primeiras pesquisas no seio da comunidade afro-baiana, no terreiro do Gantois, ao tempo da sua fundadora. A agenda de Nina Rodrigues resumia-se na procura das heranças africanas mais autênticas com o propósito de hierarquizar os africanos, em superiores e inferiores, conseguindo construir um conjunto de castas na sociedade brasileira, avisando para o perigo da contaminação ascendente, em que a poluição religiosa e cultural africana poderia chegar ao topo, às classes brancas e católicas (1900). Na concepção de Nina Rodrigues, o africano seria superior ao índio, mas inferior ao branco (também ele dividido em inferiores e superiores, do mestiço ao ariano). Colocando os negros yorùbá como a elite africana, dispôs o negro, contudo, pela via da cientificidade da época, ao papel de renegado social, de verdadeiro perigo, poluição e doença social. A religião, naturalmente, serviu de medidor de grau de civilidade do africano, e o médico legista foi claro em considerar que os islâmicos seriam os mais “evoluídos” de entre os negros, ainda que bárbaros. Num trabalho anterior, datado de 1894, Nina Rodrigues propôs que o índio, o negro e o mestiço fossem objeto de estatuto jurídico diferenciado, sendo considerados de responsabilidade civil limitada. Como Capone (2004) adianta, esta ideia permanece veiculada na lei brasileira atual, onde os índios são considerados menores que podem ser legalmente emancipados.

Com efeito, todo este cenário de inferioridade étnica, cultural e religiosa das populações negras, emoldurava um cenário de proibição e intensa perseguição religiosa. A Constituição de 1823 estabelecia que a liberdade religiosa no Brasil compreendia, exclusivamente, o cristianismo, sendo que, de acordo com o artigo 16º da mesma, as demais formas de religiosidade seriam, apenas, toleradas. Com o advento da República, em 1889, a liberdade religiosa tornava-se um imperativo. Porém, “foi preciso, então, encontrar outros elementos de discriminação entre cultos religiosos legítimos e ilegítimos: o exercício de medicina e a prática de feitiçaria passaram a ser pretextos para a repressão aos cultos afro-brasileiros” (Capone, 2004, p.224). Assim, com este espírito de formulação ideológica, o Artigo 157º do Código Penal de 1890 condenava a prática do espiritismo, da feitiçaria, magia, curandeirismo, este último considerado prática ilegal de medicina, bem como a adivinhação, com destaque para a cartomancia, extremamente difundida entre as classes mais altas brasileiras. Na verdade, sabemos que uma fatia importante da clientela dos calundus e mais tarde dos terreiros de Candomblé, advinha dessas mesmas classes, razão pela qual o medo de

contaminação e impureza era tão vincado. Essa circulação produzia uma noção de *eficácia negativa* das religiões afro-brasileiras: por serem eficácias, por produzirem efeitos, ao mesmo tempo que são crendice e falsa religião, elas devem ser combatidas. Este misto de medo e descrença, produziu efeitos legais profundos (Mandarino, 2007).

Há, portanto, um intenso processo de marginalização social e legal, que visa, num quadro de modernidade, livrar-se da marca africana. A memória histórica dos terreiros de Candomblé, veiculada pelas gerações anteriores, relata a necessidade de inscrição dos terreiros em Secretarias de Segurança Pública, e a autorização de culto pela polícia da jurisdição. Há relatos orais e documentais que dão conta da repressão policial vivida. Na memória da Casa de Oxumarê, histórico terreiro baiano, guardam-se episódios de celebrações interrompidas por polícia montada. Inúmeros terreiros foram alvo de apreensão de objetos rituais, da detenção de participantes, e destruição de altares. Até há trinta anos atrás, era proibida a presença de menores em festividades religiosas. No terreiro da Casa Branca, conta Edvaldo Araújo, oficiante religioso responsável pela música sacra, o alabê, havia uma tabuleta que indicava que o Candomblé era proibido para menores de idade. Ele e outros membros de terreiros baianos relatam a forma como se escondiam das batidas policiais, mantendo-se debaixo das saias das mulheres ou atrás dos altares. Era frequente a retirada das crianças das suas comunidades e a entrega destas a instituições e orfanatos. O clima de terror adentrava a porta dos terreiros. Angela Lühning, num trabalho clássico (1996), dedica a sua atenção à figura de Pedrito Gordilho, eternizado no romance de Jorge Amado, *Tenda dos Milagres*, sob o nome de Pedrito Gordo. Pedro Azevedo Gordilho, delegado policial em Salvador, é registrado na memória oral e na literatura de Amado como o mais violento perseguidor do Candomblé. As batidas policiais na época eram frequentes, e eram incitadas pela imprensa. Parés (2006) dá conta da influência de jornais como *O Alabama*, mantidos por negros avessos ao Candomblé, na perseguição policial, informando onde teriam lugar as mais diversas celebrações. Para além da perseguição às celebrações do Candomblé, sob o pretexto do “barulho dos atabaques”, os ebós – rituais de oferenda, sacrifícios e outros – foram, também, elemento estruturante da perseguição religiosa. É dessa época a expressão “chuta que é macumba”, incitando os populares a pontapearem qualquer oferenda ritual encontrada em elementos naturais ou urbanos considerados hierofanias, em particular as encruzilhadas<sup>6</sup>. Como refere Lühning, existem queixas populares em relação aos ebós, considerados um problema de higiene pública.

---

6 As encruzilhadas simbolizam, no universo candomblecista, regência de Exú, pela sua dimensão múltipla, representando as mais variadas possibilidades e caminhos. Exú é o Orixá dos caminhos, das trocas comerciais, sexuais, da linguagem, razão pela qual cedo foi sincretizado com o diabo cristão.

Efetivamente, o “barulho” e a “higiene” foram justificações para levar a cabo uma campanha contra o Candomblé. Apesar dos casos de alguma proteção policial, na sua maioria, os terreiros passaram por um clima de instabilidade e insegurança, espelhando o preconceito, o racismo e a intolerância religiosa, justificados pela necessidade de ordem pública. Com efeito, a repressão policial não ficou circunscrita nem à Bahia, nem a Pedrito Gordilho na década de 1930, constituindo-se um fenômeno fundacional e de longo-termo. Foi a repressão policial e governamental que levou a comunidade da Barroquinha a mudar-se para o Engenho Velho (Silveira, 2006), nos primeiros anos do Candomblé. O clima de terror vivido em Salvador tem respaldo noutros lugares do Brasil. Em Sergipe, a perseguição às religiões afro-brasileiras sofre grande incremento nas décadas de 1930 e 1940. De acordo com Mandarino (2007), naquela região, com base na lei do silêncio, eram perseguidos todos os que estivessem fora de casa a partir das 22 horas, estando enquadrados na lei, por intenção clara, as prostitutas, os bêbados, e os “macumbeiros”, o coletivo dos “marginais” e desestabilizadores da ordem pública. Uma vez que as celebrações do Candomblé ocorrem, historicamente, desde a escravatura, de noite, correspondendo ao período pós-laboral, a lei do silêncio permitia combater a existência destas religiões, contornando a liberdade religiosa oficial. No Rio de Janeiro, durante o mesmo período, correspondendo, portanto, ao Estado Novo, a repressão policial também se fez sentir, continuando, aliás, um périplo desde a Inquisição (Oliveira, 2015), altura em que se criou a Secção de *Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações*, em que as religiões afro-brasileiras, a pretexto da prática ilegal de medicina (curandeirismo) se viram acompanhadas de inúmeras denúncias, criminalizações e perseguição. A própria Igreja Católica desempenhou importante papel no combate às religiões afro-brasileiras, na década de 1950, ao fazer apologia do combate às religiões não-cristãs e ao ativar a sua extensa rede de influências no espaço político e mediático (Oro & Steil, 1997; Correa, 1998). Mais, na década de 1970, a Igreja Católica reforça a sua posição oficial contra as religiões afro-brasileiras, com um pedido de censura por parte da Arquidiocese do Rio de Janeiro (Oro, 2008, p. 3011-12).

## UMA TENTATIVA DE APAZIGUAMENTO PELOS INTELLECTUAIS

Como visto, um *background* de pendor científico permitiu construir um cenário de perseguição a tradições africanas. O papel de Nina Rodrigues havia sido determinante no período pós-abolição. No entanto, à medida que ia participando mais ativamente no terreiro do Gantois, Nina Rodrigues ia alterando o seu posicionamento.<sup>7</sup> Entre a publicação de *O Animismo Fetichista*

---

7 Seeber-Tegethoff (2007) e Lisa Earl Castillo (2010) relatam a forma como os pesquisadores e os terreiros se vão

*dos Negros da Bahia* (1900) e de *Os Africanos no Brasil* (1906), o médico legista assume o papel de defesa dos cultos de manifesta identidade nagô (yorùbá) diante das demais ‘nações de Candomblé’ e outras formas de culto.<sup>8</sup> A repressão policial é objeto de crítica do médico legista neste seu segundo livro. Quase três décadas depois, em 1934, Artur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, no seu livro *O negro brasileiro*, opõe religião e magia, expressando esse antagonismo nas figuras do sacerdote do Candomblé e no curandeiro. Desta forma, Ramos pretende contribuir para a redução da repressão policial face aos cultos afro-brasileiros, distanciando religião africana de falsa medicina. Três anos após *O negro brasileiro*, o país entra no Estado Novo, proclamado por Getúlio Vargas, inaugurando uma nova política de repressão às minorias. Nos estados de São Paulo e Rio Grande do Sul, marcados por fortes vagas migratórias, deram-se intensas inspeções que visavam impedir a utilização de línguas estrangeiras nas escolas (Capone, 2004, p.231). Uma vez que este é um período em que o Partido Comunista Brasileiro é fundado, a repressão aos terreiros agudiza-se, considerando que estes são espaços de disseminação de ideias comunistas e contrárias ao regime.

A criação do Serviço de Higiene Mental do Rio de Janeiro e o homólogo do Recife, na década de 1930, marcaram uma nova fase no tratamento das religiões de matrizes africanas no Brasil. Retirando determinados terreiros da pressão policial, garantindo uma maior liberdade de culto, estas instituições preservavam, ainda assim, fortemente, a noção de inferioridade, de desvio, de problema de ordem sociológica e, acima de tudo, psiquiátrica. A possessão ou transe ritual, parte significativa destas religiões, representava um estudo de caso relevante, fenómeno considerado como *delírio religioso* (Capone 2004: 231). A fim de garantir a livre prática do culto, os terreiros de Xangô do Pernambuco livremente se colocaram sob a tutela destas instituições psiquiátricas, disponibilizando-se para a abordagem preconceituosa e para a catalogação como patologia religiosa, diante da verdadeira religião: o catolicismo histórico.

Alguns intelectuais brasileiros, nas décadas de 1930, 1940 e 1950, em particular emergentes do seio cultural afro-brasileiro, como Edison Carneiro (1936)<sup>9</sup>, empenharam-se em alinhar o Candomblé nagô com o idioma da “pureza africana”, contrapondo, para tanto, os modelos de tradição angolano-congolesa, genericamente chamados bantos e, principalmente, as *macumbas*

---

articulando e influenciando mutuamente.

8 As nações de Candomblé (Costa Lima, 1976) correspondem a estruturas ideais que visam recriar as identidades étnicas autóctones africanas aportadas ao Brasil, agora com um sentido político-religioso.

9 A Cidade das Mulheres, obra emblemática de Ruth Landes (1947) foi condicionada pela gestão do trabalho de campo de Edison Carneiro. A antropóloga norte-americana assimilou a narrativa nagôcêntrica, ao mesmo tempo que ofereceu a Carneiro a sua agenda feminista, contribuindo para a estigmatização da figura do homossexual na sociedade brasileira e no seio dos terreiros afro-brasileiros (Matory, 2008).

cariocas. Esta lógica é ampliada e cristalizada, definitivamente, com o trabalho de Roger Bastide, que publicaria, em 1958, a sua obra mais emblemática, *Candomblés da Bahia*. Procurando valorizar o segmento nagô, Carneiro revitaliza a figura de Exú, o deus da comunicação, demonizado por missionários e pesquisadores ocidentais, mas somente no seio dos terreiros nagôs, onde o ritual do padê, conhecido por “despacho de Exú”, passa a ser interpretado não como um ritual que visava “mandar embora” esse deus malévolo, esse demônio, mas antes torna-lo embaixador junto dos demais deuses (1948, p.69). Dessa forma, Bastide impõe uma fronteira entre os nagôs e os bantos, cabendo aos primeiros o culto de Exú-mensageiro, e aos segundos a de Exú-diabólico. Esta ideia é transposta para o *As religiões africanas no Brasil*, obra de 1960, e para o ensaio “Imigração e metamorfose de um deus” (1956), em que opondo os nagôs aos bantos expressa o binómio religião/magia, inscrevendo o Candomblé no discurso racial-científico da época.

## O CONTEXTO ATUAL DA REPRESSÃO AOS CULTOS AFRODESCENDENTES

Efetivamente, o cenário de perseguição marca a existência *longue durée* das religiões afro-brasileiras no campo religioso brasileiro. Schritzmeyer (2004), mostrou a relação, no imaginário social e judiciário, entre a ideia de charlatanice e curandeirismo e as religiões africanas no Brasil, deixando claro que aquelas jamais foram concebidas como religiões *de fato*. Quer isto dizer que as mesmas sempre se encontraram envoltas em teorias científicas e avaliações judiciais como “polutas”, “inferiores”, “desestabilizadoras da ordem” e “responsáveis pelo atraso civilizacional brasileiro”, mantendo as classes inferiores num estado “primitivo” e contaminando as classes superiores com as suas credices e falsos deuses. Esperava-se que o advento do governo de Luís Inácio Lula da Silva, marcado, por exemplo, pela criação do “Dia de Combate à Intolerância Religiosa”, sancionada pela Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, marcasse uma nova etapa na vivência religiosa brasileira, reforçando o disposto na Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, alterada pela Lei nº 9.459, de 15 de maio de 1997, que estipula como crime a prática da discriminação e do preconceito religiosos. Todavia, a aderência da lei à realidade social é, muitas vezes, um processo moroso. Não obstante o disposto legalmente, a perseguição aos templos afro-brasileiros é uma realidade em crescendo, extrapolando o domínio do judiciário e adentrando por um fenômeno de “guerra santa”, levada a cabo pelas igrejas evangélicas neopentecostais.

Conforme nos recorda Ari Pedro Oro (2008), os ataques das igrejas neopentecostais às religiões afro-brasileiras é um fenômeno *ab initio*. Na década de 1960, o pastor evangélico

canadiano Robert McAlister instala-se no Rio de Janeiro, onde funda a Igreja Nova Vida. No processo de acomodação religiosa, o pastor reconhece o espaço das religiões afro-brasileiras no mercado carioca, empregando, assim, uma ressignificação e ressemantização das entidades dos universos afro-brasileiros, agora com uma roupagem cristã- evangélica de demônios. Em 1968, o pastor publica o seu livro *Mãe de Santo*. Nele, “afirma estar revelando a verdadeira fonte do poder inerente às práticas afro-religiosas: a inspiração do demônio (...) não há a negação do estatuto mágico dessas religiões e sim sua negativização, que conduz ao seu combate” (Oro, 2008, p.313). A partir dessa “*revelação*” McAlister lançaria as bases para o combate às religiões afro-brasileiras que se alastraria a outras igrejas neopentecostais posteriores, nomeadamente à IURD, conhecida como a igreja de Edir Macedo, anterior membro da Igreja Nova Vida, e a outros canais de maior divulgação, saindo da doutrinação intramuros da igreja para a comunicação social, recuperando e alargando um processo histórico iniciado na viragem do séc. XIX para o séc. XX. Voltando, ainda, a Oro, o autor inscreve o problema nas fronteiras jurídicas da liberdade religiosa:

A regulação jurídica desses ataques, embora tenha conseguido desmobilizar o radicalismo dos discursos intolerantes dos neopentecostais, é de difícil implementação, posto que é quase impossível interpretar esses ataques como crime contra o sentimento religioso alheio sem, com isso, cercear a própria liberdade religiosa neopentecostal (p. 314).

Com efeito, aquilo que Oro nos quer transmitir é que tais igrejas possuem uma *identidade contrastativa*, pelo que necessitam das religiões afro-brasileiras para se identificarem. É pelo combate ao demônio personificado no “outro”, o afro-religioso, que se permitem expressar quer do ponto de vista teológico quer como ação ritual. Nesse sentido, é um desafio jurídico tremendo para as instituições brasileiras delimitarem as fronteiras da ação religiosa, do proselitismo e da salvaguarda da liberdade e dignidade religiosas. Como garantir o direito ao livre e digno exercício da prática e consciência religiosa afro-brasileira sem, com isso, limitar a ação das igrejas neopentecostais? Como controlar a ação religiosa que se baseia na guerra contra o “outro”? Conforme Vágner Gonçalves da Silva recorda (2007, p. 310), o cenário em questão evidencia uma “guerra espiritual”, cujos contornos doutrinários foram definidos na literatura neopentecostal, com grande destaque para o já citado livro de Robert McAlister e para o livro de Edir Macedo, fundador da IURD e seu líder atual, publicado em 1988, *Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônios?* A colocação do título como pergunta permite ao autor dar a evidente afirmativa resposta, trazendo “*evidências*” da ação demoníaca através das religiões afro-brasileiras.

O citado trabalho de Gonçalves da Silva representa um importante levantamento etnográfico dos mais variados casos de intolerância e perseguição religiosa contra as religiões afro-brasileiras, levadas a cabo, direta, ou indiretamente, por tais igrejas. Das palavras de incitamento ao ódio em cultos e na imprensa, matérias noticiosas carentes de imparcialidade e de forte pendor anti-afro-brasileiro, atos claros de violência física contra terreiros e membros de terreiros, ataques a cerimônias públicas ou lugares públicos de valor religioso afro-brasileiro, ataques resultantes das alianças estabelecidas entre igrejas evangélicas e políticos evangélicos, ou entre igrejas evangélicas e chefes de tráfico nas ditas “favelas”, ou ainda entre igrejas evangélicas e membros da polícia. O cenário evidencia a dimensão combativa e a capacidade de produzir engajamento militarizado à cruzada evangélica. Um dos casos mais emblemáticos é o de Kayllane Campos, que em 2015, com 11 anos de idade, foi apedrejada na cabeça, quando saía do terreiro de Candomblé, no Rio de Janeiro, após cerimônia religiosa. A sua avó, mãe de santo (sacerdotisa) relata as contínuas ofensas verbais prévias ao ataque, o qual marcou a passagem da ofensa verbal à física.<sup>10</sup> O fato de Kayllane ser filha de uma mulher evangélica, não lhe garantiu segurança, deixando escapar os caminhos pelo qual o preconceito se move. No contexto brasileiro, o caso Kayllane é apenas um ponto de luz num imenso holofote. Como resposta, dele resultou uma manifestação que juntou 400 pessoas no Rio de Janeiro. De acordo com dados compilados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR), mais de 70% das 1.014 denúncias de ofensas, abusos e atos violentos registrados no Estado entre 2012 e 2015 são contra praticantes de religiões de matrizes africanas. Estes dados são sintomáticos de um estado de perseguição religiosa sem par no Ocidente, distribuída em ofensas verbais diretas, violência física contra indivíduos de religiões afro-brasileiras, contra templos, contra elementos e lugares representativos destas religiões, como a estátua de Iemanjá na Tijuca, no Rio de Janeiro, que desde a sua inauguração, em 1973, já foi destruída quatro vezes<sup>11</sup>, ou o mural da Casa de Oxumarê, histórico terreiro de Salvador, que no passado mês de agosto de 2017, foi vandalizado, tendo sido pintado sobre uma representação de Oxumarê, deus do arco-íris, das transformações, da chuva e do movimento, uma representação evangélica, com um livro e a inscrição “O senhor é o meu pastor nada me faltará! Salmo 23:1”<sup>12</sup>. Inúmeros exemplos servem para ilustrar o cenário de intensa perseguição. Também em agosto de

10 <<http://g1.globo.com/globo-news/noticia/2015/06/minha-fe-vai-sempre-continuar-diz-menina-que-levou-pedrada-apos-culto.html>>, acessado em 1 de setembro de 2017.

11 <<https://oglobo.globo.com/eu-reporter/vandalos-destroem-estatua-de-iemanja-na-praia-da-barra-4405546>>, acessado em 3 de setembro de 2017.

12 <[https://z-m-scontent-mad.xx.fbcdn.net/v/t1.0-9/20294390\\_1528115450545021\\_5925070370391849624\\_n.jpg?\\_nc\\_ad=z-m&\\_nc\\_cid=1272&oh=6f2ce2554f6c439669fc303ea4008715&oe=5A5290EE](https://z-m-scontent-mad.xx.fbcdn.net/v/t1.0-9/20294390_1528115450545021_5925070370391849624_n.jpg?_nc_ad=z-m&_nc_cid=1272&oh=6f2ce2554f6c439669fc303ea4008715&oe=5A5290EE)>, acessado em 3 de setembro de 2017.

2017, em Vitória, no Espírito Santo, um pastor da Igreja Evangélica Batista de Vitória, fez um pedido de remoção de uma boneca Abayomi, desenvolvida como parte de um projeto de promoção da diversidade étnica e religiosa na região. De acordo com o pastor, em reportagem publicada no portal de notícias da Globo, o G1, “Aquilo era um quadro com entidade de macumba. Se colocar qualquer símbolo religioso que confronte a Bíblia eu tiro, eu tirarei e, se repetir, eu tiro de novo”. Recorde-se que o espaço, o Centro Municipal de Ensino Infantil (Cmei), funciona num edifício pertencente à igreja, mas alugado à Prefeitura. A negociação dos espaços reflete os conflitos emergentes no campo religioso brasileiro. A convivência é um exercício de gestão de conflitos e contrastes, particularmente num cenário onde noções como *verdade* e proselitismo operam determinadamente. Em consequência da frequência dos ataques, terreiros de Candomblé e Umbanda decidiram investir na segurança, instalando câmeras ou reforçando o acesso ao local, com arame farpado e gradeamentos. Ainda assim, a determinação de membros da comunidade evangélica na sua cruzada contra as religiões afro-brasileiras continua a causar danos. Pai Costa, zelador umbandista na zona norte do Rio de Janeiro, conta – em depoimento à BBC Brasil – que, apesar do sistema de alarme e vídeo-vigilância, “Há duas semanas, na quarta invasão, arrombaram os cadeados e passaram pelo portão, quando o alarme foi disparado. Só deu tempo de pegarem uma imagem próxima e quebrá-la na calçada. Não conseguiram chegar até o salão [local de cerimônias públicas]”<sup>13</sup>. No dia 20 de agosto de 2017, uma mulher de 65 anos foi apedrejada por uma vizinha evangélica, em Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro, depois de um historial de violência verbal<sup>14</sup>. Menos de um mês antes, na Penha, também no Rio de Janeiro, o Ilê Axé Obá Inã, terreiro de Candomblé, foi alvo de apedrejamento, danificando seriamente o telhado do templo<sup>15</sup>.

O fenômeno da violência religiosa não é, todavia, circunscrito aos dois últimos anos. É possível recuar no tempo e encontrar outras notícias que dão conta de investidas da mesma natureza, consubstanciando um processo em que a violência adquire uma dimensão teológica, justificada e ungida pelo combate aos terreiros como encarnação do mal, como lugares de presença e culto demoníaco. Efetivamente, a constituição de uma teologia bélica produz os seus efeitos na criação de forças armadas, entre eles traficantes convertidos, que no seu papel de detentores do poder nas comunidades designadas por “favelas”, exercem coação sobre os terreiros, expulsando-os

---

13 <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150625\\_intolerancia\\_religiosa\\_terreiros\\_pai\\_jp](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150625_intolerancia_religiosa_terreiros_pai_jp)> acessado em 4 de setembro de 2017.

14 <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/idosa-e-agredida-a-pedradas-e-familia-denuncia-intolerancia-religiosa-em-nova-iguacu.ghtml>> acessado em 4 de setembro de 2017.

15 <<https://extra.globo.com/casos-de-policia/um-rio-de-odio-terreiro-de-candomble-atacado-com-pedras-ovos-legumes-podres-21645654.html>>, acessado a 5 de setembro de 2017.

do local.<sup>16</sup> Enquanto “guerreiros de Jesus”, estes traficantes encontram redenção nos seus atos, purificando-se dos pecados através da guerra, enquanto atualizações dos cruzados. Exemplo desta dinâmica é o do terreiro da Mãe Conceição, localizado em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, que em 2014 já havia sido atacado oito vezes<sup>17</sup>. Ataques continuados ao mesmo espaço religioso tem um efeito de desgaste psicológico e de violência simbólica, entregando a comunidade ao receio permanente. É o caso do Ilê Axé Omó Omin Tundê, terreiro de Candomblé situado na Ilha Amarela, na região metropolitana de Salvador da Bahia, que até março de 2016 foi atacado três vezes<sup>18</sup>, ou o terreiro Ilê Aira Axé Mesan Orun, localizado em Valparaíso de Goiás<sup>19</sup>. Outro caso ocorreu no início de 2017, em que o terreiro de Candomblé e Umbanda, Ilê Axé Ogum Xoroquê, situado no bairro Boa Vista, Rio de Janeiro, foi atacado por três vezes apenas em 2017<sup>20</sup>. De acordo com a Secretaria Estadual de Direitos Humanos, somente entre julho e agosto de 2017, no Rio de Janeiro, foram registradas 32 denúncias de ataques de intolerância religiosa contra terreiros. Instigar o medo é o principal objetivo, procurando que as comunidades-terreiro abandonem o local. Um sentimento de vigilância permanente e receio mina muitos terreiros de Candomblé e Umbanda. Em março de 2016, durante cerimônias iniciáticas no terreiro Pilão de Prata, em Salvador, na Boca do Rio, um grupo de membros de uma comunidade evangélica, munidos de megafones, esteve à porta do templo a rezar e a exorcizar o mesmo, obrigando à paragem dos rituais, por um período de horas, até ao abandono do local. Durante trabalho de campo realizado em 2015, na cidade de Uberaba, no Estado de Minas Gerais, foi possível perceber a presença de segurança privada na entrada de terreiros, justificada com a ameaça de ataque iminente por parte de membros das comunidades evangélicas locais, cada vez mais radicalizadas. O processo de combate ultrapassa os ataques aos terreiros, visando automóveis com elementos afro-religiosos, como colares de missangas, correntemente chamados de “guias”, e pessoas em espaços públicos portando elementos identificadores, sejam tatuagens alusivas aos Orixás ou a elementos identificados como parte do acervo simbólico afro-religioso, ou portando os colares ao pescoço, constando-se casos como de

---

16 <<https://extra.globo.com/noticias/rio/traficantes-proibem-candomble-ate-roupa-branca-em-favelas-9892926.html>> acessado a 5 de setembro de 2017; <<http://midiabahia.com.br/cotidiano/2016/11/02/traficantes-evangelicos-expulsam-maes-de-santo-de-favelas-no-rio/>> acessado a 5 de setembro de 2017.

17 <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-07-31/mae-de-santo-que-teve-terreiro-atacado-oito-vezes-pode-ser-vitima-do-traffic.html>>, acessado a 3 de setembro de 2017.

18 <<http://informebaiano.com.br/37/noticia/terreiro-de-candomble-e-atacado-pela-terceira-vez-em-salvador>>, acessado a 3 de setembro de 2017.

19 <[http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/12/03/interna\\_cidadesdf,509120/terreiro-no-entorno-do-df-e-atacado-pela-terceira-vez-em-menos-de-um-a.shtml](http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/12/03/interna_cidadesdf,509120/terreiro-no-entorno-do-df-e-atacado-pela-terceira-vez-em-menos-de-um-a.shtml)>, acessado a 3 de setembro de 2017.

20 <<http://m.cbn.globoradio.globo.com/editorias/policia/2017/09/14/MAIS-UM-TERREIRO-DE-CANDOMBLE-E-ALVO-DE-CRIMINOSOS-NO-RIO.htm>> acessado a 15 de setembro de 2017.

expulsões de transportes públicos.

A conquista de geografias religiosas é parte do ativo destas igrejas. É sabido que a expansão das igrejas evangélicas ocorre em territórios de presença de terreiros, geralmente edificadas lado-a-lado. Não raras vezes, os cultos evangélicos ocorrem em horário coincidente com as celebrações nos terreiros, num duelo que marca o campo religioso brasileiro. Efetivamente, a noção de combate religioso, de *guerra santa*, evidencia a dinâmica maior do campo religioso e da atuação das igrejas neopentecostais. Para além das religiões afro-brasileiras, são alvo elementos católicos, desde igrejas à sua iconografia. Em 2015, em Piedade, no Estado de Minas Gerais, uma mulher foi presa depois de ter sido filmada a destruir com uma enxada a estátua de Nossa Senhora da Piedade<sup>21</sup>. Mais recentemente, na cidade de Carrapateira no estado da Paraíba, um grupo de membros da comunidade evangélica local “quebram, urinam e ateião fogo em imagem de Nossa Senhora”<sup>22</sup>. O mais conhecido episódio, todavia, é o “chute na santa”, ocorrido em 1995, em que o bispo Sérgio Von Helde, na época membro da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em direto na televisão pontapeou uma imagem de Nossa Senhora da Aparecida, tida no imaginário popular como a padroeira do Brasil. Uma vez que o acontecimento atentou contra elemento iconográfico católico, num país onde mais de setenta por cento da população se assume como tal, os efeitos foram avassaladores, tendo o bispo em questão sido condenado a pena de prisão, após um enorme levante popular, político e mediático. A força normativa do catolicismo, faz com que esta religião seja menos visada na guerra santa levada a cabo pelas igrejas neopentecostais.

## **OS SACRIFÍCIOS ANIMAIS COMO DESESTABILIZADOR SOCIORRELIGIOSO**

A história dos eventos de alteridade comporta uma dimensão de preconceito. A experiência do «outro» veicula os paradoxos e os antagonismos culturais, sendo, tal cenário, particularmente evidente nos encontros afro-europeus. As visões deturpadas e demonizadas das religiões africanas ajudaram a perpetuar um cenário de racismo biológico e combate religioso. Conforme nos contextualiza Anderson Oliva (2005, p. 14), a visão cristã acerca de África é polida na “passagem bíblica sobre os descendentes de Cam e a da transposição da cosmologia celestial católica para a cartografia terrestre, localizando na África o inferno na Terra”. Este cenário construído desde a Idade Média, a partir do conhecimento da existência do continente africano e, mais tarde, dos

---

21 <<http://g1.globo.com/mg/vales-mg/noticia/2015/03/mulher-e-presa-destruindo-imagem-de-igreja-com-golpes-de-enxada-em-mg.html>>, acessado em 7 de setembro de 2017.

22 <<http://www.dicasonline.tv/evangelicos-quebram-imagem/>>, acessado a 7 de setembro de 2017.

primórdios da presença europeia no continente africano, permitiu extrapolar a realidade através do imaginário cristão, povoado de figuras demoníacas e do combate eterno entre o Bem e o Mal. A antropofagia fazia parte do imaginário europeu acerca de África, desde o século XVIII até ao século XX, uniformizando o continente africano. Em referência ao espaço geográfico que remete aos cultos dos Orixás, os relatos de missionários e viajantes contribuíram para a construção de uma imagem nefasta dos povos yorùbá. Desses trabalhos destacam-se os de Bosman, *Voyage de Guinée*, de 1705, Francesco Borghero, *Le Dahomé, souvenirs de voyage et de mission*, de 1872, Noël Baudin, *Fétichisme et féticheurs*, de 1884 e o de Pierre Bouche, *La Côte Des Esclaves et Le Dahomey*, de 1885. Tratam-se de relatos marcados pelo imaginário judaico-cristão, em que se demonizam os deuses africanos e os negros, considerando as suas crenças ridículas, e os deuses como aberrações, assemelhados aos mais feios negros viventes:

Os feiticeiros são seres desprezíveis, mentirosos, preguiçosos, hipócritas, impudicos e refinados ladrões. Geralmente têm um aspeto sujo, vestimentas ridículas e esfarrapadas, e os que molham as mãos em sangue humano têm um ar bestial, feroz e repugnante (Baudin, 1884, p.86).

Um caldo teológico e racial nefasto estava determinantemente em marcha, marcando o contexto europeu, africano e do Novo Mundo. Para tanto, basta ver a forma como Exú, o Orixá mensageiro, o senhor da comunicação e das trocas, foi utilizado como equivalente ao Diabo (Dopamu, 1990; Prandi, 2001; Capone, 2004; Oliva, 2005; Ferreira Dias, 2011; *et. al.*). De entre os elementos mais marcantes da religiosidade africana, que muito atentou ao imaginário cristão, e que permanece como entrave à difusão do Candomblé, encontram-se os ritos sacrificiais. Tal fato conduz-nos a uma teia de significados não apenas do sangue como da troca simbólica e do valor implícito da comida, cujos contornos não se apartam da noção cristã de “corpo de Cristo”, mas que por possuírem uma roupagem africana, pelo viés histórico mencionado, adquirem uma dimensão demonizada. Marcel Mauss (1988) desenvolveu a teoria sobre os ritos e as trocas que permanece operatória no seio das ciências sociais. O sacrifício enfatiza a troca, a reciprocidade estabelecida e contínua, o contrato de expectativa, em que os Homens se comprometem a manter o sacrifício e os deuses se *comprometem* a não faltar aos pedidos.<sup>23</sup> Há uma retribuição e uma dádiva compondo o ciclo da existência religiosa. O animal utilizado em ritual, sacrificado, i.e., tornado sagrado, do

---

23 R. Hallgren (1988) ao trabalhar a religião dos yorùbá utiliza o conceito de “as coisas boas da vida” (“The Good Things in Life”) para explicar as dimensões sociológicas da religião, reforçando a oposição a uma visão *post-mortem* própria do cristianismo, onde a salvação é o fim último.

latim *sacrificium*, torna-se alimento, um alimento partilhado entre o humano e o divino. E. B. Tylor (1871), num trabalho clássico da antropologia britânica do séc. XIX, enfatiza a importância dos sacrifícios na constituição de uma relação entre os humanos, que ele ali alude como “os selvagens”, e os deuses, considerando-se que tal veículo permite uma ligação conveniente, pois a ausência de ofertório afasta os deuses do quotidiano humano, causando prejuízos na ordem das coisas. No entanto, se a disposição para o sacrifício é justificada na proposta teórica de Tylor, Marcel Mauss e Henri Hubert (1981) consideram necessário ampliar o quadro teórico, tornando-o capaz de albergar a mecânica ritual. Os mesmos encontram uma partilha mecânica mais ou menos universal, observando no rito sacrificial uma mecânica ativadora social e religiosa, um processo pelo qual se dá a comunhão religiosa, um ato que transforma a vítima em, digamos assim, objeto comunicante. O animal sacrificado é o elemento ordenador da sociedade, o que repõe a ordem e o equilíbrio social e natural, propiciando a presença dos seres espirituais e a sua boa-vontade. A consagração do animal, durante o ritual, acarreta a transformação simbólica de vítima a objeto comunicante. Por essa razão é metodologicamente necessário afastar o conceito de “vítima”, pois que não se dá, naquele quadro cosmológico, um assassinato. Uma vez que ocorre num espaço sacralizado, em que os objetos são exclusivos para os rituais, desde a faca aos altares onde o sangue (e em alguns casos, como no Candomblé, outras partes do animal) será depositado, estamos diante de uma dimensão sagrada, em que o ritual comunica e comunga os presentes. Regressando a Mauss e Hebert, encontramos no ritual um ato de abnegação da parte do objeto comunicante, seja ele animal ou humano. Efetivamente, quando olhamos para horizontes mais próximos, encontramos a recorrência do sacrifício humano como parte da relação entre o ser humano e o plano espiritual-religioso. Entre os Viking era comum a oferenda sacrificial humana (Langer, 2003), constituindo-se uma honra ser escolhido para esse propósito. A prática era também corrente na Grécia Antiga (Hughes, 1991) e na Mesoamérica (Wilkerson, 1984).

Recontextualizando: o sacrifício constitui-se um contrato entre o humano e a divindade, que consubstancia a dádiva e a troca. Trata-se de um ciclo permanente, que se renova a cada oferenda, em que os seres espirituais, os deuses, são ressarcidos, possibilitando novas dádivas à humanidade. Há, portanto, como Mauss e Hubert defendiam, um duplo viés: utilidade e obrigação. Ao apresentar uma dimensão útil, o sacrifício adquire uma dimensão econômica, pois que coloca em relação de troca humano e sagrado, ativando, simultaneamente, a obrigação, pois que, etimologicamente, obrigação, é um ato em que o sujeito se obriga a algo perante o outro. Assim, a obrigação é o dever de restituição, de retribuição, de cumprimento da troca, num ciclo permanente de relação. Há, ainda,

uma outra dimensão de troca, que é a vida do animal sacrificado pela nossa: *lati gba orí eran gbà daju orí mi* – “aceite a cabeça do animal comprometendo-se a deixar a minha”. Assim é dito em yorùbá. Essa troca formalizada, contratualizada, implica, evidentemente, uma transformação do objeto comunicante em sagrado – consagração. É por isso que os animais utilizados nos rituais do Candomblé são lavados e limpos, muitas vezes cobertos por panos decorativos ou totalmente tapados para a caminhada que fazem até ao lugar de sacrifício, uma *via sacra*, ocasião em que se tornam sagrados, estando assim velados. O ato de velar os animais, de os cobrir dos olhos profanos, encontra coincidência no provérbio yorùbá: “*Biri-biri bò wọn lójú, Ògbèri nko mo màrìwò*” – “escuridão cobre os seus olhos, o não-iniciado não pode conhecer os segredos do mariô” (folha do dendezeiro, metáfora para culto). Há, portanto, um processo de transformação do animal em elemento sagrado, e assim em alimento.

Com a transformação do animal em alimento, para além da consagração e da troca, dá-se um processo de participação, em que a “mesa” invoca a presença dos Orixás, e a comunhão sagrada. Escreve Wilson Caetano de Souza Jr. (2009, p.31):

Nos terreiros de candomblé, o cardápio ritual, ao lado do “feijão com arroz” comidos no dia a dia, na maioria das vezes cozinhados no mesmo fogão, sobre a mesma chama, assim como o comer, obedecem à prescrições expressas nas maneiras de fazer, nas formulações das palavras ditas, conversadas com os ancestrais, nas formas de servir e sentar-se à mesa.

A gastronomia é central na vida religiosa afro-brasileira, seja como oferenda, seja como alimento para partilhar entre a comunidade-terreiro e esta com os visitantes, seja ainda como elemento ritual, nos designados “ebós”, trabalhos rituais para diferentes fins, como saúde, emprego, “doenças” espirituais ou situações amorosas. Nesses cenários a comida adquire, igualmente, uma dimensão sagrada e transformativa, ao permitir alterar o decurso dos eventos através da evocação de fórmulas rituais e da consubstanciação espiritual dos alimentos. O alimento físico transformado em dádiva e objeto comunicante ocupa um lugar decisivo na vida religiosa afro-brasileira (Rabelo, 2013), aparecendo em praticamente todos os rituais, sejam iniciáticos, ofertórios ou de reordenação do caos emocional, espiritual, físico, econômico ou amoroso. Sobre o sacrifício e a oferenda, escreve Mãe Stella:

Os nossos animais são reverenciados desde que são escolhidos nas feiras livres, até o momento em que são oferecidos aos orixás, quando cobrimos seus olhos com folhas específicas de calma e cantamos a fim de diminuir o estresse que eles possam estar

sentindo. Além disso, eles não são animais quaisquer, são escolhidos aqueles que o sacerdote consagrado para esta função percebe que já estão no momento de passar para outro estágio evolutivo. Não matamos o animal, damos a ele um novo nascimento, por isso cantamos: Bi ewe yeje para lala ie, Ògún pere pa = Demos-lhes um novo nascimento, você resistiu à prova, ultrapassou seguramente privações e sofrimentos, você não está morto, está vivo. Somente Ogun mata.<sup>24</sup>

É, desse modo, possível compreender que o sacrifício no imaginário afro-brasileiro carrega a definição etimológica do termo: tornar sagrado. Assim, ao compreender o cerne da relação entre humano e divino, o sacrifício é envolto em preceitos regidos, *modus ritualia* que configuram um ato de enorme devoção, agradecimento e respeito pela vida furtada, dada em troca de ordem, purificação e equilíbrio espiritual, material e comunitário. O sangue, como salienta Elbein dos Santos (1973), é um dos axés (*àşę*; i.e., elemento portador de energia vital) mais importantes, seguido da água, da seiva das plantas, do fogo e da terra. O sangue pertence, assim, ao domínio da vitalidade, sendo elemento comunicante, pois a divindade irá “beber” aquele sangue, ao mesmo tempo que institui o altar como sagrado e renova a energia vital. O sangue é portador de vida por excelência, é o elemento que permite aos objetos se tornarem altares das divindades, moradas dos deuses africanos. E, uma vez que a energia é concebida por perecível, é o sangue que restitui vitalidade aos altares e aos deuses, renovando o contrato e o dom. O sangue de Cristo, representado na missa pelo vinho, representa a formulação católica do poder consagrador e comunicante do sangue, numa lógica não muito distante da que acabámos de enunciar.

Chegamos, então, a um ponto, em que não é possível conceber o sacrifício animal, no quadro afro-brasileiro, como domínio do demoníaco, do nefasto, ou da barbaridade. Cenário, aliás, não imputado ao judaísmo ou islão, religiões que realizam grandes ritos sacrificiais anuais, o que nos leva de volta aos preconceitos acerca de África e suas formas religiosas. Desse modo, compreende-se que a utilização do sacrifício animal como mecanismo de imputação de barbaridade às religiões afro-brasileiras resulta, pois, de uma intenção político-religiosa inscrita neste cenário de guerra santa. Acresce que ao contrário do publicitado nos combatentes das religiões afro-brasileiras, os animais sacrificados não são posteriormente abandonados. Não há uma matança desprovida de um quadro gastronômico utilitário. Ou seja, após sacrificados, todas as partes do animal são recicladas, desde a pele para os atabaques, os tambores sagrados, o sangue para os altares, a carne para alimento da comunidade, e as demais partes serão confeccionadas, segundo os preceitos do

---

24 < <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-ritual-e-sacrificio/>> acessado a 15 de setembro de 2017.

terreiro, para serem depositados “no pé do santo”, i.e., junto aos altares, para que os deuses “comam” do banquete sagrado<sup>25</sup> que lhes foi preparado.

Assim, um dos mecanismos mais evidentes de combate às religiões afro-brasileiras, em particular ao Candomblé e manifestações mais africanas do segmento afro-brasileiro, passa pela proibição legal dos sacrifícios animais. Coibir tais práticas representa constranger o *modus vivendi* destas religiões. Sem o sacrifício, o Candomblé fica impossibilitado de se realizar na sua dimensão ritual, na sua *praxis*, acantonado para os ofertórios alimentares. Na sua feição prosélita menos evidente, o projeto de combate aos ritos sacrificiais compreende a proteção dos direitos animais<sup>26</sup>. Este cenário é contestado pelos terreiros de Candomblé, que reivindicam o direito ao livre exercício religioso e argumentam que os direitos dos animais não são questionados em relação a matadouros. Existe um evidente cenário de duelo entre os terreiros e as igrejas evangélicas através do instrumento jurídico. Apesar das inúmeras tentativas, a proibição de sacrifícios animais no Candomblé permanece inconstitucional, salvaguardando os direitos das comunidades-terreiros. De acordo com a Instrução Normativa SDA - 3, de 17/01/2000, do Ministério da Agricultura do Brasil, na alínea 11.3,

É facultado o sacrifício de animais de acordo com preceitos religiosos, desde que sejam destinados ao consumo por comunidade religiosa que os requeira ou ao comércio internacional com países que façam casa exigência, sempre atendidos os métodos de contenção dos animais.

Apesar da observação do disposto, o fato da referida lei ser emitida pelo Ministério da Agricultura retira força a um processo de natureza religiosa, haja visto que o garante do direito ao sacrifício deveria constar de uma lei de liberdade religiosa. O Projeto-Lei 1219/2015, no seu artigo 25º, preconiza: “O abate religioso de animais deve respeitar as disposições legais aplicáveis em matéria de proteção dos animais sempre se observando o princípio da dignidade”. No entanto, permanece aguardando promulgação.

Desse modo, o abate sacrificial de animais, a consagração ritualizada da carne e do sangue, quando retirada do seu contexto, quando despida do véu sagrado, permite-se ser lido pelo viés da brutalidade, da violação da dignidade animal. Quando inscrito num contexto religioso

25 O “banquete sagrado” é o nome pelo qual é conhecida, também, a cerimônia do Olugbajé (de Barros, 2005; Fonseca, 2007; Camaratta Santos s.d.), em honra de Obaluaiê (Obalúwàiyé) divindade da terra, da palha, das doenças.

26 < <https://noticias.gospelprime.com.br/oab-rj-proibir-sacrificios-animais/>> acessado a 24 de setembro de 2017.

historicamente demonizado, o sacrifício animal configura uma oportunidade de combate religioso, experimentando uma dimensão de justificativa teológica para o combate espiritual.

## Conclusão

A discussão sobre a Liberdade Religiosa no Brasil precisa passar pela reconciliação histórica com as religiões afro-brasileiras, somente possível se estas forem objeto de enquadramento jurídico que as capacitem em matéria de direitos e equidade. Salvo esse caminho, as religiões afro-brasileiras continuarão acantonadas ao seu espaço de minorias, não apenas demográficas, mas acima de tudo num sentido segregatório social e político. Ao longo da história, as tradições culturais (e, necessariamente, religiosas) africanas foram objeto de leituras enviesadas e fortemente devedoras de posicionamentos eurocêntricos, onde a matriz religiosa cristã prevalecia como referencial. O racismo biológico e o evolucionismo trabalharam juntos na produção de deturpações das religiões africanas e suas descendentes nas américas. No cenário brasileiro, a demonização das religiões afro-brasileiras, com particular enfoque ao Candomblé, foi facilitada por uma agenda civilizacional euro-católica, promovendo uma forte legislação que proibia e coibia a livre prática das religiões afro-brasileiras, e facilitava a perseguição desses cultos pelo país. Nesse quadro ideológico, a herança religiosa africana é a marca cultural que necessita ser expurgada do Brasil, por sua inferioridade e capacidade de influenciar negativamente as elites, atentando contra a moral idealizada na esteira cristã, em particular na crescente dimensão político-social evangélica (Machado *et. al.* 2006; Machado 2006). Com a emergência de um programa ideológico evangélico, a demonização dessas religiões ganha ímpeto militarizado, com uma vaga de ataques populares difíceis de controlar, alimentados por um quadro teológico de “guerra santa”. Num contexto em que o «outro» é demonizado como causa da degeneração social brasileira, as práticas sacrificiais representam a materialização do culto demoníaco, tornando-se, a par do “barulho” dos tambores rituais, o pretexto para a ação legal de proibição com fins à extinção de tais religiões, em particular o Candomblé, mais *africano*. Sabemos que, sem os tambores rituais e, muito particularmente, sem o sangue que consagra os espaços e objetos, o Candomblé não tem viabilidade de subsistir.

## **BIBLIOGRAFIA**

- BASTIDE, R. **Le candomblé de Bahia:(rite nagô)**. Mouton, 1958.
- BASTIDE, R. **Les religions africaines au Brésil; Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation**. Paris: PUF, 1960.
- BASTIDE, R. Immigration et métamorphose d'un dieu. **Cahiers internationaux de sociologie**, v. 20, p.45-60, 1956.
- BAUDIN, N. **Fétichisme et féticheurs**. Séminaire des missions africaines: Bureaux des missions catholiques, 1884.
- BERGAD, L. **The comparative histories of slavery in Brazil, Cuba, and the United States**. Cambridge University Press, 2007.
- BOSMAN, W. **Voyage de Guinée: contenant une description nouvelle & très-exacte de cette côte où l'on trouve & où l'on trafique l'or, les dents d'Elephant, & les esclaves...**, Chès Antoine Schouten, 1705.
- BOUCHE, P. **La côte des esclaves et le Dahomey: sept ans en Afrique Occidentale**. E. Plon-Nourrit, 1885.
- CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARNEIRO, E. **Religiões negras**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Editora do Museu do Estado da Bahia, 1948.
- CARNEIRO, M.L.T. **O racismo na História do Brasil**. 8. Ed. São Paulo: Ática, 2003.
- CASTILLO, L. E. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, v. 22, n.39, p. 126-153, 2016.
- CASTILLO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CASTILLO, L. E.; PARÉS, L. N. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, v. 36, p. 111-151, 2007.
- CORREA, N.F. **Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras**. São Paulo, 1998, 302f – Tese (Doutorado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- COUTO, E.S. Viver e morrer entre irmãos: as irmandades e ordens terceiras de Salvador-BA. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v.6, n.18, p. 07-23, 2014.
- DA COSTA LIMA, V. O Conceito de 'Nação' nos Candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, v.12, p.65-90, 1976.
- DA SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos

símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, V.13, n1, p.207-236, 2007.

DE AZEVEDO, C. M. M. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites--século XIX**. Annablume, 1987.

DE BARROS, J.F.P. **O banquete do Rei--Olubajé**. Pallas Editora, 2005.

DE CASTRO, Y. P. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Brasil: Topbooks, 2001.

DOPAMU, P. **Exu, o inimigo invisível do homem. Um estudo comparativo entre Exu da religião Ioruba (Nagô) e o Demônio das tradições cristã e mulçumana**. São Paulo: Editora Oduduwa Ltda, 1990.

FERREIRA DIAS, J. **Fórmulas Religiosas entre os Yorúbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin**. Lisboa, 2011, 174f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.

FONSECA, E. J. Olubajé: música e ritual numa festa pública do candomblé Ketu-Nagô do Rio de Janeiro. **Cadernos do Colóquio**, v.4.n,1, p. 33-44, 2007.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALLGREN, R. C. B. **The good things in life: A study of the traditional religious culture of the Yoruba people**, Lund Studies, 1989.

HUBERT, H.; MAUSS, M. **Sacrifice: Its nature and functions**. University of Chicago Press, 1981.

HUGHES, D. **Human sacrifice in ancient Greece**. Psychology Press, 1991.

KLEIN, H.; LUNA, F.V. **Slavery in Brazil**. Cambridge University Press, 2009.

LANDES, R. **The city of women**. UNM Press, 1947.

LANDES, R. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LANGER, J. Morte, Sacrifício Humano e Renascimento: Uma interpretação Iconográfica da Runestone Viking de Hammar I. **Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages**, 3, p. 93-129, 2003.

LETOURNEAU, C. **L'évolution religieuse dans les diverses races humaines**. França: Vigot frères, 1898.

LEVI, J.A. **Compromisso e solução: escravidão e as irmandades afro-brasileiras: origem e formação das confrarias religiosas no Brasil colonial (1552-1822)**. Alemanha: LIT Verlag Münster, 2006.

LÜHNING, A. Acabe com esse santo, Pedrito vem aí... - Mito e realidade da perseguição policial ao

candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista Usp**, v. 28, p. 194-220, 1996.

MACEDO, E. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?**, Universal, 1988.

MACHADO, M.D.C. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. FGV Editora, 2006.

MACHADO, M.D.C.; BURITY, J.; ORO, A.P. **Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Massangana, 2006.

MANDARINO, A. C. S. **(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade**. Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2007.

MATORY, J. L. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes invertem o curso da história. **Revista de Antropologia**, v.51, n.1, p. 107-121.

MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAUSS, M. **Ensaio Sobre a Dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1988.

NINA RODIGUES, R. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**, 1894.

NINA RODIGUES, R. **O Animismo Fetichista dos Negros da Bahia**, 1900.

NINA RODIGUES, R. **Os Africanos no Brasil**, 1906.

OLIVA, A. Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário Ocidental. **Em tempo de histórias**, v.9, p.90-114, 2005.

OLIVA, A. As faces de Exu: representações européias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX), *Revista Múltipla*, n.18, p. 9-37, 2005.

OLIVEIRA, N. F. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira durante o período do Estado Novo (1937-1945)**. Rio de Janeiro, 2015, 172f – Universidade Federal Fluminense

ORO, P. A. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciênc. Let.**, n. 44, p. 301-318, 2008.

ORO, A. P.; STEIL, C. A. **Globalização e religião**. Vozes, 1997.

PARÉS, L. N.; CASTILLO, L. E. José Pedro Autran and the Return of Xangô. **Religião & Sociedade**, v. 35, n.1, p. 13-43, 2015.

PARÉS, L. N. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2006.

PEEL, J. D. Y. **Religious encounter and the making of the Yoruba**. Bloomington: Indiana University Press.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá

Exu., *Revista Usp*, v.50, p.46-63, 2001.

RABELO, M. Os Percursos Da Comida No Candomblé De Salvador. **Papeles de Trabajo**, n. 11, p. 86-108, 2013.

REIS, J. J. **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. Editora Brasiliense em co-edição com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988.

REIS, J. J. De escravo rico a liberto: a história do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. **Revista de História**, v.174, p. 15-68, 2016.

REIS, J. J. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, v.2, n.3, p. 7-33, 1996.

SANTOS, R.C. Aráayé a je nbo: Um Estudo sobre a Comensalidade em um Terreiro Keto da Bahia., s.d. disponível em < [http://eventos.livera.com.br/trabalho/98-1021295\\_01\\_07\\_2015\\_00-17-45\\_9971.PDF](http://eventos.livera.com.br/trabalho/98-1021295_01_07_2015_00-17-45_9971.PDF)>.

SANTOS, J. E. D. **Os nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SEEBER-TEGETHOFF, M. Grenzgänger: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia. **Revista Antropológicas**, v.18, n.2, p. 123-152, 2007.

SCHRITZMEYER, A. L. P. **Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)**. Ibccrim, 2004.

SILVEIRA, R. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Edições Maionga, 2006.

SILVEIRA, R. Do calundu ao candomblé. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. 6, sp, 2005.

SILVEIRA, R. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**, Salvador: Maionga, 2006.

SWEET, J. H. **Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770**. Carolina do Norte: Univ. of North Carolina Press, 2003.

SOUZA Jr, V. C. D. **O banquete sagrado: notas sobre os “de comer” em terreiros de candomblé**. Salvador: Atalho, 2009.

TYLOR, E. B. **Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom**. J. Murray, 1871.

WILKERSON, S. J. In search of the mountain of foam: Human sacrifice in eastern Mesoamerica. **Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica**, p. 101-132, 1984.

## **MALUNGOS E PARENTES: "SUMÁRIO CONTRA OS PRETOS DE ANGOLA DO CONTINENTE DE PERNAMBUCO" (1779)**

Aldair Rodrigues<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Entre inúmeros processos e denúncias da Inquisição portuguesa conservados no Arquivo da Torre do Tombo, há o inédito "Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco", de 1779, aqui transcrito e publicado. O documento é constituído por um conjunto de denúncias ricas em informações sobre as práticas sociais, culturais, identitárias e religiosas da comunidade formada em Pernambuco pelos africanos de nação Angola. Além disso, o Sumário oferece evidências sobre as dinâmicas subjacentes à emergência do vocábulo "Malungo" no léxico do português brasileiro do século XVIII.

**Palavras-chaves:** Malungo – práticas fúnebres – Angola - diáspora africana

### **Abstract:**

Among the numerous cases and denunciations of the Portuguese Inquisition preserved in the Archive of Torre do Tombo, there is the unpublished "Summary against the Blacks of Angola of the Continent of Pernambuco" ("Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco"), 1779, transcribed and published here. The document is constituted by a set of denunciations rich in information on the social, cultural, identity and religious practices of a community formed in Pernambuco by enslaved people from Angola. In addition, the document offers new evidence on the dynamics underlying the emergence of the word "Malungo" in the eighteenth-century Brazilian Portuguese lexicon.

**Keyword:** Shipmate - malungos – funeral practices – Angola - African diaspora

## **INTRODUÇÃO**

Entre inúmeros processos e denúncias da Inquisição portuguesa conservados no Arquivo da Torre do Tombo, encontramos o inédito "Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco"<sup>2</sup>, de 1779, aqui transcrito e publicado. O documento é constituído por um conjunto de denúncias ricas em informações sobre as práticas sociais, culturais, identitárias e religiosas da comunidade formada em Pernambuco pelos africanos de nação Angola. Além disso, o Sumário

---

1 Aldair Rodrigues é professor do departamento de História da UNICAMP, autor de *Limpos de Sangue* (Alameda, 2011) e *Igreja e Inquisição no Brasil* (Alameda, 2014). Atualmente dedica-se ao estudo da diáspora africana na América portuguesa do século XVIII.

2 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, Processo 4740, 1779. Daqui em diante: Sumário.

oferece evidências sobre as dinâmicas subjacentes à emergência do vocábulo "Malungo" no léxico do português brasileiro do século XVIII.

Este estudo introdutório que acompanha a transcrição do documento tem por objetivo aproximar o leitor do contexto no qual as denúncias foram realizadas e indicar as suas potencialidades para a produção do conhecimento histórico acerca das experiências das comunidades africanas na diáspora.

## **DESCRIÇÃO DA FONTE**

O sumário é composto por 5 fólios (frente e verso), reunindo documentos produzidos por quatro clérigos que atuavam em Lisboa e em Pernambuco. Por ordem cronológica, a primeira peça é a denúncia detalhada que foi redigida pelo padre Domingos de Oliveira Marques no dia 10 de fevereiro de 1779.

A segunda é uma carta escrita por Manoel Félix da Cruz, comissário do Santo Ofício de Pernambuco, em 08 de abril de 1779. Além de endossar o teor da denúncia, ofereceu uma contextualização mais ampla da persistência das práticas rituais da comunidade angolana em sua jurisdição. Por ser comissário do Santo Ofício em um território que não sediava um tribunal inquisitorial, Cruz era a autoridade máxima da Inquisição, provavelmente foi quem remeteu os papéis para Lisboa.<sup>3</sup>

O documento seguinte é um requerimento do promotor de Lisboa, Jansen Moller, por meio do qual solicita aos inquisidores o castigo dos africanos para que "exemplarmente se atalhe e corte pela raiz tão horrorosa maldade".

Por fim, o escrivão Gregório Xavier Godinho informa que os juízes da Mesa da Inquisição de Lisboa haviam escrito ao governador de Pernambuco no dia 25 de novembro de 1779 com o fim de admoestá-lo para que tomasse providências para "remediar a desordem" causada na capitania pelos pretos de Angola. Infelizmente, uma cópia da ordem transmitida ao governador não

---

3 Além do Brasil, o tribunal de Lisboa exercia jurisdição sobre todo o Atlântico luso, incluindo aí as ilhas dos Açores, Madeira, as colônias e feitorias africanas. O único tribunal do Santo Ofício instalado no ultramar português foi o de Goa, na Índia. Para se fazer presente na Colônia brasileira, a Inquisição lançou mão de várias estratégias, predominando no século XVIII a ação por meio da rede de agentes eclesiásticos (Comissários e notários) e civis, que eram os chamados familiares do Santo Ofício. As estruturas das dioceses também tiveram papel importante para viabilizar a presença inquisitorial nestas terras, não apenas na transmissão denúncias e processos para Portugal, mas também porque boa parte dos comissários eram membros dos cabidos e da justiça eclesiástica.

foi anexada ao sumário.

## EQUILÍBRIOS DE PODER SUBJACENTES ÀS DENÚNCIAS

A carta-denúncia enviada aos inquisidores expressa uma dinâmica conflituosa na administração colonial da capitania de Pernambuco. De um lado estavam os membros do clero (capuchinhos aliados com sacerdotes diocesanos) engajados em uma sanha punitivista contra os africanos e, de outro, o governador da capitania, José da Cunha e Menezes, o qual, segundo a denúncia, vinha adotando uma postura permissiva em relação às dinâmicas culturais africanas que destoava das administrações anteriores.

O padre Marques tece um panorama histórico acerca da postura adotada pelos governadores de Pernambuco diante das danças e batuques que considerava gentílicos, elencando nominalmente os representantes da coroa que não toleravam tais práticas. Em sua avaliação, foram exemplares na repressão os governos de Henrique Luiz (1737-1746), D. Marcos de Norona (1746-1749), Luiz Diogo Lobo (1756-1763) e Luís José da Cunha Grã Ataíde e Lencastro, Conde de Povolide (1768-1769). Em contraste com as administrações citadas, denunciava a soltura com que os “pretos de Angola” organizavam suas festas e cerimônias sob o governo de José César de Menezes, que ali estava desde 1774 e permaneceria até 1787. Os estudos que abordam o governo de Menezes centram-se principalmente nas questões ligadas ao funcionamento da Companhia Geral de Pernambuco e Bahia. Destacam como ele buscava equilibrar, de um lado, os interesses da Coroa em aprofundar o mercantilismo concebido pelo reformismo ilustrado da segunda metade do século XVIII e, de outro, a resistência das elites pernambucanas aos monopólios da companhia, que encareciam os cativos.<sup>4</sup> No que toca às relações entre Menezes e as comunidades negras, Antonia Aparecia Quintão sugere que havia uma certa flexibilidade do governador quanto às tradições hierárquicas de origem africana construídas e reconstruídas pelos cativos no contexto colonial. Autorizava, por exemplo, a prática da expedição de patente de governador dos “pretos marcadores das caixas de açúcar” do porto, os quais ritualmente estariam subordinados ao rei do Congo eleito pela irmandade do Rosário.<sup>5</sup>

O clímax da tensão entre os dois pólos do poder colonial foi atingido quando os

---

4 Érica Dias, "Martinho de Melo e Castro e a extinção da companhia pombalina em Pernambuco", *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011, pp. 1-12.

5 Antonia Aparecida Quintão, *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, São Paulo: Anablume, FAPESP, 2002, pp. 180-182.

capuchinhos, acompanhados de cinco clérigos seculares, saíram com uma cruz incitando a população a destruir os instrumentos empregados pelos negros em suas danças e batuques. Como resultado, "o povo, pelo dito dos missionários, quebraram e queimaram" os apetrechos. Essa medida repressiva afrontava diretamente a autoridade do governador Menezes, pois ele havia concedido "licença in scripts" que permitia os batuques. Afrontado pelos eclesiásticos, no dia seguinte mandou intimar os capuchinhos para que interrompessem seus excessos, "sob pena de os remeter para Lisboa". Além disso, condenou os cinco padres que os acompanhavam a uma pena de três mil réis cada. A multa serviria para a restituição dos instrumentos que haviam sido destruídos no ataque aos africanos, conforme relata o padre Domingos de Oliveira Marques:

condenou aos cinco sacerdotes seculares que os acompanharam em três mil reis cada um, para a refação de instrumentos quebrados por nao terem os Missionários com que pagar, de que se exaltaram os negros até com ditérios e cantigas subsanarem pelas ruas aos ditos Missionários (...).

O cruzamento das informações do sumário com fontes coevas diversas, sobretudo conjuntos documentais mais permeáveis ao cotidiano dos africanos e sua ação histórica, poderia sustentar análises sobre as estratégias e astúcias que os africanos adotaram para negociar aquelas margens de permissibilidade descritas nas denúncias.<sup>6</sup>

## **PRÁTICAS RELIGIOSAS, SOCIAIS E CULTURAIS**

A obsessão dos inquisidores pelos detalhes das experiências religiosas dos réus na busca etnocêntrica de indícios de heresias resultou na descrição detalhada de uma série de práticas culturais desviantes em relação ao ideário da ortoxia da fé católica nos documentos preservados pelos arquivos do Santo Ofício. Como argumentou Ginzburg, o conhecimento do funcionamento dos tribunais, da estrutura dos processos e do contexto no qual os inquisidores atuavam permite o historiador transpor o filtro plasmado nos documentos e se aproximar do universo cultural e das crenças dos sujeitos por eles perseguidos.<sup>7</sup>

---

6 Lucilene Reginaldo identificou a adoção de estratégias de negociações pelos africanos de nação Angola presentes na Irmandade do Rosário em Salvador com vistas a obterem autorização para uso de "máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, cânticos e louvores". Lucilene Reginaldo, *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista* (Tese de Doutorado, IFCH-UNICAMP, 2005), p. 124.

7 Carlo Ginzburg, *O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações*. In: \_\_\_\_\_. *A micro-história e outros ensaios*, Rio de Janeiro: Bertrand, 1991, pp. 203-214.

No caso brasileiro, João Reis, em seu estudo sobre a invasão de um terreiro de Calundu na vila de Cachoeira pelo aparato oficial da Bahia, no ano de 1785, sublinhou que os documentos da repressão, não apenas os da Inquisição, constituem a "fonte típica em que se inscreveu a história da religião afro no Brasil"<sup>8</sup>. Seguindo nesta trilha, desde finais da década de 1980 a historiografia vem explorando o espólio resultante das atividades repressivas da justiça eclesiástica e da Inquisição para empreender análises inovadoras acerca da multiplicidade das práticas religiosas coloniais de matriz africana em diferentes partes da América portuguesa.<sup>9</sup>

Nos anos 2000 e na década de 2010, a aproximação da historiografia sobre a cultura da população africana e seus descendentes no Brasil com a historiografia africanista resultou em uma importante inflexão nas suas escalas de análise. Seja por meio dos estudos enfocando povos específicos ou centrando em trajetórias individuais, notamos a constituição de um campo de pesquisa cada vez mais denso que lança mão das fontes inquisitorias para o estudo da diáspora africana. As ênfases recaem nas especificidades dos elementos africanos presentes nas minúcias descritas pelos notários a partir de uma perspectiva que conjuga as dinâmicas situadas nos dois lados do Atlântico, desvelando novas dimensões identitárias e religiosas que compunham o universo cultural dos povos escravizados e seus descendentes vivendo no Brasil. Podemos elencar como testemunhos dessa vertente o trabalho de James Sweet sobre os Cobu do interior do golfo do Benim<sup>10</sup>, a análise de Vanicleia Santos sobre os equívocos da associação entre o uso das bolsas de mandinga no mundo Atlântico e os povos Mandinga da África Ocidental<sup>11</sup> e, mais recentemente, a tese de Alexandre Marcussi a respeito dos calundus em Minas gerais, privilegiando a trajetória de Luzia Pinta<sup>12</sup>. Do lado Angolano, Roquinaldo Ferreira lançou mão de documentos do Santo Ofício para desvendar os intercâmbios culturais entre Angola e Brasil nos séculos XVIII e inícios do XIX, privilegiando a abordagem micro-biográfica.<sup>13</sup>

8 João Reis, "Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785", *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, pp. 67-72, 1988, p. 60.

9 Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986; Luiz Mott, "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", *Anais do Museu Paulista, nova série, volume XXXI*, São Paulo, 1986, pp. 124-147, p. 138; Luiz Mott, *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993; Luiz Mott, "O calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739", *Revista do IAC*, Ouro Preto, UFOP, n. 01, 1994.

10 James Sweet, *Domingos Alvares: African healing, and the intellectual history of the Atlantic world*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011. Ver também, do mesmo autor, seu estudo anterior que centra no universo afro-português em perspectiva mais alargada: James Sweet, *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*, Lisboa: Edições 70, 2007.

11 SANTOS, Vanicleia Silva, "As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII" (Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2008).

12 Alexandre Marcussi, "Cativo e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII" (Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2015).

13 Roquinaldo Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World. Angola and Brazil during the era of the slave*

O vigor desta historiografia abre caminhos para pensarmos nas potencialidades do documento "Sumário contra os Pretos de Angola" para o desenvolvimento de pesquisas centradas nas cosmologias e nas religiosidades dos povos oriundos da África Centro-Occidental que foram traficados para para Pernambuco no Setecentos.

De maneira particular, a fonte em apreço oferece aportes para investigações tocantes aos ritos funerários e às suas relações com a ancestralidade no contexto da diáspora. Ao que tudo indica, as práticas fúnebres descritas no Sumário eram derivadas da cerimônia do *tambo*. Alexandre Marcussi, baseando-se na historiografia africanista e na obra de Antonio Cavazzi, define-a como uma complexa “cerimônia pela qual se produzia o antepassado, ou seja, pela qual um morto, inicialmente hostil, se convertia em ancestral, entendido como um ascendente com quem a linhagem mantinha uma relação positiva de lealdade e harmonia, e a quem podia – e devia – render culto regular.”<sup>14</sup> No reino de Matamba, o *tambo* durava oito dias, demandava uma hierarquia sacerdotal especializada e uma série de recursos materiais para as oferendas e envolvia possessão.

No episódio pernambucano, notamos a influência de aspectos da cultura colonial e portuguesa nas práticas culturais angolanas, o que nos alerta para a impossibilidade de essencializar a análise das tradições africanas no Brasil. Os *tambos* parecem congregar elementos do catolicismo, aparentemente incluindo a celebração de missas na relação com o mundo dos ancestrais e não duravam oito dias como em Angola, sendo encurtados para caber no ritmo e calendário do regime de trabalho da escravidão. Neste estudo introdutório trabalhamos com a hipótese de que os elementos católicos foram incorporados às tradições africanas em termos africanos, e não o contrário. Ou seja, foram lidos e apropriados seletivamente com base nas cosmologias africanas que organizavam a vida social e a relação com o mundo invisível. Os trabalhos sobre a África Centro-occidental convergem no sentido de apontar a complexidade do processo de penetração do catolicismo nas cosmologias africanas, sobretudo a cosmologia Bakongo, emergindo daí um catolicismo africano.<sup>15</sup> Linda Heywood e John Thornton argumentam que estas transformações culturais tinham início no próprio continente africano em razão da conversão do reino do Congo no

---

*trade*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Sobre a repressão aos entambes em Angola na segunda metade do século XVIII, consultar: Lucilene Reginaldo, “Os Rosários dos Angolas”, p. 33.

14 Alexandre Marcussi, “Cativo e cura”, p. 105. Ver, sobretudo as páginas 103-106.

15 Wyatt Macgaffey, *Religion and society in central Africa : the BaKongo of lower Zaire*, Chicago: University of Chicago Press, 1986; John Thornton, "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750." *The Journal of African History*, 25 (2), 1984, pp. 147-167; Cécile Fromont, *The art of conversion : Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*, Williamsburg: University of North Carolina Press, 2014; Marina de Mello e Souza, *Além do visível: poder, catolicismo e no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*, São Paulo: EDUSP, 2018.

século XVI e da penetração portuguesa no território que constitui posteriormente Angola. Tratava-se de um processo de transformações culturais e formação de culturas crioulas que impactava tanto os portugueses, que iam se "africanizando", e os africanos; muitos daqueles traficados para as Américas já possuíam variados graus de conhecimento do catolicismo e da língua portuguesa.<sup>16</sup>

O Sumário detalha também a dimensão material dos cultos, revelando os instrumentos musicais e sonoros empregados nos ritos funerários, como atabaques, marimbas e outros. Descreve suas formas, material de que eram feitos e sons que emitiam. Tudo se passava em torno de uma "meza coberta com uma baeta preta".

O movimento dos corpos ("estrépidos de pés e mãos") dos participantes dos rituais e os versos cantados em português ("ditos blasfêmicos como *Oh meu Deus, ora vamos para o Céu*) ou nas línguas africanas ("cantinelas na sua língua gentílica") não escapam aos olhos e aos ouvidos dos clérigos portugueses.

Os denunciantes reprovam enfaticamente a convivência entre homens e mulheres no âmbito dos rituais que envolviam danças por conta da sensualidade que enxergavam ali: "batuque entre homens e mulheres que consiste em representar um ato torpe de fornicção, acompanhada de instrumentos, estrépidos de pés e mãos, com ditos desonestos e, para maior desgraça nos tempos presentes, com ditos blasfêmicos como *Oh meu Deus, ora vamos para o Céu*". Em outro trecho: "ajuntam umas e outros de diverso sexo e à roda da mesa fazem uma dança ao modo de sua terra".

## **DEMONIZAÇÃO DAS RELIGIOSIDADES AFRICANAS E DESTRUIÇÃO DE SEUS OBJETOS DE CULTO**

O uso de expressões depreciativas pelos oficiais eclesiásticos para descrever as cerimônias religiosas dos escravizados de nação Angola, associando-as ao inferno, e a destruição de seus instrumentos musicais são episódios do longo processo histórico de demonização das religiões africanas.<sup>17</sup> Tal processo não se restringia ao espaço colonial brasileiro. A historiografia africanista demonstra que, na verdade, este fenômeno esteve articulado também à penetração dos missionários e outros agentes eclesiásticos do outro lado do Atlântico. A ação e os projetos de missionação eram marcados pela circulação de seus agentes por todo o ultramar e pela troca intensa de

16 Linda Heywood; John Thornton, *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*, Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2001.

17 Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização (Séculos XVI-XVIII)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

correspondências e experiências que mediavam a ação missionária. Na África Ocidental, segundo Nicolau Pares, os primeiros registros indiretos deste processo aparecem no século XVII, evidenciando a associação e sincretismo entre a figura do demônio cristão e o vodou Legba (*Elegbara/Elégbára*), do panteão Fon, e o orixá Exu (*Esù*), do panteão Yorubá.<sup>18</sup> No contexto da África Centro-ocidental, o processo ocorreu de forma menos precisa e foi caracterizado pela maior penetração no interior do continente por um longo período de tempo.<sup>19</sup> Anne Hilton<sup>20</sup>, John Thornton<sup>21</sup>, Marina de Mello e Souza<sup>22</sup>, Alexandre Marcussi<sup>23</sup>, entre outros historiadores que trabalharam com a documentação e crônicas produzidas pelos missionários, relatam diversas circunstâncias em que os agentes europeus associavam o diabo cristão às atividades dos sacerdotes *ngangas* e *xinguilas*. Eram acusados de invocar o demônio ao manejar, na linguagem missionária, os fetiches *minksi* (Kikongo) e *Kiteke* (Kimbundu) para manipular as forças do mundo invisível.

A ordem missionária que esteve por trás da destruição dos atabaques e marimbas em Pernambuco teve membros envolvidos também em ataques e queima de altares do outro lado do Atlântico durante o século XVIII. Tais ofensivas dos capuchinhos foram registradas nos documentos da administração colonial, nos relatos dos missionários e na iconografia católica, conforme figura abaixo, reproduzida por Suely Almeida. Estudando a ofensiva da administração portuguesa contra os entambes e outras cerimônias consideradas gentílicas, a autora conclui que “Queimar e demolir casas e palhoças, além de prender, condenar e executar adoradores foi um método recorrente imposto pelas autoridades reinóis no enclave angolano.”<sup>24</sup>

A demonização das práticas religiosas africanas, que o documento aqui publicado permite reconstituir, inseria-se, portanto, num conjunto mais amplo de estratégias violentas empregadas pelos europeus na construção dos impérios coloniais no espaço atlântico. A detração do universo cultural da população africana estava intimamente relacionada à exploração da sua força de trabalho e à inferiorização de seus lugares nas hierarquias sociais. Nos séculos XIX e XX, o processo passou a ser operado pelas forças policiais e foi um elemento importante da racialização das relações

---

18 Nicolau Pares, *O pai, o rei e a morte: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*, São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 112.

19 Nicolau Pares, *O pai, o rei e a morte*.

20 Anne Hilton, *The kingdom of Kongo*, Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 195.

21 John Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 326-327

22 Alexandre Marcussi, *Cativeiro e Cura*, pp. 33-34.

23 Marina de Mello e Souza, *Além do visível: poder, catolicismo e no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*, São Paulo: EDUSP, 2018, pp. 249-261.

24 Suely Almeida, "Catolicismo, Gentilismo e Mestiçagem na África Ocidental e Centro Ocidental no século XVIII", *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 14, 2016, pp. 240-261, p. 622.

sociais brasileiras. Em boa medida, era isso que legitimava a apreensão e destruição de objetos litúrgicos do Candomblé.<sup>25</sup>

## MALUNGOS E PARENTES

Um aspecto do Sumário que chama bastante atenção é o fato da denúncia ser contra os africanos de Angola em sua coletividade: "contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco". Acreditamos que essa tendência a homogeneizar os cativos daquela origem expressava a face externa de uma comunidade formada em Pernambuco por pessoas que compartilhavam, além do trauma da diáspora, elementos de um mesmo complexo cultural centro-africano<sup>26</sup>. E o vocábulo Malungo, como será explorado abaixo, era o que codificava os elos entre os membros daquela comunidade.

No século XVIII, a nação Angola designava, basicamente, os escravizados de origens múltiplas que eram embarcados no porto de Luanda. O próprio documento registrou em dois momentos que os pretos denunciados eram "do gentio de Angola e outros distritos", "negros do gentio de Angola, especialmente os do Gentio da Costa". Ou seja, havia diversas origens encobertas pelo termo abrangente "Angola".

De acordo com Joseph Miller, os luso-brasileiros, em 1570, definiam Angola como a "região ngola a kiluanje, sob o domínio de governantes africanos ao longo do meio do rio Cuanza."<sup>27</sup> Posteriormente, "os representantes governamentais estabeleceram seu principal porto de escravatura em Luanda, no começo do século XVII, eles designaram as regiões interiores sujeitas ao seu controle militar como o 'Reino e conquista d'Angola.'<sup>28</sup> Assim, "'Angola' a partir de então,

---

25 João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008; Nicolau Pares, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora Unicamp, 2006.

26 Em sua análise sobre a constituição de Palmares no século XVII, Sílvia Lara destacou a importância de considerarmos as culturas políticas centro-africanas subjacentes à constituição da rede dos mocambos e da comunidade ali formada. O fato de os escravos de Pernambuco seiscentista serem majoritariamente oriundos da macro região Congo/ Angola forneceu-lhes, em suas palavras, uma gramática política comum. LARA SH. *Palmares & Cucaú: o aprendizado da dominação*. Campinas: IFCH, 2008. (Tese apresentada para o concurso de Professor Titular Área de História do Brasil). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.

27 Joseph Miller, "África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850", in Linda Heywood (org.), *Diáspora negra no Brasil*, São Paulo: Contexto, 2010, pp. 38-42, p. 38

28 Joseph Miller, "África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850", p. 42. Diferentemente do uso feito pelos luso-brasileiros, os europeus do Norte empregavam o termo Angola para designar a origem dos cativos vindos de todo o território ao sul do Cabo Lopes.

serviu no Brasil como termo cognato para Luanda”<sup>29</sup>. Segundo Lucilene Reginaldo, no contexto colonial, a nação Angola, que designava a origem dos escravizados deportados via Luanda, “era bastante genérica e imprecisa, tanto em termos étnicos como de procedência geográfica ou regional mais específica”.<sup>30</sup>

O leque de trabalhos que se debruçou sobre as rotas do tráfico entre Pernambuco e a África no século XVIII destaca a importância que o porto de Luanda desempenhava no abastecimento da praça recifense. E o estabelecimento da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba em 1759 certamente acentuou a prevalência angolana no tráfico com Pernambuco. A Coroa, entre outras motivações para a criação da companhia monopolista, pretendia diminuir a presença pernambucana na Costa da Mina, onde tinha menos meios para taxar e controlar o comércio de cativos, pois ali os portos eram dominados pelas elites africanas.<sup>31</sup> Os dados sistematizados por Suely Almeida e Jéssica Sousa demonstram a prevalência angolana em Pernambuco tanto no número de embarcações como no número de pessoas desembarcadas.

### Quadro 1

#### Número de embarcações que vieram da Costa Africana para o porto de Recife

Período	Nº de embarcações vindas de Angola	Nº de embarcações vindas da Costa da Mina
1742-1759	121	63

29 Joseph Miller, “África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850”, p. 42. Durante muito tempo, pensou-se que os escravizados da África Centro-ocidental, de acordo com o avançar do tráfico, eram oriundos cada vez mais do interior-oeste, visto que as lógicas de escravização africana tinham sempre como alvo *outsiders*, pessoas desprovidas dos direitos e deveres estabelecidos pelas lógicas de pertencimento às linhagens. Desta forma, haveria sempre uma fronteira da escravização se movendo junto com a penetração territorial europeia no continente, como argumentou Joseph Miller: Joseph Miller, *Way of death merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*, Madison: University of Wisconsin Press, 1988. Mais recentemente, historiadores brasileiros tem relativizado esta tese da *slaving frontier* em relação ao fim do século XVIII e início do XIX. Mariana Candido, estudando a região de Benguela, argumentou que a pressão atlântica foi se intensificando de tal maneira que alcançou um efeito tão disruptivo nas sociedades africanas a ponto de engolfar nas redes do tráfico pessoas livres que viviam próximas ao litoral, inclusive gente que já estava em contato com a língua e cultura portuguesa. Cf. Mariana Candido, *An african slaving port and the Atlantic world: Benguela and its hinterland*. New York: Cambridge University Press, 2013. Daniel Domingues da Silva, com base em dados da comissão mista Brasil-Inglaterra e em documentos angolanos, demonstrou que a maioria dos escravizados centro-ocidentais, entre 1831 e 1855, era, na verdade, oriunda de uma estreita faixa litorânea. Portanto, os capturados tendiam a ser oriundos de sociedades próximas às de seus captores. Cf.: Daniel Domingues da Silva, *The Atlantic Slave Trade from West Central Africa, 1780-1867*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

30 Lucilene Reginaldo, “Os Rosários dos Angolas”, p. 185.

31 Maximiliano Menz, “A Companhia de Pernambuco e Paraíba e o funcionamento do tráfico de escravos em Angola (1759-1775/80)”, *Afro-Ásia (UFBA)*, v. 48, 2013, Pp. 45-76; Carlos da Silva Jr., “Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII”, *Revista de História (USP)*, São Paulo, n. 176, pp. 1-41, 2017.

1759-1777	78	25
-----------	----	----

Fonte: Suely Almeida; Jéssica Sousa, "O Comércio das Almas: as rotas entre Pernambuco e Costa da África - 1774-1787", *Revista Ultramares*, v. 1, 2013, pp. 34-53, p. 44.

## Quadro 2

### Número de escravos desembarcados no porto de Recife

Período	Angola	Costa da Mina
1742-1759	38.383	16.189
1759-1777	29.733	7.801

Fonte: Suely Almeida; Jéssica Sousa, "O Comércio das Almas: as rotas entre Pernambuco e Costa da África - 1774-1787", *Revista Ultramares*, v. 1, 2013, pp. 34-53, p. 44.

É importante notar que Pernambuco nunca deixou de importar pessoas escravizadas dos diversos portos da Costa da Mina, como pudemos observar nos dados reproduzidos acima e também por meio das evidências presentes no trabalho de Gustavo Acioli para o período que vai 1654 a 1760.<sup>32</sup>

Como vimos, a denúncia refere-se aos governadores anteriores da capitania, informando que, em sua maioria, eram duros na proibição às práticas culturais africanas. Embora devamos cogitar que este pudesse ser um artifício retórico dos oficiais eclesiásticos para atacar o governador Meneses, é muito provável que os batuques promovidos pelos cativos constituíam uma tradição que vinha de longa data, recuando aos primórdios da escravidão africana e presença angolana na região.

Ao descrever os ritos fúnebres para os inquisidores, o comissário Manoel Félix da Cruz especificou que eram praticados pelos "negros do Gentio de Angola, especialmente os do Gentio da Costa" quando "morre algum seu parente"<sup>33</sup>, ou malungo". Então costumavam por "publicamente nas

32 LOPES, Gustavo Acioli, "Negócio da Costa da Mina e o Comércio Atlântico: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654-1760)" (Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2008).

33 Os termos Malungo e Parente aparecem no documento de forma sobreposta, como se fossem quase sinônimos. Tanto João Reis, em sua análise para o século XIX, como Aparecida Quintão, em seu estudo sobre o século XVIII, indicam que o termo parente possuía o sentido de "parente de nação", expressava a relação entre as pessoas que tinham a mesma origem étnica, sobretudo no contexto das irmandades católicas negras. Muitas destas associações

praças, e outros lugares uma mesa coberta com uma baêta<sup>34</sup> preta a pedirem esmola para mandar dizer missas por alma do tal parente, ou malungo, que faleceu". Nestas ocasiões "se ajuntam umas e outros de diverso sexo e a roda da mesa fazem uma dança ao modo de sua terra com umas tabaques e outros instrumentos funebres".

A desenvoltura demonstrada pelos oficiais eclesiásticos no emprego do vocábulo Malungo para se referir aos vínculos de amizade e companheirismo nutridos pelos africanos de Angola nos leva a pensar que seu uso pelas comunidades escravizadas vinha de tempos bem mais recuados. Era corrente entre eles, foi ganhando densidade e ultrapassando o universo social dos cativos até que passou a ser usado correntemente em Pernambuco. Por isso já fazia parte do léxico das autoridades portuguesas no século XVIII, chegando até Lisboa.

Manoel Félix da Cruz, o comissário da Inquisição que transmitiu a denúncia ao Santo Ofício, era membro de uma família enraizada em Pernambuco havia várias gerações, pelo menos pelo lado materno. Seu processo de habilitação para se tornar agente inquisitorial informa que ele havia nascido na freguesia da Vargem em 1720, filho Manoel Marques da Cruz.<sup>35</sup> Portanto, havia crescido entre uma população que convivía com os "pretos de Angola" havia muitos anos.

Indo aos sermões do padre Vieira pregados nas irmandades do Rosário dos engenhos da Bahia, notamos que, na verdade, a palavra Malungo já era falada na América portuguesa desde o século XVII. Ela aparece no sermão XX, publicado em 1688, em que o inaciano repreendia a atitude da classe proprietária por não querer celebrar a festa do Rosário no mesmo domingo que os pretos. Vieira forjou uma imagem contrastando a união que havia entre os africanos e a desunião que grassava entre os brancos:

Dos pretos é tão própria e natural a união que a todos os que tem a mesma cor, chamam parentes; a todos os que servem na mesma casa, chamam parceiros; e a todos os que se embarcam no mesmo navio, chamam **malungos**. E os brancos? Não basta andarem nove meses juntos no mesmo ventre, como Jacó e Esaú, para se não aborrecerem; nem basta serem filhos do mesmo pai e da mesma mãe, como Caim e Abel, para se não matarem.<sup>36</sup>

---

caritativas eram organizadas a partir das "nações" dos cativos. Cf. João Reis, *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 55; Antonia Aparecida Quintão, *Lá vem o meu parente*, pp. 90-99. Portanto, malungo tendia a expressar não apenas os vínculos entre companheiros de um mesmo barco, mas também a relação entre africanos que tinham a mesma origem.

34 Segundo Raphael Bluteau, baeta significa "pano de lã". Vol. 2. <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/baeta>

35 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Habilitações do Santo Ofício, maço 176, documento 1868. 1760.

36 Padre Antonio Vieira, *Maria Rosa Mística*. Sermão XX. Parte II. Lisboa: Imprensa Craesbeeckiana, 1688. P. 165. Negrito nosso.

Sou grato a Robert Slenes, colega e amigo, pela generosa indicação desta referência.

Vieira sentiu a necessidade de esclarecer a definição do vocábulo *malungo* usado entre os escravizados: chamavam assim “os que se embarcam no mesmo navio”. Na segunda metade do século XVIII, como vimos no Sumário, o termo já era empregado pelos agentes do poder colonial sem precisar recorrer à sua definição, pressupunham que qualquer pessoa compreenderia seu significado. Além disso, o Sumário fornece evidências de que a comunidade de *malungos* se organizava a partir de elementos que precediam a experiência de estarem juntos no mesmo navio, conforme veremos mais adiante.

Os estudos sobre o mundo afro-atlântico há tempos vem sublinhando a importância dos elos construídos pelos africanos nos navios negreiros como forma de resistir à experiência dolorosa da viagem transatlântica. No ensaio “O nascimento da Cultura afro-americana”, Sidney Mintz e Richard Price argumentam que os laços formados durante a traumática travessia por pessoas de grupos étnicos variados eram as primeiras fagulhas da formação da cultura afro-americana. Na visão dos autores, as embarcações eram carregadas com uma imensa diversidade de povos cujas línguas não eram mutuamente compreensíveis. Em várias regiões do Caribe, os laços tecidos na travessia depois continuavam sendo estreitados na constituição de culturas crioulas que englobavam nestas redes de solidariedade os descendentes dos africanos nascidos no cativeiro.<sup>37</sup>

As expressões que codificavam os vínculos criados na travessia variavam de acordo com as regiões escravistas: *sibbi* ou *sippi* no Suriname; *malongue* em Trinidad; *bâtiment* no Haiti; *shipmate* na Virgínia, Barbados e Jamaica; nesta última, *shipmate* era, inclusive, sinônimo de irmão nas comunidades escravizadas e poderia chegar ao ponto de interditar relações sexuais entre seus membros.<sup>38</sup> Em partes do Caribe, segundo Marcus Rediker, “mais tarde, os escravos que tinham viajado juntos estendiam ainda mais esse ‘parentesco’, recomendando aos filhos que chamassem seus companheiros de bordo de ‘tio’ e ‘tia’.”<sup>39</sup>

No caso específico do Brasil, Robert Slenes realizou análise detida sobre a formação de identidades sociais e culturais no âmbito da diáspora dos povos da África Centro-ocidental para as

---

37 Sidney Mintz; Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana : uma perspectiva antropológica*, Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

38 Sidney Mintz; Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana*, pp. 65-67. Marcus Rediker, *O navio negreiro: uma história humana*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 310-312.

39 Marcus Rediker, *O navio negreiro: uma história humana*, pp. 310-312. Apesar de destacar a formação de laços de companheirismo nas embarcações, o autor demonstra que o navio negreiro era um universo bastante complexo. Cita vários exemplos de rivalidades étnicas trazidas da África Ocidental, onde havia uma grande variedade de formações políticas e linguísticas, que se desdobravam em conflitos violentos nas embarcações. Nesse sentido, como estratégia de controle social, os tripulantes contavam com a ajuda de intérpretes para evitar acorrentar juntos cativos de “nações” diferentes. Sobre este aspecto, ver as páginas 279-280.

áreas rurais do sudeste brasileiro do Oitocentos. Apoiado na linguística histórica e na demografia da escravidão e do tráfico, argumentou que os africanos oriundos das áreas falantes de Kikongo, Kimbundu e Umbundu, que constituíam a esmagadora maioria das comunidades escravas da região enfocada em seu estudo, compartilhavam códigos culturais e suas línguas, por serem todas do tronco linguístico bantu, eram mutuamente compreensíveis. Por isso, Malungo, que tinha ressonância nas três línguas, originalmente significava barco e foi passando também a significar companheiro de barco, contendo em si a dimensão traumática da travessia.<sup>40</sup> Mais do que a experiência comum da travessia, tratava-se da emergência de laços e identidades possibilitados pelo fato de que eram originários da macro-área centro-africana, em que, apesar de especificidades, é possível encontrar um amplo complexo cultural formado pelos povos falantes das línguas do tronco Bantu. Os elementos culturais comuns desta região emergiram na travessia terrestre, Atlântica, e depois na experiência do cativo. Assim, de acordo com o autor, "A palavra 'encapsula' o processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantu diferentes e provindos de diversas etnias, começaram a descobrir-se como 'irmãos'."<sup>41</sup> Do ponto de vista social e político, a língua e os aspectos culturais comuns que partilhavam permitiram a construção de uma comunidade que desenvolveu múltiplas estratégias de resistência escrava. Estas tornaram-se um problema político para o processo de formação do estado-nação, que tinha que enfrentar a pressão inglesa pela abolição na face internacional e a pressão das senzalas, no contexto interno. Portanto, o termo Malungo expressava os elos entre os membros das comunidades formadas por pessoas que constituíram esse mundo.

Para a Bahia de inícios do século XIX, Lucilene Reginaldo encontrou o termo Malungo sendo aplicado para designar vínculos entre companheiros que falavam Kicongo (da nação Congo) em um inquérito de 1807 aberto em Santo Amaro para apurar uma denúncia de contrabando de pólvora. Ao que parece, portanto, Malungo poderia ser utilizado para traduzir as conexões entre

---

40 "Seja como for, mesmo que malungo, no sentido de 'companheiros (do sofrimento)', tivesse uma origem independente não pode haver dúvida de que falantes de kimbundu e umbundo, junto com os de kikongo, teriam chegado a 'malungo' - 'companheiro da mesma embarcação' -, pelo menos em parte através do conceito compartilhado de 'meu barco'." Robert Slenes, "Malungo, ngoma vem!: África coberta e descoberta do Brasil", *Revista de História da USP*, 1992 (12):48, p. 53.

41 Robert Slenes, "Malungo Ngoma Vem", p. 54. A análise do autor parte da definição que o dicionário Moraes e Silva de 1789 deu ao termo malungo. Em 2018 o autor voltou ao tema, expandindo seu argumento privilegiando as metáforas conceituais dos complexos culturais da África Centro-ocidental. Defende que os impulsos iniciais que levaram à criação de conexões no navio negreiro antecederam a travessia atlântica, visto que compartilhavam visões de mundo expressas em metáforas comuns. Cf. Robert Slenes, "Metaphors to live by in the Diaspora: conceptual tropes and ontological wordplay among Central Africans in the Middle Passage and beyond", In: Ericka Abaugh, Luna Rathvyn (Orgs.), *Tracing language movement in Africa*. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 343-364.

cativos de uma mesma nação. Conforme transcrição da autora, o escrivão registrou que o denunciante Manoel Uzeda Rodrigues da Silva ficara sabendo da ocorrência envolvendo o desvio de pólvora por meio de João “malungo do escravo do denunciante e de igual nação”.<sup>42</sup>

Mais recentemente, Alex Borucki identificou a formação de identidades sociais entre os africanos e seus descendentes na região do Rio da Prata (Argentina, Uruguai e Paraguai) entre o fim do período colonial e as primeiras décadas após a independência. Por exemplo, alguns casais relataram em seus processos matrimoniais terem se conhecido nas embarcações negreiras. A experiência comum compartilhada nas travessias terrestre e atlântica, nas irmandades católicas, nos batalhões e em outros espaços resultaram na formação da cultura negra platense, que transpunha as fronteiras dos estados-nações ali em construção.<sup>43</sup>

Em Pernambuco, o documento aqui publicado possibilita análises acerca das dinâmicas de formação de comunidades de Malungos em um contexto onde os povos de origem Bantu, embora fossem a maioria dos traficados, conviviam com grupos oriundos da Costa da Mina. Os dados do tráfico, compilados por Suely Almeida e Jessica Sousa<sup>44</sup>, Gustavo Acioli e Maximiliano Menz<sup>45</sup>, e os registros paroquiais, trabalhados por Gian Carlo<sup>46</sup>, evidenciam a persistência da presença dos povos da África Ocidental (nação Mina) em Pernambuco do século XVIII e inícios do XIX.

Em síntese, considerando os estudos de Slenes para o sudeste bantu, as evidências presentes no trabalho de Lucilene Reginaldo e o uso do termo Malungo em Pernambuco, podemos concluir que, tendencialmente, a palavra Malungo abrangia os membros das comunidades formadas por falantes das línguas do tronco bantu: Kikongo, Umbundu e, sobretudo, Kimbundu (falado nos territórios habitados pelos vários grupos Ambundos, incluindo o reino do Ndongo, onde se situa a atual Angola). Mais do que apenas companheiros de barco, a palavra estava relacionada a um conjunto mais amplo de práticas sociais, religiosas e culturais de povos que compartilhavam um

---

42 Reginaldo, "Os Rosários dos Angolas", p. 189. A transcrição do trecho do processo aqui reproduzida foi realizada pela autora a partir do processo presente Arquivo Público do Estado da Bahia, Maço 408, Capitães Mores – Santo Amaro, Junho/1807.

43 Alex Borucki, *From Shipmates to Soldiers. Emerging Black Identities in the Rio de la Plata*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2015.

44 Suely Almeida; Jéssica Sousa, "O Comércio das Almas: as rotas entre Pernambuco e Costa da África - 1774-1787", *Revista Ultramares*, v. 1, 2013, pp. 34-53.

45 Gustavo Acioli, Maximiliano Menz, "Resgate e Mercadorias: uma análise comparada do tráfico luso-brasileiro de escravos em Angola e na Costa da Mina (Século XVIII)", *Afro-Asia (UFBA)*, v. 37, 2008, pp. 43-72; Ver também: Gustavo Acioli, "Negócio da Costa da Mina e o Comércio Atlântico: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654-1760)" (Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2008).

46 Gian Silva, "A presença de Africanos em Pernambuco: aspectos sobre escravidão, família e sociedade no período colonial, séculos XVI ao XIX", *Revista Ultramares*, v. 1, 2013, pp. 10-33.

fundo cultural cujos aspectos comuns emergiram na diáspora, sobrepondo-se aos contrastes que eram salientes no continente africano. O uso de Malungo para se referir de forma particular aos escravizados de nação Angola num contexto em que conviviam com os de nação Mina, embora estes tivessem um peso demográfico bem menor, reforça a importância da densidade dos laços entre os povos de origem bantu na diáspora. Portanto, a palavra em português que designava companheiro de barco não foi forjada na Torre de Babel linguística imaginada por Mintz e Price, visto que Kikongo, Kimbundu e Umbundu, apesar de guardarem variações importantes, são idiomas mutuamente compreensíveis. Mais do que uma questão linguística, a experiência comunitária após a travessia demonstra o sentido afro-cêntrico dos ritos e cerimônias fúnebres em Pernambuco. Malungo aparece no Sumário sendo empregada para designar os membros de uma comunidade que se reunia para a realização de práticas fúnebres conhecidas como Tambo. O micro-cosmo social do navio negreiro foi certamente um locus importante destas experiências, mas os princípios organizadores das comunidades africanas na diáspora remontavam ao continente africano.

O fato de o léxico Malungo ser aplicado para conceitualizar os laços entre membros de comunidades formadas por povos da África centro-ocidental não significa que os africanos oriundos da África Ocidental (sobretudo portos da baía do Benim) deixassem de forjar identidades a partir da experiência comum da travessia terrestre e, posteriormente, atlântica. Estudando as trajetórias de um grupo de pessoas que foram trazidas de Lagos para o Rio de Janeiro em 1821 (após serem resgatados pela comissão mista anglo-portuguesa), Walter Hawthorne argumenta que parte daqueles cativos, Nagôs (71%) em sua maioria, construíram uma comunidade no Rio a partir das ligações que tinham estabelecido no navio negreiro que os havia transportado. Tais laços emergiram nas petições de liberdade que apresentaram às autoridades após passarem 14 anos trabalhando de maneira coercitiva sob o estatuto de aprendizes emancipados.<sup>47</sup> Ao que parece, no entanto, não havia no país um termo em Yorubá cujo uso e difusão se comparasse ao do vocábulo bantu Malungo, que acabou sendo incorporado no português brasileiro e utilizado em documentos oficiais.

Em suma, a publicação do “Sumário contras os pretos de Angola” abre possibilidades para a compreensão de novas dimensões relacionadas à emergência da palavra “malungo” e das dinâmicas específicas que ela encapsulava. Aponta a importância de considerarmos experiências que tiveram lugar nas capitanias mais antigas do Brasil ainda no período colonial para ampliarmos o quadro já

---

<sup>47</sup> Walter Hawthorne, "Being Now, as It Were, One Family:" Shipmate Bonding on the Slave Vessel Emilia, in Rio de Janeiro and throughout the Atlantic World, *Luso-Brazilian Review*, 45 (1), 2008, pp. 53-77.

bem identificado de o uso do vocábulo Malguno no sudeste rural do século XIX.

As várias camadas de significados sociais e culturais plasmadas no termo Malungo poderão ser melhor compreendidos com o apoio da historiografia que se debruçou sobre outros espaços de sociabilidade africanas em Pernambuco colonial, como as irmandades, por exemplo; e com o apoio de estudos acerca das origens das escravarias e suas formas de interação e constituição de laços de parentesco consanguíneo e fictício. São estas potencialidades que justificam a transcrição e a publicação do "Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco".

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACIOLI, Gustavo; MENZ, Maximilano. "Resgate e Mercadorias: uma análise comparada do tráfico luso-brasileiro de escravos em Angola e na Costa da Mina (Século XVIII)", *Afro-Asia (UFBA)*, v. 37, 2008, pp. 43-72;
- ALMEIDA, Suely; SOUSA, Jéssica. "O Comércio das Almas: as rotas entre Pernambuco e Costa da África - 1774-1787", *Revista Ultramares*, v. 1, 2013, pp. 34-53.
- ALMEIDA, Suely. "Catolicismo, Gentilismo e Mestiçagem na África Ocidental e Centro Ocidental no século XVIII", *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 14, 2016, pp. 240-261.
- BORUCKI, Alex. *From Shipmates to Soldiers. Emerging Black Identities in the Rio de la Plata*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2015.
- CANDIDO, Mariana. *An african slaving port and the Atlantic world: Benguela and its hinterland*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- DIAS, Érica. "Martinho de Melo e Castro e a extinção da companhia pombalina em Pernambuco", *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011, pp. 1-12.
- FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World. Angola and Brazil during the era of the slave trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FROMONT, Cécile. *The art of conversion : Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*. Williamsburg: University of North Carolina Press, 2014.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: \_\_\_\_\_. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991, pp. 203-214.
- HAWTHORNE, Walter "Being Now, as It Were, One Family:" Shipmate Bonding on the Slave Vessel Emilia, in Rio de Janeiro and throughout the Atlantic World, *Luso-Brazilian Review*, 45 (1), 2008, pp. 53-77.
- HEYWOOD, Linda; THORNTON, John. *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2001.
- HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- LARA, Silvia. *Palmares & Cucaí: o aprendizado da dominação*. Campinas: IFCH, 2008. (Tese apresentada para o concurso de Professor Titular Área de História do Brasil). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.

- LOPES, Gustavo Acioli. "Negócio da Costa da Mina e o Comércio Atlântico: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654-1760)" (Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2008).
- MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in central Africa : the BaKongo of lower Zaire*, Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MARCUSSI, Alexandre. "Cativo e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII" (Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2015).
- MENZ, Maximiliano. "A Companhia de Pernambuco e Paraíba e o funcionamento do tráfico de escravos em Angola (1759-1775/80)", *Afro-Ásia (UFBA)*, v. 48, 2013, Pp. 45-76.
- MILLER, Joseph. "África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850", in Linda Heywood (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, pp. 38-42.
- MILLER, Joseph. *Way of death merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana : uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MOTT, Luiz. "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", *Anais do Museu Paulista, nova série, volume XXXI*, São Paulo, 1986, pp. 124-147, p. 138
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993; Luiz Mott, "O calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739", *Revista do IAC*, Ouro Preto, UFOP, n. 01, 1994.
- PARES, Nicolau. *A formação do candomblé : história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- PARES, Nicolau. *O pai, o rei e a morte: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Anablume, FAPESP, 2002.
- REDIKER, Marcus. *O navio negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*" (Tese de Doutorado, IFCH-UNICAMP, 2005).
- REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REIS, João. "Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785", *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, pp. 67-72, 1988.
- REIS, João. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- SANTOS, Vanicléia Silva. "As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII" (Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2008).
- SILVA JR., Carlos da "Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII", *Revista de História (USP)*, São Paulo, n. 176, pp. 1-41, 2017.
- SILVA, Daniel Domingues da. *The Atlantic Slave Trade from West Central Africa, 1780-1867*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- SILVA, Gian. "A presença de Africanos em Pernambuco: aspectos sobre escravidão, família e sociedade no período colonial, séculos XVI ao XIX", *Revista Ultramares*, v. 1, 2013, pp. 10-33.
- SLENES, Robert. "Malungu, ngoma vem!: Africa coberta e descoberta do Brasil", *Revista de História da USP*, 1992 (12):48.
- SLENES, Robert. "Metaphors to live by in the Diaspora: conceptual tropes and ontological wordplay among Central Africans in the Middle Passage and beyond", In: Ericka Abaugh, Luna Rathvyn (Orgs.). *Tracing language movement in Africa*. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 343-364.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização (Séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2018.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2018.
- SWEET, James. *Domingos Alvares: African healing, and the intellectual history of the Atlantic world*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- SWEET, James. *Recriar Africa: cultura, parentesco e religião no mundo afro-portugues (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- THORNTON, John. "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750." *The Journal of African History*, 25 (2), 1984, pp. 147-167.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

***Normas observadas na transcrição do Sumário Contra os Pretos de Angola do Continente de Pernambuco:***

- 1 A transcrição do sumário está dividida em duas versões, uma paleográfica e outra atualizada.
- 2 A numeração das folhas encontra-se entre colchetes e foi estabelecida da seguinte forma: no caso da folha frente, adotamos, os sinais "<1>r ", como no exemplo: [fl.<1>r]. A numeração das folhas versos encontra-se entre colchetes sem os sinais "< >"
- 3 Todas as quebras de linha do documento original estão marcadas pela barra vertical "|".
- 4 As abreviaturas não foram desdobradas na versão paleográfica, apenas na versão atualizada.
- 5 As letras maiúsculas e minúsculas foram transcritas conforme original.
- 6 As letras sobrescritas foram mantidas.
- 7 As palavras cuja transcrição foi duvidosa ou encontravam-se em mau estado estão entre colchetes.
- 8 Os acentos e sinais gráficos do documento original foram preservados na versão paleográfica.
- 9 A versão atualizada adaptou a pontuação, os acentos e a ortografia do original para o português contemporâneo e desdobrou as abreviaturas.

**TRANSCRIÇÃO PALEOGRÁFICA**

[fl.<1>r]

Summario contra os Prettos de |

Angola do Continente de Per- |

Nambuco |

[fl.1v, *em branco*]

[fl.<2>r]

Escreveo-se pela Meza ao Gover- |  
nador daquelle Estado, para com |  
as suas providencias se remedear |  
a desordem, de que faz menção a Re |  
prezentação inclusa; em Carta com |  
a data de 25 de Novembro de 1779 |  
a qual Se acha Registada a fl 85.

[fl.2v, *em branco*]

[fl.<3>r]

S. Pretos de Angolla. III<sup>mos.</sup> S<sup>rs.</sup> |

Da denuncia junta consta q<sup>e</sup> os Pretos vindos a Per- |  
nambuco do gentio de Angolla, e outros destrittos, se |  
ajuntaõ e executaõ humas danças a acompanhadas |  
de rittos gentilicos, como q<sup>e</sup> aquelles bárbaros adorão |  
as falças divindades; e outras q<sup>e</sup> incitaõ a actos tor- |  
pes e obscenos; a cuja mad<sup>e</sup> ocorrendo a vigilancia |  
dos P<sup>es.</sup> Missionarios, nada se conseguiu, por se lhe |  
opor o governador daq<sup>la</sup>. cid<sup>e</sup>. fautorizando os per- |  
versos Autores, permitindo-lhes aquelles escanda- |  
lozos festejos, e punindo com penas pecuniarias |

aos zelosos q<sup>e</sup> ajudaraõ os Missionarios a fazer de- |  
testar aq<sup>l</sup><sup>es</sup>. erros, e quebrar-lhes os instrumentos. |

Informa o C. M<sup>el</sup>. Felix da cruz a verd<sup>e</sup>. des- |  
te cazo, e a desordem q<sup>e</sup> se hirá aumentando- |  
com os sobred<sup>tos</sup>. festejos gentilicos; pois vendo os |  
Pretos q<sup>e</sup> o governador lhos permite, escarnea- |  
do contrarios e dos mesmos P<sup>es</sup>. Missionarios. |

Consta q<sup>e</sup> os governadores já an<sup>te</sup>. m<sup>nte</sup>. tinhaõ |  
prohibido esta pestilente maldade, como de pre- |  
z<sup>te</sup>. expõem Luis Diogo Lobo, q<sup>e</sup> em substancia |  
vem a dizer o mesmo q<sup>e</sup> expressaõ a denuncia |  
e informaçãõ incluzas. |

Todos os actos q<sup>e</sup> os gentios executaõ como al- |  
guma especie de Idolatria, saõ taõ abomina- |  
veis, q<sup>e</sup> os mesmos hereges os aborresem, detes- |  
taõ e castigaõ; a q<sup>e</sup> assim se deve executar en- |  
tre a christandade, pelo geral escandalo dos Fi- |  
éis, p<sup>a</sup>. dar publicam<sup>te</sup>. a conhecer o horror de se- |  
milhante delicto, e p<sup>a</sup>. se precaver q<sup>e</sup> aquelles mes- |  
mos Pretos, depois de alcançarem a felid<sup>e</sup>. do- |  
baptismo, e a saã doutrina da Igr<sup>a</sup>. catholica, naõ |  
corraõ e se precipitem no horrivel cáos q<sup>e</sup> lhes |  
estava detriminado ao tempo da sua miseravel |  
obscuridade; voltando-se por aquelle modo ao seu |  
an<sup>to</sup>. e detestavel vomito. |

Portanto |

Requeiro [+/- *1 palavra corroída*] a cus<sup>as</sup>. por p<sup>te</sup>. da |

[fl.3v]

da justiça, q<sup>e</sup> vista a denu~- |  
cia e conta do inclusas, e cõ |  
a circunspeçãõ q<sup>e</sup> o cazo pe- |  
de, se prova do remedio q<sup>e</sup> |  
pareser mais apto e pronto |  
p<sup>a</sup>. q<sup>e</sup> exemplar m<sup>e</sup>. se ata- |  
lhe e corte pela raiz taõ hor- |  
roróza maldade. |

o Pronc<sup>or</sup> [MMollenRy ?]

Reprezentado em Meza o Requerimento |  
Supra Ao Promotor para os Senhores |  
Inquizitores lhe haverem de Defe |  
rir, de seu mandado lhe fiz comclu |  
za Gregorio Xavier Godinho a es |

crevi |

C<sup>los</sup>

[fl.<4>r]

Dénuncia ao Santo Officio |

Se deve primeyro saber, que neste Pernambuco tem introduzido os negroz gentioz bap- |  
tizadoz huás danças das suas terras, com que lâ adoraõ, e festejão aoz seoz falsoz Deozes, |  
acompanhadas de inztrumentoz gentilicoz, tabaques, que são como especie de tambor, ma- |  
rimbas e outros de ferro, todoz estrondosoz, horriveis, triztes, e desentoadoz, proprioz do infer- |  
no, e certas cantillenas na sua lingua gentilica, as quaes em todoz oz Domingoz, e dias San- |  
toz do anno fazem, e se colôraõ com titulo de tirarem esmolla para nossa Senhora, |  
e para mandarem dizer missas pelas almas doz que morrem daquella sociedade, e o fazé |  
com certa meza cuberta com rito taõ bem gentilico: o que tudo deve cauzar todo o re- |  
páro, e attenção, poiz se achaõ em terra christá, e elles baptizados. |

Algunz Governadores prohibiã estas danças, e outros, que se fazem na terra peloz |  
Naturaes, chamadas Foffa, ou Batuque entre homenz, e mulheres, que consizte em reprezen- |  
tar hum acto torpe de fornicaçaõ, acompanhada de inztrumentoz, estrepitoz, de pes, e maõz, |  
com ditoz inhonestoz, e para mayor desgraça noz tempoz presentes com ditoz blasfemicoz, |  
como = Oh meo Deoz, ora vamoz para o Ceo = cujo toque, ou pessa por si sô ouvida noz inz- |  
trumentoz movem incentivos para deshonestidade ainda noz tementes a Deoz, quanto ma- |  
es nos miseraveis peccadores: foraõ estes Henrique Luiz, D. Marcoz de Noronha, Luiz Di- |  
ogo Lobo, e o Conde de Pavolide. Fora desses correm impunes, maximá noz tempoz pre- |  
zentes, e no seo augmento, noz quaes o actual Governador não cura disso, e sem tem moz- |  
trado não so permissor, maximé das doz negroz, concedendo-lhes licença para isso |  
por despacho seo, mas taõ bem fautor, como se verá do seguinte. |

Chegadoz oz RR. Missionarioz Capuchinhos a esta terra, mandadoz pela nossa Fidelissima |  
Rainha, informadoz, e vendo as sobreditas danças, maximé a doz negroz, começaraõ a invehir |  
fervorosamente doz pulpitoz contra ellas, e Levadoz do seo Apoztolico espirito no dia vinte, e hum |  
de Dezembro de 1778 sahiraõ do Hospicio, acompanhadoz de cinco sacerdotes seculares, |  
e peloz lugares, que lhes ensinava o povo, a forsa de razões com hum Santo Christo re- |

duzirão a huns a entregar a algunz doz ditoz inztrumentoz, que o povo pelo dito doz Mis- |  
sionarioz quebrarão, e queimarão. |

Gueyxarão-se oz outroz negroz no mesmo dia ao Governador, que lhes con- |  
cedêra a licença in scriptis, e no seguinte dia mandou intimar ordem aoz RR. Mis- |  
sionarioz de cessarem de tal facto sub pena de oz remeter para Lisboa a nossa Fidelis- |  
sima Rainha, como perturbadores da Republica: e condemnou aoz sinco sacerdotez |  
seculares, que oz acompanharão, em tres mil reis cada hum, para a refação de instrumen- |  
toz quebradoz, por não terem oz Missionarioz com que pagar de que se exaltarão oz ne- |  
groz athe com ditteioz, e cantigas subsanarem pelas ruas aoz ditoz Missionarios, e solem- |  
nizarem as Festas do Santo Natal seguinte com especial concurso delles as taes dançaz: |  
e de mais a hum delles, que procurou ir a Lisboa dar conta a nossa Fidelissima Rainha, |  
houve tal embaraço, que não foi possível embarcar. |

E como vendo os Turcoz, que hum Chriztaõ arrenegado, andasse sempre a re |  
petir o Credo, Pater nozter, etc., e fazendo acções, e ritoz christaõz, prudentemente |  
o teriaõ por Christaõ, e não por Mouro, ou renegado: do mesmo modo vendo aoz |  
negroz gentioz baptizados no Chriztianismo com tanta frequencia, e publicidade ex- |  
ercitarem acções, cantillenas, ritoz, e festejoz da gentilidade, com que adorão aoz se- |  
oz falsoz Deozes, prudentemente se pode suspeytar, e temer, que estejam Christaõz |  
sendo |

[fl.4v]

Sendo oz mesmoz, que eraõ, quando gentioz. |

E não achando huá cauza de tanto porte, e pezo de nossa Religiaõ Christã re- |  
medio para se evitar nesta terra; porque, como disse, o Governador concede, e fau- |  
tua: oz Missionarioz em lugar de remediar, ficãrão atalhadoz, abatidoz e impedi- |  
doz para ir dar conta a nossa Fidelissima Rainha: eu Domingos de Oliveira Marques |

Sacerdote do habito de Sam Pedro, natural, e morador nesta Villa de Santo Antonio |  
do Reciffe de Parnambuco, por ser publico, e notorio o memorado factu nesta terra, |  
e por o ter prezenciado, e ser hum dos sinco, que acompanhâraõ aoz Missionarioz, |  
e que paguei oz tres mil Reiz da condemnaçãõ, levado unicamente, e movido da |  
honra de Deoz, e da nossa Religiaõ Christã, o denunciou ao Santo Officio, para lhe |  
por o remedio, nesta mesma V<sup>a</sup>. Do R<sup>cc</sup>. aoz 10 de Fevereiro de 1779 |

Domingoz de Oliv<sup>a</sup>. Marquez

[fl.<5>r]

Illm.<sup>oz</sup> Rm.<sup>oz</sup> Snres

Há tempo, que ando escrupulo, e dezejozo de dar conta a V. Rm<sup>a</sup> |  
de um abuzo, que se tem introduzido neste Pern.<sup>co</sup>, e agora com ma |  
yor rezão pelo factu de q<sup>e</sup> faz mençaõ a denuncia incluza. |

Os negroz do Genthio de Angolla, especialm.<sup>e</sup> oz do Genthio da Cozta |  
custumaõ, quando morre algum seu parente, ou malungo, pôr |  
publicam.<sup>te</sup> nas praçaz, e outroz lugares huma meza coberta com huma |  
baeta preta a pedirem esmolla p.<sup>a</sup> mandar dizer missaz por alma do |  
tal parente, ou malungo, que falleceo, (athe aqui acto de piedade), |  
porem nessa mesma ocaziaõ se ajuntaõ huas, e outroz de diverso sexo |  
e a roda da meza fazem huma dança ao modo de sua terra com |  
huas tabaques, e outroz instrumentoz [funebrez], que na verdade naõ he |  
outra couza maes de que hum rito dece gentilico; e o q<sup>e</sup> mais he, que |  
o Snr Governado consente, e lhes da Licença p.<sup>a</sup> isto, e p.<sup>f</sup> outras danças |  
e batuques, que actualmt.<sup>e</sup> fazem aoz domingoz e dias santos uzando |

nesta sua dança de cantinellas, e palavras escandalozas, donde re-  
zultou o facto, que contem a denuncia inclusa, que toda he ver-  
deira. |

He cousa na verdade mt.º alheia, que nomeio de Chris-  
tandade se consintaõ semelhantes dançaz, que não parecem outra  
cousa, qº ritoz gentilicoz oppoztos a Santa fé e Religão Christan; |  
e como esta cousaz cheiraõ mt.º mal dou conta a v. Rm<sup>as</sup> com |  
a denuncia inclusa, p.<sup>a</sup> que possaõ dar a providencia, como fo-  
rem servidoz. D.s G.<sup>de</sup> a v.<sup>s</sup> Rm.<sup>as</sup> mil annoz. Boavysta de |  
Abril 8 de 1779 |

De V. Rm.<sup>as</sup> |

Fiel e sbdito e atento ven<sup>or</sup>.

Manoel Felix da Cruz

[fl5v, *em branco*]

## TRANSCRIÇÃO ATUALIZADA

[*capa*]

### Sumário contra os Pretos de Angola do Continente de Pernambuco

[fl. 1v, *em branco*]

[fl.<2>r]

Escreveu-se pela Mesa ao Governador daquele Estado, para com as suas providências se remediar a desordem, de que faz menção a representação inclusa em carta com a data de 25 de Novembro de 1779, a qual se acha registrada a folha 85.

[fl.2v, *em branco*]

[fl.<3>r]

## Sumário Pretos de Angola

Ilustrísimos Senhores

Da denúncia junta consta que os Pretos vindos a Pernambuco do gentio de Angola, e outros distritos, se ajuntam e executam umas danças acompanhadas de ritos gentílicos, como que aqueles bárbaros adoram as falsas divindades e outras que incitam a atos torpes e obscenos; a cuja maldade ocorrendo a vigilância dos padres missionários nada se conseguiu, por se lhe opor o governador daquela cidade fautorizando os perversos autores, permitindo-lhes aqueles escandalosos festejos e punindo com penas pecuniárias aos zelosos que ajudaram os missionários a fazer detestar aqueles erros, e quebrar-lhes os instrumentos.

Informa o Comissário Manoel Félix da Cruz a verdade deste caso e a desordem que se irá aumentando com os sobreditos festejos gentílicos, pois vendo os pretos que o governador lhos permite, escarneiam do contrário e dos mesmos padres missionários.

Consta que os governadores já [anteriormente] tinham proibido esta pestilente maldade, como de presente expõem Luis Diogo Lobo, que em substância vem a dizer o mesmo que expressam a denúncia e informação inclusa.

Todos os atos que os gentios executam com alguma espécie de idolatria são tão abomináveis que os mesmos hegeres os aborrecem, detestam e castigam; o que assim se deve executar entre a cristandade, pelo geral escândalo dos fiéis para dar publicamente a conhecer o horror de semelhante delito e para se precaver que aqueles mesmos pretos, depois de alcançarem a felicidade do batismo e a sã doutrina da igreja católica, não corram e se precipitem no horrível caos que lhes estava determinado ao tempo da sua miserável obscuridade, voltando-se por aquele modo ao seu [antigo] e detestável vômito.

Portanto

Requeiro [+/- 1 palavra corroída] [A Vossas Senhorias] por parte da |

[fl.3v]

da justiça, que vista a denúncia e conta do [sic] inclusas com a circunspecção que o caso pede, se prova do remédio que parecer mais apto e pronto para que exemplarmente se atalhe e corte pela raiz tão horrorosa maldade.

o Promotor [Moller]

[Re]presentado em Mesa o requerimento supra do promotor para os senhores inquisidores lhe haverem de deferir, de seu mandado lho fiz com clareza Gregorio Xavier Godinho o escrevi.

[C<sup>los</sup>]

[fl.<4>r]

### Denúncia ao Santo Ofício

Se deve primeiro saber que neste Pernambuco tem introduzido os negros gentios batizados umas danças das suas terras, com que lá adoram e festejam aos seus falsos deuses, acompanhadas de instrumentos gentílicos, atabaques, que são como espécie de tambor, marimbas e outros de ferro, todos estrondosos, horríveis, tristes e desentoados, próprios do inferno, e certas cantilenas na sua língua gentílica, as quais em todos os domingos e dias santos do ano fazem, e se coloram com título de tirarem esmola para Nossa Senhora, e para mandarem dizer missas pelas almas dos que morrem daquela sociedade. E o fazem com certa mesa coberta com rito também gentílico: o que tudo deve causar todo o reparo e atenção, pois se acham em terra cristã e eles batizados.

Alguns governadores proibiram estas danças e outras que se fazem na terra pelos naturais, chamadas fofa, ou batuque entre homens e mulheres, que consiste em representar um ato torpe de fornicção, acompanhada de instrumentos, estrépitos de pés e mãos, com ditos desonestos. E para maior desgraça, nos tempos presentes, com ditos blasfêmicos, como "Oh meu Deus, ora vamos para o céu", cujo toque ou peça por si só ouvida nos instrumentos movem incentivos para desonestidade ainda nos tementes a Deus, quanto mais miseráveis pecadores. Foram estes Henrique Luiz, D. Marcos de Noronha, Luiz Diogo Lobo, e o Conde de Pavolide. Fora desses correm impunes, maximá nos tempoz presentes e no seu aumento, nos quais o atual governador não cura disso e se tem mostrado não só permissor, maximé das dos negros, concedendo-lhes licença para isso por despacho seu, mas também fautor, como se verá do seguinte.

Chegados os reverendos missionários capuchinhos a esta terra, mandados pela nossa Fidelíssima Rainha, informados e vendo as sobreditas danças, máxime a dos negros, começaram a invehir fervorosamente dos púlpitos contra elas, e levados do seu apostólico espírito no dia vinte e um de dezembro de 1778 saíram do Hospício, acompanhados de cinco sacerdotes seculares, e pelos lugares que lhes ensinava o povo, a força da razão com um santo Cristo reduziram a uns a entregar a alguns dos ditos instrumentos, que o povo pelo dito dos missionários quebraram e queimaram.

Queixaram-se os outros negros no mesmo dia ao governador, que lhes concedera a licença in scriptis, e no seguinte dia mandou intimar ordem aos reverendos missionários de cessarem de tal fato sob pena de os remeter para Lisboa à nossa Fidelíssima Rainha como perturbadores da República. E condenou aos cinco sacerdotes seculares que os acompanharam em três mil réis cada um para refação de instrumentos quebrados por não terem os missionários com que pagar de que exaltaram os negros até com ditérios e cantigas subsanarem pelas ruas aos ditos missionários e solenizarem as festas do Santo Natal seguinte com especial concurso deles às tais danças. E a demais a um deles, que procurou ir a Lisboa dar conta à nossa Fidelíssima Rainha, houve tal embaraço que não foi possível embarcar.

E como vendo os turcos que um cristão arrenegado andasse sempre a repetir o Credo Pater Noster, etc, e fazendo ações e ritos cristãos, prudentemente o teriam por cristão e não por mouro ou renegado. Do mesmo modo, vendo aos negros gentios batizados no Cristianismo com tanta frequência e publicidade exercitarem ações, cantilenas e ritos e festejos da gentilidade com que adoram aos seus falsos deuses, prudentemente se pode suspeitar e temer que estejam cristão sendo

[fl.4v]

sendo os mesmos que eram quando gentios.

E não achando uma coisa de tanto porte e peso de nossa religião cristã remédio para se evitar nesta terra; porque, como disse, o governador concede e fautua, os missionários, em lugar de remediar, ficaram atalhados, abatidos e impedidos para ir dar conta à nossa Felicíssima Rainha. Eu, Domingos Marques de Oliveira, Sacerdote do hábito de São Pedro, natural, e morador nesta Vila de Santo Antônio do Recife de Parnambuco, por ser público e notório o memorado fato nesta terra e por o ter presenciado e ser um dos cinco que acompanharam aos missionários e que paguei os três mil réis da condenação, levado unicamente e movido da honra de Deus e da nossa religião cristã, o denuncio ao Santo Ofício para lhe por o remédio. Nesta mesma vila do Recife, aos 10 de fevereiro de 1779.

Domingos de Oliveira Marques

[fl.<5>r]

Ilustríssimos Reverendíssimos Senhores

Há tempo que ando escrúpulo e desejoso de dar conta à Vossa Reverendíssima de um abuso que se tem introduzido neste Pernambuco, e agora com maior razão pelo fato que faz menção a denúncia inclusa.

Os negros do gentio de Angola, especialmente os do Gentio da Costa, costumam, quando morre algum seu parente ou malungo, por publicamente nas praças e outros lugares uma mesa coberta com uma baeta preta a pedirem esmola para mandar dizer missas por alma do tal parente ou malungo que faleceu (até aqui ato de piedade). Porém, nessa mesma ocasião se ajuntam umas e outros de diverso sexo e à roda da mesa fazem uma dança ao modo de sua terra com uns atabaques e outros instrumentos fúnebres, que, na verdade, não é outra coisa mais do que um rito seu gentílico. E o que mais é que o senhor governador consente e lhes dá licença para isto e para outras danças e batuques que atualmente fazem aos domingos e dias santos usando nesta sua dança de cantinelas e palavras escandalosas, donde resultou o fato que contém a denúncia inclusa, que toda é verdadeira.

É coisa, na verdade, muito alheia que no meio da cristandade se consintam semelhantes danças que não parecem outra coisa que ritos gentílicos opostos à santa fé e religião cristã; e como estas coisas cheiram muito mal desse conta a Vossas Reverendíssimas com a denúncia inclusa para que possam dar a providência, como forem servido.

Deus guarde a Vossas Reverendíssimas muitos anos. Boa Vista de Abril 8 de 1779.

De Vossas Reverendíssimas

Fiel Súdito e atento venerador

Manoel Félix da Cruz

[fl5v, *em branco*]

## BRASIL E A ÁFRICA DO SUL NAS PÁGINAS DA REVISTA *VEJA* (1968-1985)

Mariana Schlickmann<sup>1</sup>

Cristiane Mare da Silva<sup>2</sup>

Ana Júlia Pacheco<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo refletir sobre as relações entre Brasil e a África do Sul, nas páginas da Revista *Veja*, de 1968, ano da criação do periódico, até 1985, fim do Regime Civil-Militar, instaurado em 1964. O semanário da Editora Abril, que alcançou a tiragem de um milhão de exemplares, é expressão de um projeto editorial adequado as novas classes médias urbanas, nascidas com a industrialização, e, ao mesmo tempo, em sintonia com o Regime, é parte da estratégia de formação de um público, sua percepção do Brasil e do mundo. Para o campo de estudos africanos e da diáspora, trata-se de um espaço importante para apreender como o regime de segregação racial da África do Sul, denominado como *Apartheid*, implantado em 1948, foi percebido pela revista, e como tais leituras se adequam a mudanças na compreensão do lugar do Brasil nas relações internacionais.

**Palavras-chave:** Revista *Veja*, Brasil; África do Sul; *Apartheid*; Relações Internacionais; ;

**Abstract:** This article aims to reflect on the relationship between Brazil and South Africa, in the pages of *Veja* magazine, from 1968, the year of journal creation, until 1985, the end of the Civil-Military Regime, established in 1964. The weekly publication of Editora Abril, which reached a million copies, is an expression of an appropriate editorial project for the new urban middle classes, born with industrialization, and, at the same time, in line with the Regime, is part of the strategy of forming a public, its perception of Brazil and the world. For the field of African studies and the diaspora, this is an important space for understanding how the South African racial segregation regime, called *Apartheid*, introduced in 1948, was perceived by the journal, and how such readings fit changes in the understanding of Brazil's place in international relations.

**Keywords:** South Africa; External Relations; *Veja* Magazine; *Apartheid*.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo refletir sobre as relações entre Brasil e a África do Sul nas páginas da Revista *Veja*, de 1968, ano da criação do periódico, até 1985, fim do Regime Civil-Militar, instaurado em 1964. O semanário da Editora Abril, que alcançou a tiragem de 01 milhão de

---

1 Doutoranda em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Pesquisadora Associada ao Grupo de Pesquisa Multiculturalismo: Estudos Africanos e Afrolatinamericanos.

2 Doutoranda em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e bolsista da Capes. Pesquisadora Associada ao Grupo de Pesquisa Multiculturalismo: Estudos Africanos e Afrolatinamericanos.

3 Doutoranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e bolsista Capes. Pesquisadora Associada ao Grupo de Pesquisa Multiculturalismo: Estudos Africanos e Afrolatinamericanos.

exemplares, é expressão de um projeto editorial adequado as novas classes médias urbanas, nascidas com a industrialização, e, ao mesmo tempo, em sintonia com o Regime, é parte da estratégia de formação de um público, sua percepção do Brasil e do mundo. Para o campo de estudos africanos e da diáspora, trata-se de um espaço importante para apreender como o regime de segregação racial da África do Sul, denominado como Apartheid, implantado em 1948, foi percebido pela revista, e como tais leituras se adequam a mudanças na compreensão do lugar do Brasil nas relações internacionais.

A imprensa brasileira, em especial as revistas semanais, oriundas do amplo processo de modernização dos meios de comunicação, sobretudo dos jornais diários na década de 1950 e 1960, atuou informando sobre acontecimentos nacionais e internacionais por meio da publicação de notícias imediatas e na formulação e intermediação de projetos de interesses públicos e governamentais.

Publicada a partir de 1968 pela Editora *Abril*, a Revista *Veja* produziu jornalismo no Brasil, veiculando em suas páginas temas relacionados aos universos da política, da economia e do social, tornando-se um importante veículo de produção de informação no mercado editorial do país nos anos de 1970. A África do Sul, em seu regime do *Apartheid*, bem como demais países africanos ganharam espaço no periódico, especialmente em suas seções “Internacional” e “Brasil”, narrando aos leitores os eventos político-sociais ocorridos nesses territórios e as possíveis relações e aproximações com o governo brasileiro.

Deste modo, nos interessa compreender, os sentidos políticos presentes na forma como a revista *Veja* interpretou e publicizou o jogo de relações nacionais com a África do Sul e entender qual o papel da veiculação dessas notícias nos projetos governamentais adotados pelos militares.

Igualmente, pretendemos abordar os interesses do periódico imbuídos em suas narrativas sobre a África do Sul, tendo em vista aproximações econômicas e diplomáticas que o Brasil estava fazendo com ele e outros países africanos. As diretrizes políticas e econômicas do governo brasileiro para o continente africano sofreram diversas modificações ao longo deste período, pois cada governante estabelecia seus projetos. Obviamente, eles foram refletidos nas relações do Brasil com África do Sul. Por isso, estes diferentes posicionamentos também serão historicizados ao longo deste artigo.

Para a realização deste texto,<sup>4</sup> foram consultadas integralmente as edições da Revista *Veja* de

---

4 Agradecemos imensamente as correções e contribuições do Prof. Dr. Paulino de Jesus Francisco Cardoso para este texto.

nº1 do ano de 1968 à edição nº903 do ano de 1985, boa parte através do seu Acervo Digital<sup>5</sup> e algumas edições no acervo da Biblioteca da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (BIBECO).<sup>6</sup>

## **AS DIRETRIZES POLÍTICAS E ECONÔMICAS DO BRASIL EM RELAÇÃO AO CONTINENTE AFRICANO DE 1965 A 1985**

Inúmeros projetos e ações de parceria foram colocados em prática no governo de Jânio Quadros, empossado em 1961, e seu sucessor, João Goulart, buscou dar continuidade a elas. Contudo, esses projetos sofreram um revés após o golpe civil-militar de 1964, e a África inicialmente deixou de ser meta ou prioridade para as diretrizes do Ministério das Relações Exteriores (MRE).

Entretanto, no contexto mundial, as independências de diversos países africanos atribuíam ao continente grande notoriedade. Os recém-criados Estados traziam a esperança de grandes mudanças e transformações, começando pelo fim dos vínculos com as antigas metrópoles através da busca de novos parceiros econômicos.

Castelo Branco foi o primeiro militar a governar o país, e suas diretrizes em relação à política externa guiaram-se por uma postura conservadora e de alinhamento com EUA e Portugal, com quem reforçou os laços com o ideal de uma comunidade Luso-Brasileira (FERREIRA, 2013, p. 64.). Por conseguinte, as relações com África perderam fôlego e importância neste novo momento do Ministério das Relações Internacionais.

Seis meses após o golpe de Estado, Leopold Senghor, presidente do Senegal, tornou-se primeiro chefe de Estado africano a visitar o Brasil. Convidado no governo de Jânio Quadros, sua missão visava questionar o apoio brasileiro ao colonialismo português (SANTANA, 2004, p. 37).

Senegal foi colônia francesa, e o motivo de seu interesse nas independências pautava-se, entre outros, no impacto dos confrontos para a segurança interna do país. Em especial, a Guiné portuguesa, impactada pela intensa guerra contra o colonialismo. Os constantes bombardeios produziam milhares de refugiados para a jovem nação da África Ocidental.

---

5 Disponível no link <<http://veja.abril.com.br/acervodigital>> o Acervo Digital da Revista *Veja* esta ao ar desde 2008 com acesso livre e gratuito a todas as suas edições desde a primeira em 11 de setembro de 1968. O projeto para a realização do Acervo Digital teve patrocínio do Bradesco e foi desenvolvido pela *Veja* em parceria com a Digital Pages, o acervo apresenta as edições em ordem cronológica e conta com um avançado sistema de busca desenvolvido especialmente para *Veja*. Ver mais em <<https://www.ufrgs.br/blogdabc/revista-veja-disponibiliza-todo-o-seu/>> Acesso em 22/03/2017.

6 A BIBECO <<http://www.ufrgs.br/bibeco/>> está localizada na Av. João Pessoa, 52 - Porto Alegre/RS.

Diante desta situação, Senghor, poeta e um dos pais do Movimento Negritude, procurou auxílio do governo brasileiro, solicitando que este fosse intermediário no conflito e se tornasse uma liderança, capaz de guiar a resolução da tensão. O presidente senegalês entendeu não existir condições de um embate frontal com um país europeu, e por isso, a mediação de uma potência regional parecia ser ideia promissora (D'ÁVILA, 2011, p. 147).

A visita do presidente senegalês foi uma das poucas atenções direcionadas ao continente africano por parte do governo brasileiro no período, além da criação de uma linha aérea entre o Rio de Janeiro e Johannesburgo, com conexão em Angola. No governo de Castelo Branco, as exportações para África resumiram-se a apenas 2% do total de exportações brasileiras, e menos 1% de importação, ou seja, números muito pequenos de trocas comerciais (SANTANA 2004, p. 36).

O Brasil buscou ser um destes novos parceiros comerciais quando lançou duas missões comerciais a diversos países da África (Togo, Benin, Zaire, Gabão, Senegal, Nigéria, Gana, Libéria, Camarões), em 1965 e 1966 (PENHA, 2001, 164). Ambas foram organizadas pelo Itamaraty, com colaboração do Ministério da Indústria e do Comércio e Banco do Brasil, tendo participado da viagem empresas como a Confederação Nacional da Indústria, Confederação Nacional do Comércio e Confederação Rural.

O segundo presidente militar brasileiro, Marechal Arthur da Costa e Silva, que governou de 1967 a 1969, e proporcionou uma reformulação nas diretrizes do Itamaraty, pois a Política Externa Independente, implantada por seu antecessor, não obteve sucesso, pondo o país em condição ainda mais dependente de relações com os Estados Unidos.

Assim, foi posta em prática o projeto nomeado pelo governo de Diplomacia da Prosperidade, anulando o alinhamento automático com os EUA – sem romper qualquer tipo de relação com o país – e buscando novas alianças políticas e comerciais com países desenvolvidos e em desenvolvimento, relevando as diferenças ideológicas.

O desafio da presidência foi combater a inflação e a estagnação econômica, e para isso, o PAEG (Plano de Ação Econômica do Governo) foi adotado com o intuito do “desenvolvimento econômico e social do país, passando a executar uma política de facilitação das exportações por meio de isenções fiscais e da abertura de linhas de crédito” (SANTANA, p. 115).

Essa facilitação de exportações ampliou expressivamente o comércio exterior do brasileiro, que passou a ser planejado pelo Conselho de Comércio Exterior (Concex) e executado pelo Itamaraty, de modo a assegurar relacionamentos comerciais do Brasil em consonância com os interesses políticos e diplomáticos (OLIVEIRA, 1987, p. 56). Almejando novos mercados, uma

inflexão aos países do Terceiro Mundo foi posta em prática, conduzindo o Brasil a integrar o movimento Sul-Sul.

Este movimento interligou-se com o Movimento dos Não-Alinhados<sup>7</sup>, o Grupo dos 77 e a Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), um esforço coletivo de pressionar a redução do controle e influência das grandes potências na economia e comércio mundial. Junto com México e Índia, o Brasil assumiu papel de destaque na coordenação de uma coalizção terceiro-mundista que buscava condições de competição comerciais mais justas perante os países mais desenvolvidos.

Mesmo o interesse do Brasil nas relações Sul-Sul sendo mercantil naquele momento, alguns passos na esfera política tornaram-se necessários para que o país se mostrasse confiável e solidário aos demais. Por isso, uma postura mais crítica ao colonialismo foi adotada, menos ao colonialismo português. Embora a Diplomacia da Prosperidade adotada pelo Marechal Costa e Silva tenha aberto um diálogo com outros países do Terceiro Mundo e timidamente recolocado o continente africano na agenda do MRE, ela pouco alterou a situação de apoio incondicional às práticas colonialistas do governo de Salazar, em especial nas lutas de independência de Angola e Moçambique (SARAIVA, 2012, p. 40).

O Brasil continuava ao lado de Portugal por diversos motivos, entre eles a forte pressão exercida pelo governo português e pelos brasileiros de origem portuguesa para a manutenção dos laços; a expectativa brasileira que Portugal intermediasse o acesso de produtos nacionais ao mercado europeu e que também tivesse acesso as importantes reservas minerais das colônias portuguesas, em especial ao petróleo recém-descoberto em Angola.

O crescente aumento da importância de acordos comerciais com países africanos demandou melhoria na estrutura do Itamaraty para administrar estas relações. Por isso, a Divisão de África, criada no governo de Jânio Quadros, foi desvinculada da Subsecretaria-Geral para Europa Ocidental e incluída em uma recém-criada subsecretaria exclusiva para África e Oriente Médio (SARAIVA, 1996, p.129). Essa reestruturação dentro do MRE evidenciou que, apesar do posicionamento perante o colonialismo português, alguns esforços foram realizados pelo governo para estreitar laços com países africanos.

A década de 1970 marcou o ápice das relações do governo pelo continente africano, gradativamente desenvolvido desde o início dos anos de 1960, com o governo de Jânio Quadros. Assim, os impressionantes números registrados durante a década compõem parte de um projeto

---

<sup>7</sup> Países em desenvolvimento que buscaram uma opção para além da bipolaridade Leste x Oeste, Capitalismo x Comunismo vigente naquele momento.

iniciado com cautela e intenções, e com momentos relevantes e de complicações foi lentamente ampliado.

Em 1969, Emílio Garrastazu Médici tornou-se o terceiro presidente militar do Brasil,<sup>8</sup> seguindo como diretriz para as relações internacionais a “Diplomacia do Interesse Nacional”, programa pautado na inserção do país no sistema mundial, configurando-se peça importante no jogo político e econômico global. O objetivo era criar um “Brasil Potência”, ou seja, um país que abandonaria o subdesenvolvimento e tornar-se-ia desenvolvido (OLIVEIRA, 1987, p. 95). Para alcançar tal objetivo foi necessária uma ruptura ideológica do governo e uma flexibilidade diplomática, aberta a diversificação de alianças, pois não só o terceiro mundo tornou-se protagonista das relações comerciais e diplomáticas, como também a Europa Oriental, Japão e América Latina. Contudo, a tradicional aliança com Portugal e Estados Unidos permaneceu inalterada (NASCIMENTO, 2010, p. 35).

Economicamente, o país vivenciou o chamado “milagre econômico”, considerado o período (1968-1974) em que o Brasil obteve taxas elevadíssimas de crescimento do PIB (Produto Interno Bruto), com médias anuais de 11,3%. O projeto de desenvolvimento e industrialização iniciado no governo de Juscelino Kubitschek e, seguido pelos presidentes subsequentes, criou uma estrutura mantenedora destas taxas de crescimento elevado. Diversos mecanismos de incentivo à exportação foram instituídos pelo governo para facilitar o escoamento da produção, uma vez que o mercado interno ainda se mostrava retraído e a população com pouco poder de compra.

Entretanto, conquistar novos mercados não constituiu tarefa fácil, pois os países desenvolvidos exerciam práticas protecionistas que dificultavam a entrada dos produtos brasileiros em seus mercados, logo, as nações africanas foram percebidas como parceiras promissoras.

Além disso, a distância de cerca de 2.400 km que separam a costa africana da costa do Nordeste, mostrou-se agente facilitador, uma vez que 90% do escoamento de produtos nacionais ocorriam por via marítima, em razão do frete de baixo custo. Assim, o Brasil buscou implantar uma esfera de poder regional, rotulando produtos e tecnologia comercializados como “tropicais”, adaptados para as condições climáticas das regiões africanas (OLIVEIRA, 1987, p. 160). Outro fator considerável, a vulnerabilidade energética brasileira, estimulou o país a se aproximar dos Estados africanos produtores de petróleo, como Argélia e Nigéria.

Com os esforços do governo, as exportações cresceram exponencialmente, e para dar

---

<sup>8</sup> Emílio Garrastazu Médice foi presidente do Brasil entre 1969 e 1974, seu governo ficou conhecido pela nomenclatura *Anos de Chumbo*, caracterizado como a fase mais violenta e dura do regime militar que governou o país.

continuidade ao processo, mais petróleo demandava ser consumido, assim como bens para a infraestrutura da produção de manufaturados necessitavam ser comprados. O governo passou a ter um gasto mais elevado no seu orçamento, carecendo de empréstimos para manter o funcionamento da produção e da economia. Por isso, a dívida externa brasileira, computada em 4 bilhões de dólares, em 1968, passou para quase 13 bilhões em 1973, e aproximadamente 50 bilhões em 1979 (SANTANA, 2004, p. 47).

De 25 de outubro a 22 de novembro de 1972, o Ministro das Relações Exteriores, Gibson Barboza, realizou importante viagem pelo continente africano, o grande legado dos seus quatro anos como ministro, simbolicamente o marco significativo da retomada dos laços do Brasil com África. Ao todo, nove países (todos politicamente moderados e com independências que não passaram por conflitos de libertação) foram visitados: Senegal, Nigéria, Costa do Marfim, Gana, Togo, Benin, Gabão, Camarões, Zaire e Senegal. Para Jerry D'Ávila:

A escolha desses países, e a ordem da visita tinham a intenção de transmitir mensagens para três públicos distintos. Gibson queria definir o Brasil diante dos líderes africanos; apresentar a África como sendo significativa para o público e militares brasileiros; e indicar as autoridades portuguesas que uma mudança era necessária (D'ÁVILA, 2011, p. 189).

Por isso, Barboza escolheu a Costa do Marfim como primeiro país a ser visitado, pois considerava aquele governo moderado, que proporcionaria uma receptiva acolhedora e seria um sinalizador positivo no decorrer da viagem. O ministro foi recebido com honras de chefe de Estado e sua viagem foi capa de diversos jornais africanos, mas mesmo assim, sua presença não teve boa recepção em alguns países devido aos laços ainda não totalmente findados com o colonialismo português.

Os frutos dos esforços do Brasil em conquistar novas alianças e parcerias comerciais com o continente africano foram refletidos nos números da economia. Na década de 1970 as exportações brasileiras aumentaram 129% enquanto as exportações para África cresceram 300%, a maior parte em produtos industrializados. Assim, os países africanos passaram a receber 8% das exportações brasileiras, e 13% do total de produtos importados pelo Brasil eram de origem africana (NASCIMENTO, 2010, p. 36).

É importante frisar que o vertiginoso crescimento de relações políticas, diplomáticas e econômicas com o continente africano não adentrou os países colônias de Portugal. A posição do Brasil, de defesa do livre-arbítrio dos povos, de condenação do colonialismo não se aplicava às

colônias portuguesas ainda neste momento, visto proclamar a inexistência de colônias portuguesas, mas províncias ultramarinas.

Esta posição ambígua causava desconforto em algumas situações diplomáticas, e durante a viagem de Gibson Barboza, países como Gana e Camarões criticaram duramente o Brasil por sua defesa a Portugal. Além disso, também ameaçava o fornecimento de petróleo para o Brasil, como indicamos anteriormente, diversos países árabes e africanos advertiram o Brasil acerca de suas relações com Lisboa e África do Sul, pois em caso de persistência sofreria boicote no fornecimento de petróleo.

Por isso, o Ministro Gibson Barboza, no final do seu mandato, solicitou ao Conselho de Segurança Nacional que autorizasse uma nova política de redefinição do relacionamento com Portugal, já que o país não podia mais arcar com os custos desta aliança. O Conselho acatou o pedido de Barboza, porém não houve tempo de declarar publicamente o novo posicionamento. O general Geisel tomou posse no dia 15 de março de 1974 e seu novo Ministro das Relações Exteriores, Antônio Azeredo da Silveira tentou executar o plano de Gibson Barbosa de anunciar a ruptura, entretanto, em 15 de abril, exatamente um mês da posse do novo presidente brasileiro, o regime português foi derrubado (D'ÁVILA, 2011, p.206).

Os acontecimentos em Portugal possibilitaram ao Estado brasileiro uma inserção a novos países, as ex-colônias portuguesas. E assim, Ernesto Beckmann Geisel, empossado como o 29º presidente do Brasil, o 4º militar a governar, de 1974 a 1979, teve seu governo marcado pelo ápice das relações brasileiras e africanas que acarretaram em recordes dos números do comércio.

O Brasil passava por uma situação de vulnerabilidade no final do governo Médici e início da gestão de Geisel, posto que o crescente endividamento externo, o alto consumo de petróleo para manter os níveis de produção e os números elevados de importações de equipamentos especializados para a indústria, colocavam o país em situação fragilizada. Para contornar a situação, Geisel adotou uma política externa que procurava adaptar-se à nova realidade mundial, projetando-se como “pragmática, ecumênica e responsável”. O objetivo era reestabelecer relações diplomáticas com a China comunista, adotar uma postura menos pró-Israel no conflito árabe-israelense, apoiar a descolonização portuguesa e redefinir as relações com os EUA, postura considerada surpreendente por destoar da ortodoxia de direita tradicionalmente adotada pelo regime militar (OLIVEIRA, 1987, p. 107).

As diretrizes do “Pragmatismo Ecumênico e Responsável” defendiam não apenas os interesses econômicos do governo, mas também denotavam forte conotação política, visando firmar

a independência nacional em todos os âmbitos. De acordo com Carlos Ribeiro Santana:

O termo “responsável” buscava evitar que o pragmatismo fosse qualificado de oportunista, tornando o conceito mais palatável às cúpulas militares e aos setores mais conservadores da sociedade. Já o qualificativo “ecumênico”, cunhado pelo próprio chanceler, descrevia o caráter universal da política externa, a qual deveria olhar para todas as direções no sentido de expandir as relações internacionais do país. Nesse sentido, a política externa demonstrava-se ousada e livre para expandir-se de forma indiferenciada a todos os países (SANTANA, 2006, p. 164)

O pragmatismo defendido por Geisel sugeria avaliar cada problema de forma particular, sem princípios rígidos, de acordo com a necessidade brasileira. Esta forma de política foi considerada por muitos como incoerente, ora pendendo para os países em desenvolvimento, ora para os do terceiro mundo. Na realidade, ela era extremamente calculada, visando atender única e exclusivamente os interesses nacionais, sem mais carregar o ônus de alianças como à estabelecida anteriormente com Portugal.

A elementar amostra desta nova postura brasileira foi o reconhecimento da independência da Guiné Bissau, primeira ex-colônia portuguesa reconhecida pelo Brasil como Estado independente, em 1 de julho de 1974. O Brasil se pronunciou sem qualquer consulta prévia a Portugal, prática indicativa do rompimento com o Tratado da Amizade e da Consulta, firmado em 1953. Poucos meses depois, uma embaixada foi criada em Guiné Bissau, e com este gesto o Itamaraty se preparou para uma investida na África de língua oficial portuguesa (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 71).

No segundo semestre de 1974, uma missão propôs estabelecer contato com os líderes dos movimentos de independência das colônias portuguesas, chefiada por Ítalo Zappa, o novo chefe da Divisão de África do MRE. O primeiro encontro agendado foi com os líderes da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) em Dar-es-Salaan, na Tanzânia. Nesta reunião, o presidente da FRELIMO, Samora Machel, fez duras críticas ao comportamento do Brasil frente à questão colonial e rejeitou a proposta brasileira de criação de uma Representação Especial para exercer funções diplomáticas frente ao governo de transição, até a data marcada para a independência, 25 de junho de 1975 (PENNA FILHO, 2009, p. 41).

Moçambique foi o país mais complicado no relacionamento com a diplomacia brasileira. A resistência da FRELIMO ao Brasil levou o Itamaraty a designar atenção redobrada aos movimentos de independência, em especial com Angola, país que despertava o interesse brasileiro pela produção de petróleo e riquezas minerais. Para acompanhar a luta pela independência, fundou-se uma

Representação Especial em Luanda, chefiada pelo diplomata Ovídio de Andrade Melo, no primeiro semestre de 1975.

O Brasil foi o primeiro país a reconhecer a independência, em 11 de novembro de 1975. A opção brasileira em apoiar um governo de esquerda com inclinações fortemente comunistas, de acordo com Saraiva, incomodou demasiadamente os EUA e os setores mais conservadores do governo nacional, uma vez que o Brasil era uma ditadura militar de direita, e a decisão do reconhecimento de Angola não havia sido tomada por unanimidade pelo Conselho de Segurança Nacional (SARAIVA, 1999, p. 241).

Ovídio de Andrade e Melo foi nomeado temporariamente Embaixador Especial, logo substituído por Affonso Celso Ouro Preto, porque os EUA e a ala conservadora dos militares puseram a responsabilidade do apoio ao MPLA como sendo de Ovídio Melo, julgando precipitada sua ação.

A questão angolana ganhou notoriedade internacional e, apesar das críticas, também recebeu elogios, principalmente de países africanos e do terceiro mundo, o que fortaleceu a imagem do Brasil, portador de um posicionamento ousado, algo incomum na diplomacia brasileira. A ousadia mostrou-se positiva, e o país colheu os frutos de suas opções ao estabelecer relações privilegiadas com Angola (VIANNA, 2008, p. 7). Assim, Angola e Nigéria tornaram-se os grandes parceiros comerciais do Brasil, com o petróleo ocupando posição central nas transações.

Em 1979, empossado o 5º e último presidente militar do Brasil, João Baptista de Oliveira Figueiredo, que governou até 1985, sendo sua gestão marcada pela a transição da ditadura para a democracia. Diplomáticamente, Figueiredo deu continuidade aos postulados de Geisel, pautando-se em diretrizes denominadas de “Universalismo”, tentando manter a autonomia da política externa e a presença brasileira em todos os continentes.

No governo Figueiredo, as relações com África foram mantidas na mesma intensidade, sendo ele o primeiro presidente brasileiro e sul-americano a visitar o continente, em 1983. Figueiredo visitou Senegal, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Argélia e Nigéria, o maior parceiro comercial africano. Em sua gestão, 7 chefes de Estado africanos visitaram o Brasil e o país manteve relações diplomáticas com 45 dos então 52 países africanos. Havia 21 embaixadas brasileiras no continente, e 13 embaixadas de países da África em Brasília (LECHINI, 2008, p. 61). Durante o governo Figueiredo as exportações para África bateram recorde, chegando a 9,3% do total das exportações brasileiras (SARAIVA, 1996, p. 195).

A política externa, denominada de “Universalismo”, mantinha ideias do pragmatismo, ou

seja, do não alinhamento automático e a não existência de aliados preferenciais. Foram mantidas relações com os países do primeiro e terceiro mundo, mas a prioridade do governo pautou-se em relacionamentos sul-sul, mais especificamente América Latina e África. Em relação aos Estados Unidos, a posição brasileira foi de um distanciamento cada vez maior (OLIVEIRA, 1987, p. 192).

Figueiredo seguiu as posturas políticas de seus antecessores e reforçou os laços políticos com países africanos, como percebemos a partir de sua viagem ao continente. Contudo, economicamente, diminuíram as relações mercantis (PENNA FILHO, 2009, p. 47).

Na segunda metade da década a crise financeira se abateu sobre os dois lados do Atlântico. Essa situação, aliada ao engessamento provocado pelos novos empréstimos junto ao FMI, na segunda crise do petróleo em 1979, inviabilizam o financiamento de linhas de crédito para o comércio com África. A dívida externa brasileira, de US\$25 bilhões de dólares em 1975, alcançou o número de US\$105 bilhões em 1985.

Já nos parceiros africanos do Brasil, a instabilidade política e os golpes de estado aliados aos efeitos da dívida externa e a insuficiência de recursos para investir em desenvolvimento, fragilizam as economias africanas, submetidas ao rigoroso plano de ajuste estrutural do FMI e do Banco Mundial, o que impedia a capacidade de comércio com os outros países do terceiro mundo (SANTANA, 2004, p. 97). Assim, em 1986 as exportações para África reduziram para 4,6%, diminuindo ainda mais nos anos seguintes (FERREIRA, 2013, p. 68).

A crise financeira teve de ser enfrentada por [José Ribamar Ferreira Araújo da Costa Sarney](#), primeiro presidente civil brasileiro após o período da ditadura militar (1964-1985). O governo Sarney (1985-1990) manteve as diretrizes de Geisel e Figueiredo e, mesmo com a transição de um regime autoritário para democrático, a política africana era coerente e já possuía certa autonomia. Sarney fez duras críticas ao regime de *apartheid* da África do Sul e liderou nas Nações Unidas o processo que culminou na declaração, em 1986, do Atlântico Sul como uma Zona de Paz e Cooperação, bloqueando o projeto de liderança da África do Sul na região (SARAIVA, 2012, p. 46).

## **A MÍDIA, OS IMPRESSOS, E A REVISTA *VEJA***

Parte constitutiva dos fenômenos sociais que marcam memórias e narrativas históricas contemporâneas, os meios de comunicação de massa, em especial, a mídia jornalística impressa, apresenta-se, como uma das instâncias discursivas organizadoras do social que, ao narrar e atribuir

significados, articula e angaria legitimidade como uma das estruturas definidoras do que deve ser lembrado ou esquecido.

*Veja*, lançada em setembro de 1968, pouco antes de ser decretado o AI-5<sup>9</sup>, atualmente a mais consumida revista semanal de informação do país, surgiu com intuito de trazer para os leitores eventuais informações sobre os fatos ocorridos no Brasil e igualmente fora dele, nas palavras do primeiro editor Victor Civita:

“O Brasil não pode mais ser o velho arquipélago separado pela distância, o espaço geográfico, a ignorância, os preconceitos e os regionalismos: precisa ter informação rápida e objetiva a fim de escolher rumos novos. Precisa saber o que está acontecendo nas fronteiras da ciência, da tecnologia e da arte no mundo inteiro. Precisa acompanhar o extraordinário desenvolvimento dos negócios, da educação, do esporte, da religião. Precisa, enfim, estar bem informado. E este é o objetivo de *Veja*” (VEJA, n.1 01/09/68, p. 3)

No âmbito de seus eventos e personagens, o cenário internacional ganhou espaço no periódico. Os países e populações do continente africano, nesse mesmo momento, sob transformações políticas e econômicas provindas do processo de independência de suas ex-colônias, estavam sob a mira jornalística de *Veja*, com destaque a África do Sul, cujas notícias eram relacionadas às implicações do regime político racista do *Apartheid* que vigorava no país, e os possíveis laços diplomáticos, políticos e econômicos entre Brasil e os países da África pensados e articulados efetivamente em meados de 1970.<sup>10</sup>

A partir da condição de revista de informação com periodicidade semanal, ela elaborou sínteses dos acontecimentos organizando-os em narrativas próprias, buscando explicar e atribuir sentido a realidade a partir de um espaço maior de tempo. Todavia, seu tempo na narrativa jornalística funcionava para dar a ler, conhecer e explicar diferentes temas e, mais importante, funcionava para legitimar determinada forma de conceber o mundo e partilhar projetos de futuro (SILVA, 2014).

O periódico apresentava temas do cotidiano da sociedade brasileira como economia, política, diplomacia, transformações e conflitos territoriais, ecologia, saúde, tecnologia, religião,

---

9 O Ato Institucional número 5, é composto por 12 artigos que instauraram um regime de exceção ainda mais violento do que aquele que estava em vigor, conferindo poderes excepcionais ao executivo eliminando praticamente todas as liberdades individuais e institucionais ainda existentes no país, sendo revogado apenas em 1978, pelo general-presidente Ernesto Geisel, na retomada do processo democrático. A *Realidade* Lançada em pleno contexto do Regime Militar muitos problemas foram enfrentados pela revista logo de início, devido aos órgãos de censura que apreenderam algumas de suas publicações (MOURA, 2011, p. 13).

10 Sobre isso ver mais em: PACHECO, Ana Júlia. 'A descoberta da África': Relações diplomáticas e política externa do Brasil para a África nas páginas da Revista *Veja* (1969-1985). In: **III Congresso de Pesquisadores/as Negros/as da Região Sul (Copene Sul)**, 2017.

cultura, artes, entre outros, apresentando algumas seções fixas sobre cinema, música, literatura, entrevista, em que seus textos eram escritos em sua maior parte por jornalistas, porém, nem todas as seções são assinadas.<sup>11</sup>

A criação de *Veja*, pela Editora *Abril*, localizava-se num contexto de consolidação do mercado de bens simbólicos, ocorrido a partir dos anos 60. A formação de um conglomerado de mídia no segmento de revistas, caracterizavam a Editora *Abril* nesse momento,<sup>12</sup> “empresa que se fortalece a partir da reorientação da política econômica associada ao capital estrangeiro” (VILLALTA, 2002, s/p).

Reinaldo Lindolfo Lohn (2016) ressalta que a industrialização dos processos de produção, advindas de mudanças tecnológicas e de profissionalização, perceptível a partir da década de 1950, somada a década de 1970, concentrou a presença empresarial e de poder político em alguns veículos.

Com o passar do tempo, o progressivo deslocamento das verbas publicitárias para a televisão tornou o mercado de jornais e revistas inviável para um considerável número de empresas, tendo em vista que a venda avulsa não garantiu mais a sobrevivência de muitos títulos, passando ser indispensável às receitas publicitárias. Não obstante, a industrialização dos processos de produção favoreceu os grandes grupos empresariais “únicos capazes de arcar com os investimentos necessários” (LOHN, 2016, p. 14).

Paralelo a esse quadro, Luiz Alberto Grijó, aponta sobre a dependência que os meios de comunicação sempre tiveram dos grupos políticos no Brasil.<sup>13</sup> Pode se afirmar inclusive, conforme discorre, que a imprensa surgiu no país atrelada aos posicionamentos políticos de seus controladores. “A imprensa era uma espécie de apêndice ou um recurso a mais nas mãos de agentes políticos. Com efeito, ela surgiu a reboque das disputas político-partidárias e assim permaneceu até muito recentemente” (GRIJÓ, 2016, p. 77). Portanto, para o autor, o comportamento dos meios de comunicação social, no Brasil, desde a ditadura civil-militar até os dias de hoje, está atrelado às grandes empresas do setor, designado pelo que chamamos de grande mídia.

Mergulhada nesse cenário, esta revista e outros impressos semanais organizados nesse período, registraram parte dos processos políticos e sociais que envolveram a constituição de um país urbano e que permitem o acesso à construção de uma memória histórica, no momento de sua

---

11 No caso deste estudo, não há notícias assinadas no arcabouço documental colhido de *Veja*, assim, compreendemos e entendemos as narrativas como parte da linha editorial vinculada ao posicionamento institucional do órgão.

12 Entre 1950 e 1959, a Editora *Abril* possuía 7 títulos subindo para 27 no período que compreende os anos 1960 a 1969, alcançando a marca de 121 títulos entre 1970 e 1979 (VILLALTA, 2002, s/p).

13 Segundo ele, esta afirmação “Está também muito demonstrado e assentado na bibliografia” (GRIJÓ, 2016, p. 77).

produção, mas também da construção de trajetórias ligadas às tramas políticas brasileiras.

A capacidade do periódico em construir personagens e tramas, acontecimentos e processos abordados pela mídia corporativa, também tem o poder de arregimentar público e influenciar debates, atuando na interpretação e na apropriação de significados de processos sociais complexos, mas que ganham dimensão própria, e muitas vezes, simplificadora em suas páginas (LOHN, 2016, p. 14).

Nesse sentido, *Veja*, na qualidade de fonte jornalística utilizada nesse trabalho, é compreendida e trabalhada metodologicamente enquanto um instrumento estratégico para a compreensão da vida contemporânea, imbricado as complexidades do mundo social, cujas práticas do fazer jornalístico estão relacionadas ao cotidiano, integrante de um sistema comunicacional, pensado como uma das práticas culturais.

Tal como força ativa da vida moderna, o impresso é muito mais que um dispositivo de registro dos acontecimentos, porém atuante na constituição de nossos modos de vida, perspectivas e consciência histórica, por meio da produção de hegemonias, articulação de uma compreensão de temporalidades, diagnósticos do presente, afirmação de memórias de sujeitos, de eventos e de projetos, com as quais pretende articular as relações presente/passado e perspectivas de futuro.

## **BRASIL E AS RELAÇÕES SUL AFRICANAS: O OLHAR DA REVISTA *VEJA***

Durante décadas (1918-1974), a África do Sul foi a maior parceira comercial do Brasil entre os países africanos, mesmo em pleno auge do regime de *Apartheid*, que legitimava a institucionalização da segregação racial. Porém, ao mesmo tempo, o estado brasileiro se empenhou desde os anos 1930, na construção de uma imagem do país como símbolo de convívio harmônico entre as raças, a partir do mito da democracia racial.<sup>14</sup> de modo a forjar uma civilização mestiça.

Devido a contatos esporádicos de cunho comercial, os primeiros vestígios do relacionamento entre Brasil e África do Sul têm registro ainda no século XIX, sendo o primeiro

---

14 Ganhando corpo em 1930, o mito da democracia racial, segundo Petrônio Domingues, tem suas raízes no contexto que remonta ao século XIX, impulsionadas pela literatura produzida pelos viajantes que visitaram o país; pela produção da elite intelectual e política; pela direção do movimento abolicionista institucionalizado; e pelo processo de mestiçagem. O mito da democracia racial “era uma distorção do padrão das relações raciais no Brasil, construído ideologicamente por uma elite considerada branca, intencional ou involuntariamente, para maquiagem a opressiva realidade de desigualdade entre negros e brancos”. (DOMINGUES, 2005, p. 118). Ver mais em: DOMINGUES, Petrônio José. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil. **Diálogos Latinoamericanos**, Dinamarca, v. 10, n.10, p. 117-132, 2005.

intercâmbio em 1918, com a abertura de um Consulado de Carreira em Cape Town, cujo representante brasileiro estabeleceu-se no local somente em 1926. Do ponto de vista estritamente político, as relações entre os dois países foram estabelecidas apenas em 1947-1948, com a abertura, respectivamente, de uma representação diplomática sul-africana no Rio de Janeiro e da Legação brasileira em Pretória (PENNA FILHO, 2001).

Ainda que com a política de ampliação dos mercados externos pelo Brasil desde os anos 1950, duas razões específicas foram determinantes para manter o distanciamento entre as nações no período pós-Segunda Guerra Mundial: a primeira, trata-se da anexação dos territórios do Sudoeste Africano por parte da África do Sul, que provocou reações contrárias por parte do Brasil, enfatizando nas Nações Unidas o seu descontentamento com o intuito de forçar o governo sul-africano a abandonar a região e deixá-la sob a tutela da ONU; e a segunda razão já apontada, diz respeito ao apoio brasileiro às potências coloniais europeias, em especial a Portugal, que impedia a inserção brasileira no continente africano de forma efetiva (MATTOS; LEÃES, 2015, p. 3).

Embora outros fatores também colaboraram para criar um clima de frieza nas relações bilaterais, o agravamento do quadro social sul-africano, com a tensão permanente e crescente oriunda da política de discriminação racial que marginalizava de maneira cruel e anacrônica a maioria de sua população, seguindo critérios estritamente raciais, foi certamente o elemento mais perturbador das relações entre Brasil e África do Sul (PENNA FILHO, 2008, p. 17)

Desde a troca de missões diplomáticas em 1947, as relações entre a África do Sul e o Brasil entre meados dos anos 1970 e final dos anos 1980 se caracterizaram por um quase congelamento, havendo assim um esvaziamento da pauta política, que passou a ser de confrontação, com o Brasil assumindo as críticas ao regime sul-africano com enorme desenvoltura. Esse panorama seria modificado, ainda que parcialmente, após a concretização das independências das colônias portuguesas e removida, definitivamente, a incômoda presença do sistema colonial português na região. A partir disso então, o governo brasileiro pôde desencadear uma política mais efetiva no continente africano e assumir uma postura mais coerente nas suas relações com Pretória (PEREIRA, 2010, p. 88).

No alvorecer da ditadura brasileira, quando se constatou um renovado interesse comercial e a intensificação do discurso geopolítico, os rumos das relações Brasil-África do Sul foram influenciados, com maior aceitação do regime de Pretória, o qual passou a ser visto como aliado ideológico na luta contra o comunismo internacional, entretanto, a tese geopolítica e anticomunista esvaziou-se entre os dois primeiros governos militares, tendo duração efêmera. Deste modo, já no

final da década de 1960, observava-se a tentativa da conciliação das relações comerciais com um posicionamento mais crítico no âmbito das Nações Unidas, modelo que se esgotou no final desse período.

Por outro lado, a África do Sul, nesse mesmo momento, desenvolvia uma política mais agressiva de aproximação com vários países latino-americanos, incluindo o Brasil, tendo seu espectro de aliados internacionais do ciclo de ditaduras militares de direita que se instalou na maior parte dos países da América do Sul, alcançado sucesso em alguns, como se constata nos casos do Paraguai, Chile e Argentina, e fracasso no caso do Brasil, que ao contrário dos seus vizinhos latino-americanos, possuía interesses concretos no continente africano (PENNA FILHO, 2008, p. 31).

A mudança da posição brasileira a África do Sul é visível a partir de 1974, perdurando até o fim do regime do *Apartheid*, onde passara da retórica à ação de fato. O regime militar adotou como princípio o desestímulo de qualquer tipo de relacionamento entre os dois países, intensificando a crítica contra o *Apartheid* no âmbito das Nações Unidas, e ao mesmo tempo reduziu ao mínimo a sua presença diplomática no território sul africano, posição essa diferente a anterior, que tentava conciliar as críticas naquele fórum com a manutenção da política comercial, incluindo-se aí a modesta iniciativa de tentar influenciar os sul-africanos a alterarem sua política de segregação racial.

Por sua vez, os diplomatas sul-africanos, que imediatamente perceberam a mudança do posicionamento brasileiro, tentaram romper o isolamento oficial, dispondo-se dos recursos disponíveis tal como tentar aproximação com governos estaduais ou estimular empresas privadas a comercializar com a África do Sul.

O Itamaraty reagiu às estas iniciativas, dificultando ao máximo a atuação dos diplomatas daquele país e aos empresários brasileiros que se interessavam em vender ou comprar na África do Sul. Além do aspecto econômico e político, o campo cultural e esportivo também passou a ser boicotado pelo governo brasileiro, desde o momento da decisão de se manter afastado da África do Sul. Assim como atividades no campo cultural, as delegações desportivas brasileiras que se interessavam ir à África do Sul eram desestimuladas, em que ambos os casos, já haviam sido registrados casos de discriminação envolvendo brasileiros na África do Sul, o que facilitava de certa maneira a ação da diplomacia brasileira. “Neste sentido, o que se constata é que a decisão pelo afastamento, sem rompimento de relações diplomáticas, seguiu uma linha coerente desde 1974 até o fim do *Apartheid* na África do Sul” (PENNA FILHO, 2008, p. 32).

Contudo, apesar do impacto do regime civil-militar de 1964, abranger praticamente todos os

aspectos da história do Brasil, no âmbito das relações entre Brasil-África, e mais especificamente, Brasil-África do Sul, ela não significou uma mudança estrutural, sendo que a grande mudança de cunho estrutural que modificou totalmente a dinâmica entre os dois países, foi o rompimento oficial das relações diplomáticas e comerciais na década de 1970, quando quinze países africanos assinaram uma resolução em que o Brasil e mais seis nações sofreriam boicote diplomático no fornecimento de petróleo caso não encerrassem relações com o regime de segregação sul-africano e findassem o apoio ao colonialismo português. Esta mudança foi significativa, pois mais de 50% das exportações brasileiras para o continente africano eram para a África do Sul, chegando a 70% no ano de 1962 (SCHLICKMANN, 2015, p. 17).

Na busca por notícias que transitam sobre as relações diplomáticas entre Brasil e África do Sul na revista *Veja* soma-se ao total sete materiais, tendo apenas dois artigos dedicados em específico a África do Sul, um publicado no ano de 1969 e outro dezesseis anos depois em 1985, e os demais, cinco tratam-se da sua presença nas narrativas que discutem a política africana do Brasil.

Intitulado “As gafes Sul-Africanas” na seção Brasil do tópico diplomacia em abril de 1969, o artigo, discorre sobre as especulações de um acordo naval entre a África do Sul, Brasil e Argentina anunciado por jornal sul africano de Port Elisabeth para expulsar a frota soviética do atlântico sul. As “gafes” apontadas pela revista referem-se aos eventos que antecedem a publicação do comunicado do possível pacto naval pelo jornal sul africano, no caso, a proposta foi colocada por Hilgard Muller, Ministro do Exterior da África do Sul, num jantar em visita ao Brasil semanas atrás, no qual o Chanceler Magalhães Pinto, solicitou que o assunto fosse encaminhado oficialmente. Contudo, antes que chegasse a proposta concreta ao governo brasileiro, o jornal já havia divulgado toda a história então “Percebendo-se que se tratava de uma manobra sul-africana para forçar uma definição brasileira, Magalhães Pinto, prudentemente, disse que não havia uma negociação oficial” (VEJA, n.33 23/04/69, p. 16).

Ademais das “gafes” em torno do assunto, ao final do artigo, *Veja* ressaltou as relações comerciais que o Brasil possuía com a África do Sul até então, assim “por mais desagradável que tenha sido o episódio do acordo naval, manter relações com os sul-africanos é um grande negócio” (Idem) apontando que o rendimento de lucros com importação e exportação para África do Sul foi maior que com muitos países latino-americanos. Porém, mesmo discutindo e expondo a manobra realizada pela África do Sul para romper seu isolamento imposto pela política de segregação racial, o periódico destaca que as relações brasileiras com os sul africanos são sempre “estritamente comercial”, condizente com a postura governamentalista de continuidade as relações comerciais

com os sul africanos, embora como vimos,

O *Apartheid*, política oficial de segregação racial, ou de “desenvolvimento separado”, conforme pregavam seus formuladores, era exatamente o contraponto a idealização da sociedade brasileira, que pelo menos no plano das suas elites sustentava discurso oficial de democracia racial, convívio harmônico entre as raças e que considerava o fato do país ser uma nação de mestiços. (PENNA FILHO, 2013, p. 12)

Segundo Pio Penna Filho (2001, s/p), os princípios da geopolítica, tanto em sua vertente territorial quanto naval, foram adotados, dado que o Brasil atravessava uma fase onde os militares assumiram o poder. Com efeito, esses princípios despertaram algum interesse em setores das forças armadas brasileiras, no caso específico das relações com a África do Sul, a Marinha buscou concretizar uma aliança militar tendo em mente a defesa do Atlântico Sul, através de um acordo de cooperação militar, do qual o primeiro passo para sua efetivação seria o intercâmbio de informações sobre movimentos navais na área do Atlântico Sul. Tendo sido inicialmente uma proposta vinda de Pretória, no âmbito da *outward policy* do governo Balthazar Johannes Voster, a Marinha brasileira, de imediato, demonstrou interesse, porém, como o Itamaraty possuía ponto de vista diferenciado sobre o assunto, conseguiu neutralizar a ação sul-africana e evitar o plano da Marinha do Brasil em aceitar o esquema proposto pela África do Sul.

A visita do chanceler sul africano Hilgard Muller no Brasil em maio de 1972 abre a oportunidade do periódico salientar novamente as relações comerciais vantajosas com a África do Sul. *Veja* relatou que no momento, não interessava ao Brasil elevar o nível de sua representação em Pretória de legação para embaixada, como os sul-africanos vinham insistindo, e isso, por conseguinte “não chega a afetar o rápido progresso nas relações comerciais entre os dois países” (VEJA, n. 195 31/05/72, p. 17). O debate em torno do *Apartheid* nas implicações dessas relações é suscitado pela revista:

O *Apartheid* continua – Se nos corredores do Itamaraty a visita de Hilgard Muller provocou apenas sussurros, no plenário do Senado alimentou um acida polêmica entre o líder do MDB, senador Nelson Carneiro, e o senador Arnon de Melo, da Arena. Para Carneiro, a aproximação do Brasil com a África do Sul é um erro por causa de sua política racista. Mas mesmo condenando o *Apartheid*, Arnon de Melo disse que as relações comerciais nada tinham a ver com isso e citou os números: em 1968 o Brasil exportou 10 milhões de dólares e comprou menos de um milhão. Em 1970, as exportações passaram para 17 milhões de dólares, contra apenas um de importação. **O que, se não chega a ser um argumento contra o racismo, é um argumento a favor do comércio, até agora muito vantajoso para o Brasil.** (Idem – grifo nosso)

As relações com a África do Sul voltaram a ser citadas em fevereiro 1976 na entrevista com Wolf Grabendorff. Para o pesquisador, que discorre acerca da questão de como a África do Sul

reagiu ao reconhecimento de Angola pelo Brasil, esse assunto é uma grande incógnita, pois, segundo ele, as fontes oficiais nos dois países se calam sobre o tema: “Portanto, ou as relações entre Brasil e a África do Sul são muito secretas ou são muito reduzidas” (VEJA, n.389 18/02/76 p. 6). No artigo acerca da Missão brasileira em Bissau e das aproximações junto às nações africanas, em junho do mesmo ano, a revista abre um pequeno espaço discutindo a posição brasileira de não apoiar o governo rodesiano, tendo em vista a sua política racista.

Tal conduta foi expressa pela determinação legal que converteu o compromisso assumido pelo Brasil na ONU de apoiar a resolução do Conselho de Segurança, que manda reforçar o boicote econômico ao regime de minoria branca na Rodésia. Assim, ao sinalizar que desde a década de 1960 o Brasil vinha manifestando-se no âmbito das Nações Unidas contra o governo rodesiano, com o qual não mantém vínculos diplomáticos ou comerciais de espécie alguma, *Veja* colocou que “Igualmente a África do Sul, a posição brasileira é de crescente afastamento” (VEJA, n.405 09/06/76, p. 24), lembrando que em finais dos anos de 1970 o Brasil posicionou-se ao lado da comunidade internacional e passou a protestar contra a África do Sul,

Entretanto, o Brasil permaneceu numa posição intermediária; não seguiu o bloco dos países que mais duramente criticaram a África do Sul, nem admitiu passar por cima do sentimento de repúdio contra a prática de segregação racial mantendo relações normais com o regime de Pretória. O meio termo desse tipo de relacionamento foi o pragmatismo consciente. Consciente por que o Brasil tinha a exata noção de que as relações com Pretória apresentavam uma série de problemas, sendo o principal deles o risco de ver seu prestígio internacional abalado por manter a aproximação com o Estado-pária. Esse risco no entanto, evoluiu com o tempo. Somou-se os elementos de ordem econômica<sup>15</sup>. **Se na segunda metade dos anos de 1960, o mercado sul africano era relevante para o país, valendo a pena o risco de manter e aprofundar as relações com a África do Sul, em meados da década seguinte já não era mais. Assim, pelo menos em parte a inserção econômica internacional do Brasil moldou seu relacionamento com a África do Sul** (PENNA FILHO, 2013, p. 123 – grifo nosso)

Em uma edição do mês seguinte sobre o apoio à independência da Namíbia, o periódico apontou a presença do Brasil no âmbito da ONU que foi incluso como membro no quadro da campanha internacional contra o domínio sul-africano sobre a Namíbia, fazendo com que o

15 Sobre isso, Analúcia Danilevicz Pereira (2010, p.87) discorre que é importante considerar que o movimento de reordenamento internacional dos anos 1970 e 1980 teve um significado específico para os países que alcançaram o *status* de potências médias e aqueles de industrialização recente, já que foi a partir desse movimento que se definiram os processos específicos que atingiriam a base da política externa sul-africana e brasileira. Segundo ela, dois fenômenos tiveram impacto sobre a definição do posicionamento externo das potências médias e dos países recém-industrializado, o primeiro diz respeito ao rompimento das regras econômicas vigentes desde o pós-guerra, junto à rápida mudança tecnológica nos anos 1970 e 1980, e o segundo trata-se da distensão estratégica e o final da Guerra Fria na segunda parte dos anos 1980. Em decorrência desse processo, alteram-se aspectos importantes do ordenamento internacional e, conseqüentemente, a dinâmica, as formas, os instrumentos e as estratégias internacionais dos Estados, e nesse contexto, África do Sul e Brasil receberam o impacto dessas transformações que viriam a afetar significativamente a sua inserção internacional.

Itamaraty fosse um interlocutor válido pelo conselho em virtude de sua política anticolonialista, especialmente na África, e a favor da autodeterminação e independência dos povos. A revista descreveu que o Brasil condenou o projeto sul-africano dos *bantustans* e comprometeu-se mais uma vez a não manter relações econômicas ou comerciais com a África do Sul, em que aos olhos da *Veja*, entretanto, “é um compromisso difícil de ser cumprido pelos países que fazem compras na África do Sul” (VEJA, n.412 28/07/76, p.25).

Vestígios da África do Sul e suas relações diplomáticas com o Brasil apresentaram-se novamente no periódico numa nota intitulada “Um homem isolado: o embaixador da África do Sul” dentro de um artigo sobre a missão do chanceler brasileiro Ramiro Saraiva Guerreiro em cinco nações da África Austral, publicado em junho do ano de 1980.

Nela, além de apontar a ausência do embaixador sul africano Johan Petrorius, que não foi convidado para as reuniões e eventos do Itamaraty, *Veja* tocou na delicada relação com a África do Sul, assinalando que se tratava de uma relação “ambígua”, onde muito embora, Pretória mantinha em Brasília uma embaixada plena, e o Brasil tinha lá, apenas um encarregado de negócios, e já havia fechado o consulado que mantinha na Cidade do Cabo e suspenso, em 1976, a regata Cidade do Cabo-Rio de Janeiro “Além disso, condenou a política racista do *Apartheid* e rejeitou a ideia sul-africana de montar um pacto do Atlântico Sul.

Em compensação, “triplicou suas importações da África do Sul desde que Petrorius assumiu” (VEJA, n.614 11/06/80, p. 36). Pio Penna Filho aponta que a embaixada sul-africana em Brasília nesse contexto, convencida de que no plano oficial nada conseguiria, passou a atuar de maneira independente, mantendo contatos diretos com os governos estaduais e empresas privadas interessadas em fazer comércio com a África do Sul ou obter setores nos quais os sul-africanos estavam adiantados (PENNA FILHO, 2013, p. 128).

A política de refreamento das relações com a África do Sul, ainda é observada na última notícia sobre a temática localizada em agosto de 1985 intitulada “Brasil endurece com África do Sul”. Trata-se de uma pequena nota do tópico Radar da seção Brasil que anunciou a possibilidade de proibição da ida de atletas brasileiros as competições na África do Sul, conforme discorre *Veja*, “O Brasil já pratica a maior parte das restrições impostas mundialmente contra o governo racista de Pretoria, entre os quais o veto a exportação de combustíveis e armas” (VEJA, n.883 07/08/85 p.55). Nesse sentido, o alastramento internacional da visibilidade da escala de violência interna na nação sul africana, foi um aspecto que estimulou o governo brasileiro a estudar novas sanções contra o país do *Apartheid*.

Os pouquíssimos materiais identificados no seio dos debates sobre as relações diplomáticas do Brasil com a África do Sul entram em consonância com o baixo fluxo diplomático entre essas nações nesse período. O período compreendido entre os anos de 1947-1948 e 1974-1975 representou o auge e, ao mesmo tempo, o declínio das relações bilaterais, as agendas externas dos dois mais importantes países de suas respectivas áreas continentais foram se revelando divergentes e, em alguns casos excludentes. Entre meados da década de 1970 e o final dos anos 1980, tais relações caracterizavam-se pelo quase congelamento das relações bilaterais entre Brasil e África do Sul (PENNA FILHO, 2001, s/p).

Como aponta Henrique Gerken Brasil (2016, p. 35) a Política Externa Independente, no caso da África do Sul, foi perceptivelmente ambígua. Desenvolvia-se na nação sul-africana o regime do *Apartheid*, e com as independências a partir da década de 1950, a pressão africana quanto ao regime segregacionista aumentou, atingindo igualmente os países que insistiam em manter relações com a África do Sul, como era o caso brasileiro. Contudo, apesar dos discursos presidenciais e diplomáticos contra o racismo e pregação do Brasil diante do mito da democracia racial, o governo brasileiro, abstinha-se de ações mais energéticas contra o regime sul-africano, eclipsando pelas relações econômicas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como as demais revistas de circulação que emergiram na segunda metade do séc. XX no Brasil, entendemos *Veja*, como parte inseparável das narrativas sociais que guiaram a compreensão dos processos culturais e políticos no Brasil contemporâneo.

O conjunto de debates acerca das novas articulações comerciais e diplomáticas com América Latina, Oriente Médio e Ásia e principalmente os países do continente africano estavam presentes nas pautas noticiadas nas páginas de *Veja*, e vistas, tal como pelo governo militar,<sup>16</sup> como

---

16 Relacionado a essa questão do jornalismo produzido por *Veja* alinhado com as premissas dos governos militares, temos, num estudo acerca dos temas de futebol e política na Revista *Veja* dos anos 1970, realizado por Livia dos Santos Chagas, a constatação através da leitura das edições do ano de 1970, de que foi possível perceber algumas das bases do discurso da *Veja* relacionadas com os ideais do discurso estruturado pelo governo, tão pouco, não foram encontradas nestas mesmas edições reportagens que divulgassem a repressão a presos políticos, assim, o governo tentava transmitir a imagem de consenso social na sociedade brasileira. Para ela a censura, a propaganda, a estruturação de um discurso, incidiram na atuação da imprensa do período. As relações dos veículos de comunicação e da revista com os militares eram influenciadas por aspectos estabelecidos pelo regime para controlar a divulgação da informação “A ação dos jornalistas incide nas representações sociais e são fundamentais para a construção de memória e identidades. Ao tutelar a imprensa, os governantes controlavam essas construções”. Ver mais em:

proveitosas possibilidades para a desenvoltura das relações e política externa brasileira.

Embora alguns, sob contexto de luta anticolonial, como Angola e Moçambique, é pautado como um obstáculo pelo periódico, cujas narrativas orientam para o país evitar misturar os interesses relacionados ao aumento de mercados comerciais na África com interesses nas lutas anticoloniais que estavam se desenvolvendo por todo o continente.

No seio deste discurso, a África do Sul na ótica de *Veja*, sob regime do *Apartheid*, apareceu como a real parceira vantajosa para o Brasil, sempre lembrando em suas narrativas que a nação do *Apartheid* se apresentava como o maior parceiro africano comercial do governo brasileiro na década de 1960, onde destinava de mais de 50% das exportações para o país. Portanto, entendemos os intuitos e lugar da veiculação dessas notícias aliada às perspectivas de construção de um projeto de Brasil engenhadas pelos governos militares, onde “ideia integracionista de “democracia racial” se transforma numa ideologia oficial” (GUIMARÃES, 1999, p.110).

## Referências

- BRASIL, Henrique Gerken. **Relações Externas Brasil-África: Da política Externa Independente ao Governo Lula**. São Paulo, 2016.
- CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; SILVA, Cristiane Mare da; PACHECO, Ana Júlia. Nelson Mandela e a luta antiapartheid nas páginas da revista *Veja* (1990-1994). In: LOHN, Reinaldo (Ogr). **História das bancas de revista**. Um país impresso: entre representações sociais e cultura políticas. Editora Todapalvra, 2016.
- CHAGAS, Livia dos Santos. Brasil, modelo 70: Futebol e política na Revista *Veja* em 1970. **VII Encontro Nacional de História da Mídia**. 19 a 21 de Agosto, 2009.
- D'ÁVILA, Jerry. **Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950 – 1980**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- DOMINGUES, Petrônio José. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil. **Diálogos Latinoamericanos**, Dinamarca, v. 10, n.10, p. 117-132, 2005.
- FERREIRA, Wallace. Revisitando a África na Política Externa Brasileira: distanciamentos e aproximações da “Independência” à “década de 1980”. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 57-71, jan./jun. 2013.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. **Combatendo Racismo: Brasil, África do Sul e Estados**

---

(CHAGAS, Livia dos Santos. Brasil, modelo 70: Futebol e política na Revista *Veja* em 1970. **VII Encontro Nacional de História da Mídia**. 19 a 21 de Agosto, 2009.

Unidos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.14 n.39, fev, 1999.

GRIJÓ, Luiz Alberto. A democracia sequestrada: mídia e poder no Brasil atual. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 23, n. 43, p. 67-92, jul. 2016.

LECHINI, Gladys. O Brasil na África ou a África no Brasil? A construção da política africana pelo Itamaraty. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, out de 2008.

LOHN, Reinaldo (Ogr). **História das bancas de revista**. Um país impresso: entre representações sociais e cultura políticas. Editora Todapalvra, 2016.

MATTOS, Fernando Preusser de; LEÃES, Ricardo Fagundes. Relações Brasil-África do Sul: Cooperação Sul-Sul e Multilateralismo. **I Seminário Internacional de Ciência Política**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Set. 2015.

NASCIMENTO, Amanda Frechiani. A formação da identidade coletiva entre o Brasil e a África na política externa brasileira. **Fronteira**, Belo Horizonte, v.9, n. 18, p. 27-48, 2ºsem. 2010.

OLIVEIRA, Henrique Altemani de. **Política externa brasileira e relações comerciais Brasil-África**. 1987. 339 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1987.

PENHA, Eli Alves. **Relações Brasil-África e geopolítica do Atlântico Sul**. Salvador: EDUFBA, 2001.

PENNA FILHO, Pio; LESSA, Antônio Carlos Moraes. O Itamaraty e a África as origens da política africana do Brasil. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 39, jan/jun, 2007.

PENNA FILHO, Pio. A Evolução da política africana no Brasil contemporâneo. Trabalho apresentado no **II Encontro Memorial** “Nossas Letras na História da Educação, Mariana, Instituto de Ciências Humanas e Sociais”, 2009.

\_\_\_\_\_. **A parceria africana: as relações Brasil – África do Sul**. Belo Horizonte, MG: Fino Traco, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Brasil e a África do Sul: O arco atlântico da Política Externa Brasileira (1918-2000)**. Porto Alegre: FUNAG/MRE, 2008.

\_\_\_\_\_. África do Sul e Brasil: diplomacia e comércio (1918-2000). *Rev. bras. polít. int.* vol.44 no.1 Brasília Jan./June, 2001.

PACHECO, Ana Júlia. 'A descoberta da África': Relações diplomáticas e política externa do Brasil para a África nas páginas da Revista Veja (1969-1985). In: **III Congresso de Pesquisadores/as Negros/as da Região Sul (Copene Sul)**, 2017.

PEREIRA, Analúcia Danilevicz. **Brasil e África do Sul: dois caminhos rumo ao pós-Guerra Fria (1985-1994)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do rio grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2007.

\_\_\_\_\_. As Relações entre África do Sul e Brasil: do impacto da globalização à constituição do IBAS. *Século XXI*, Porto Alegre, v. 1, nº1, jan-dez 2010.

REZENDE, Maria José de. **A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade: 1964-1984** [livro eletrônico] Londrina: Eduel, 2013.

SANTANA, Ivo de. **A experiência empresarial brasileira na África (1970-1990)**. Salvador: Ponto e Vírgula Publicações, 2004.

\_\_\_\_\_. Notas e comentários sobre a dinâmica do comércio Brasil-África nas décadas de 1970 a 1990. **Rev. Bras. Polít. Int.** 46 (2): 113-137 [2003].

\_\_\_\_\_. Relações Econômicas Brasil-África: A Câmara de Comércio Afro-Brasileira e a Intermediação de Negócios no Mercado Africano. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, no 3, 2003.

SANTANA, Carlos Ribeiro. O aprofundamento das relações do Brasil com os países do Oriente Médio durante os dois choques do petróleo da década de 1970: um exemplo de ação pragmática. **Rev. Bras. Polít. Int.** 49 (2): 157-177 [2006].

SARAIVA, José Flávio Sombra. **África parceira do Brasil atlântico: relações internacionais do Brasil e da África no início do século XXI**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

\_\_\_\_\_. Um momento especial nas relações Brasil-Angola: do reconhecimento da Independência aos desdobramentos atuais. In: PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra (Orgs.). **Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

SILVA, Cristiane Mare da. **A poética da Esperança: Sentidos Políticos nas Memórias de Nelson Mandela**. São Paulo: PUC-SP, 2016.

SILVA, Cristiani Bereta da. A invenção do futuro do Brasil: usos políticos do passado na *Veja* (1968-1978). In: AREND, Silvia (Ogr). **Um país impresso: História do tempo presente e revistas semanais no Brasil 1960-1980**. Curitiba: Editora CRV, 2014.

SCHLICKMANN, Mariana. **A introdução dos estudos africanos no Brasil nos anos 1959 -1987**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

\_\_\_\_\_. Brasil e África do Sul no contexto do *apartheid*: relações e rupturas. In: Simpósio Nacional de História, 2017, Brasília. **Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia**. Brasília: ANPUH, 2017.

\_\_\_\_\_. Uma ponte entre o Governo brasileiro e o continente africano: a construção das relações políticas e econômicas entre África-Brasil no século XX e os estudos africanos. **História e Economia**, v. 15, p. 1-37, 2015.

VILLALTA, Daniella. O surgimento da revista *Veja* no contexto da modernização brasileira. In: XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2002, Salvador. **Anais do XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação Intercom**, 2002.

VIANA, Suhayla Mohamed Khalil. A posição brasileira diante da independência angolana: antecedentes e desdobramentos. **Revista África e Africanidades** - Ano I - n. 3 - Nov. 2008.

## A DESCOLONIZAÇÃO DA ÁFRICA: NACIONALISMO E SOCIALISMO

Marina Gusmão de Mendonça<sup>1</sup>

**Resumo:** Os impérios coloniais africanos duraram apenas até a década de 1960. Para compreender o processo de desagregação desses impérios, bem como a própria rapidez com que o fenômeno se deu, é necessário considerar dois aspectos fundamentais: primeiramente, as transformações ocorridas nas metrópoles durante o século XX, e que, de certa forma, levaram a uma situação de impossibilidade de manter o colonialismo. Em segundo lugar, é preciso reconhecer que, em grande medida, a independência foi resultado de uma ampla articulação de movimentos de caráter nacionalista, representados pelas correntes ligadas à negritude, ao pan-africanismo e ao pan-islamismo. Nesta articulação, as ideias socialistas exerceram importante papel, e a União Soviética (URSS) forneceu grande apoio aos movimentos de libertação. O auxílio soviético se prolongou após a independência, até pelo menos o fim da década de 1970. E, depois de dois decênios de grave crise econômica e social, a ajuda externa tem vindo da China.

**Palavras-chave:** África, Pan-africanismo, Socialismo, União Soviética, China

**Abstract:** African colonial empires only lasted until the 1960s. In order to understand the process of disintegration of these empires, as well as the very rapidity with which the phenomenon occurred, two fundamental aspects need to be considered: first, the transformations that occurred in the colonial metropolises during the XXth century and which, in a way, led to a situation of impossibility of maintaining colonialism. Secondly, it must be acknowledged that, to a large extent, independence was the result of a broad articulation of nationalist movements, represented by Negritude, pan-Africanism and pan-Islamism. In this articulation, the socialist ideas played an important role, and the Soviet Union (USSR) provided great support to the liberation movements. Soviet aid extended after independence until at least the late 1970s. And after two decades of severe economic and social crisis, foreign aid has come from China.

**Key words:** Africa, Pan-Africanism, Socialism, Soviet Union, China

---

<sup>1</sup> Bacharel em História e em Direito pela Universidade de São Paulo (USP); Mestre e Doutora em História Econômica pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FLCH-USP); possui pós-Doutorado em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP) – campus de Marília; Professora Adjunta do Departamento de Relações Internacionais da Escola Paulista de Política, Economia e Negócios (EPPEN) da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – Campus Osasco; Professora Colaboradora do Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus de Marília (e-mail: marinamendonca@uol.com.br).

Os impérios coloniais africanos, surgidos a partir da Conferência de Berlim, em 1885, duraram apenas até a década de 1960, quando, então, entraram em colapso, desaparecendo por completo na década de 1970. Apenas as fortificações brancas na África do Sul, que mantinha também soberania sobre a Namíbia, permaneceram, sendo, no entanto, eliminadas na década de 1990.

Para compreender o processo de desagregação desses impérios coloniais, bem como a própria rapidez com que o fenômeno se deu, é necessário considerar dois aspectos fundamentais: o primeiro deles é o reconhecimento de que, em grande medida, a independência foi resultado de uma ampla articulação de movimentos de caráter nacionalista, representados pelas correntes ligadas à negritude, ao pan-africanismo e ao pan-islamismo. Nesta articulação, as ideias socialistas exerceram importante papel. Em segundo lugar, não podemos esquecer das próprias transformações ocorridas nas metrópoles durante o século XX, e que, de certa forma, levaram a uma situação de impossibilidade de manter o colonialismo.

### **A Exploração Do Continente E Os Abalos No Sistema Colonial**

Desde o século XV, quando se iniciou a penetração europeia na África, até o século XIX, quando ocorreria a efetiva partilha do território, o continente foi-se integrando à economia mundial. Nos primeiros tempos, não houve o estabelecimento de um controle direto sobre as atividades cotidianas dos africanos, ocorrendo apenas contatos que permitiam à Europa se beneficiar das riquezas extraídas, principalmente por intermédio do tráfico negreiro, que se tornou um dos setores mais importantes do comércio mundial. A integração se daria, portanto, de forma periférica e dependente em relação à economia europeia. Somente a partir do final do século XIX, quando ocorreu efetivamente a partilha da África, a dominação se imporia de maneira irrefutável (DESCHAMPS, 1961).

As formas e os instrumentos pelos quais a Europa afirmou seu predomínio, entretanto, atravessariam diversas fases, determinadas, em grande medida, pela própria evolução dos acontecimentos no continente europeu. Assim, o período compreendido entre a década de 1880 e o final da Primeira Guerra Mundial, em 1918, pode ser considerado como a primeira etapa da imposição da dominação. Nessa ocasião, o colonialismo e as transformações dele decorrentes foram introduzidos de forma gradual, embora sempre de maneira violenta. Num primeiro momento, isto é, entre 1880 e 1900, deu-se a conquista efetiva do território e a sujeição militar. Já na etapa

subsequente, ou seja, de 1900 a 1918, verificou-se a necessidade de delimitar os territórios pertencentes a cada uma das metrópoles, bem como estabelecer a ocupação efetiva (FREUND, 1998).

A segunda fase da dominação é aquela em que se deu a consolidação da economia colonial, estendendo-se de 1918 - quando ocorreu a segunda partilha da África, dado que a administração dos territórios germânicos foi transferida a outros países em virtude da derrota alemã - ao final da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Num primeiro período, entre 1920 e 1930, a economia colonial adquiriria capacidade de se desenvolver por meio de impulsos endógenos, e foi caracterizada pela adoção de um sistema monetário, pela formação de monopólios e cartéis e pela imposição de normas tributárias que atingiam a maior parte da população das colônias. Já na fase compreendida entre o colapso de 1929 e o final da guerra, época em que as economias metropolitanas procuravam obter recursos para superar a depressão mundial, ocorreria uma piora significativa das condições de vida dos povos das colônias, com o recrudescimento da coerção e a redução dos serviços sociais.

Finalmente, no período posterior à Segunda Guerra Mundial, e com o objetivo de aprofundar o sistema de exploração colonial, ao mesmo tempo em que se procurava conter os crescentes movimentos nacionalistas, as metrópoles buscaram elaborar planos de desenvolvimento para o continente africano. Houve, nessa época, um aumento da participação das colônias na economia mundial, embora as tensões políticas se avolumassem.

O primeiro grande abalo no sistema colonial ocorreu no período compreendido entre 1914 e o fim da Segunda Guerra Mundial. O morticínio das duas grandes guerras, permeado pelo advento da Revolução Russa, em 1917, pela depressão iniciada em 1929 e pelo avanço do nazi-fascismo, provocou uma fratura na confiança anteriormente depositada na suposta missão civilizatória europeia. Por outro lado, a destruição dos países europeus, sobrepujados economicamente pelos Estados Unidos (EUA), levou ao declínio da capacidade das antigas potências de manterem integralmente o domínio colonial (KI-ZERBO, s.d., v. 2).

Todavia, e apesar de destruídas pelo conflito, as nações europeias retomariam, após a Segunda Guerra Mundial, a justificativa anteriormente apresentada para a dominação, isto é, a de que os brancos teriam como missão levar a civilização ocidental a povos que supostamente ainda viviam em situação de barbárie. Mas o próprio sistema colonial havia provocado mudanças profundas nas colônias, gerando contradições difíceis de serem superadas.

De fato, a criação de um sistema educacional nas colônias africanas havia engendrado o surgimento de uma elite educada, que não mais se conformava com a situação de dominação. Por outro lado, a introdução de elementos modernizadores - tais como meios de transporte (rodovias e ferrovias), novas técnicas agrícolas e de mineração, aproveitamento de fontes diversas de energia, instalação de indústrias, expansão da economia monetária e de mercado, a busca por mão de obra assalariada e a propagação do cristianismo -, havia provocado modificações profundas na economia e na sociedade africanas, gerando demandas até então inexistentes. A partir dessas alterações, os próprios africanos passaram a querer realizar mudanças, criando-se as condições para o desenvolvimento do nacionalismo.

Na década de 1950, com o avanço dos movimentos nacionalistas e o acirramento dos conflitos, além da necessidade de orientar os gastos para a reconstrução europeia, os dirigentes metropolitanos perceberam que não mais havia vantagem em ignorar as pretensões à independência, principalmente levando-se em conta o fato de que os objetivos iniciais que levaram à construção dos impérios coloniais haviam sido plenamente atingidos. Depois de décadas de colonialismo, as empresas européias já detinham o pleno controle dos mercados e dos recursos africanos, podendo deles se aproveitar em benefício próprio e de seus aliados. Por outro lado, e dada a imensa defasagem tecnológica, era evidente que esse aproveitamento era quase inevitável e irreversível, e a tentativa de manter a dominação pela força somente reduziria os potenciais benefícios econômicos. Como bem resumiu Bill Freund,

a descolonização foi um processo histórico tão rápido e tão complexo quanto a partilha no final do século XIX. Suas causas estão, em parte, fora da África, na mudança da correlação de forças políticas internacionais e, também, nas transformações estruturais das necessidades do capital, que agora tinha muito menos interesse na extração de riquezas que caracterizou o sistema colonial na África no início. Em parte, as negociações de independência atingiram o estágio de uma nova aliança entre a emergente classe dominante nativa e os negócios do ocidente. Essa nova classe é uma criatura do colonialismo. (...) A grande onda de resistência popular surgida nas décadas de 1940 e 1950 tornou as colônias africanas muito mais difíceis de administrar. Foi esse movimento que transformou as pequenas associações nacionalistas do período anterior à guerra em agências políticas dinâmicas de luta contra o poder estatal (FREUND, 1998, p. 202-203)

Verifica-se, pois, que o processo de independência foi resultado da confluência entre a pressão exercida pelos movimentos nacionalistas de um lado, e o desinteresse e/ou a incapacidade de as metrópoles manterem o jugo, de outro. Na realidade,

os poderes coloniais tinham que contabilizar os custos da repressão ao nacionalismo e da modernização do colonialismo, que cresceram com o aumento da população. Os benefícios de manter o poder se tornaram duvidosos, a partir do momento em que a Europa se recuperou economicamente na década de 1950. Os tecnocratas franceses começaram a pensar nas colônias meramente como complementos para os setores mais dinâmicos da indústria. Os oficiais britânicos concluíram, em 1957, que faria pouca diferença se as colônias se tornassem independentes. Muitos homens de negócios concordaram: sua prioridade era ter boas relações com quem quer que estivesse no poder. Na década de 1950, portanto, era desvantajoso resistir ao nacionalismo (ILIFFE, 1995, p. 246).

E nesse processo, dois conjuntos de ideias seriam extremamente relevantes: o primeiro deles diz respeito ao surgimento de uma consciência africana, por meio do desenvolvimento do pan-africanismo. O segundo refere-se à difusão das ideias socialistas, que apontavam para uma perspectiva de libertação dos povos oprimidos desde o advento da Revolução Russa, bem como ao auxílio da União Soviética (URSS) nas lutas pela independência do continente. Passemos, pois, a uma breve análise da organização do movimento pan-africanista.

## **O SURGIMENTO DE UMA CONSCIÊNCIA AFRICANA: A CONCEPÇÃO PAN- AFRICANA**

Conforme assinalado anteriormente, a compreensão do processo de independência das colônias africanas deve considerar o desenvolvimento das ideias contidas no pan-africanismo, além de ter em conta também a questão do racismo. Com efeito, a violência da dominação só pode se justificar, do ponto de vista ideológico, pela ideia da superioridade de um povo em relação a outro e, portanto, da necessidade de civilizar. Como bem assinalou Albert Memmi, *“o racismo faz parte de todos os colonialismos em todas as latitudes. Não é uma coincidência: o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado”* (MEMMI, 1967, p. 68).

Os espanhóis já haviam feito isso no início do século XVI, com relação à conquista e ao extermínio das populações indígenas da América (FERRO, 1996). Do mesmo modo, foi isso que fizeram os europeus a partir do final do século XIX. Contudo, é preciso diferenciar alguns aspectos do racismo dos espanhóis em relação aos indígenas no século XVI, e aquele assumido pelos europeus no século XIX para justificar a dominação da África. Os primeiros procurariam respaldo predominantemente na religião católica e na necessidade de levar aos selvagens o conhecimento da verdadeira fé e do Deus cristão. Quanto aos segundos, fundamentariam suas concepções num suposto cientificismo, que tem como um de seus maiores expoentes Herbert Spencer (SPENCER,

1963). Para ele, as ideias de Charles Darwin comprovariam a superioridade dos europeus, que haviam se mostrado mais aptos na luta pela sobrevivência. Porém, é preciso frisar que, tanto nos espanhóis do século XVI como nos europeus do século XIX, há um forte componente racista.

A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana. Na ideia de raça encontrou-se a resposta dos boeres à ‘monstruosidade’ esmagadora da descoberta na África – todo um continente povoado e abarrotado de selvagens (...). Dessa ideia resultaram os mais terríveis massacres da história: o extermínio das tribos hotentotes pelos boeres, as selvagens matanças de Carl Peters<sup>2</sup> no Sudeste Africano Alemão, a dizimação da pacata população do Congo reduzida de uns 20 milhões para 8 milhões; e, o que é pior, a adoção desses métodos de ‘pacificação’ pela política externa europeia (...) (ARENDR, 1989, p. 215).

Como se vê, no período compreendido entre o final do século XIX e o início do século XX, há, no mundo ocidental, uma profunda contradição entre as ideias de liberdade e igualdade, nascidas no bojo da Revolução Francesa, e as justificativas empreendidas para a dominação, baseadas no darwinismo social. Porém, *“se o argumento da desigualdade é fundado na raça, essa ideia torna-se primordial para unir os que, embora assemelhados por sua origem, apresentam especificidades históricas particulares”* (HERNANDEZ, 2002, p. 139). E é isso que explica o surgimento do movimento pan-africanista, para o qual haveria uma identidade entre todos aqueles com uma origem comum, no caso, a “Mãe África”.

Assim, no período compreendido entre 1880 e 1935, ocorreu o desenvolvimento da ideia de uma ligação profunda entre africanos e negros americanos, que se manifestaria em diversos movimentos: 1) retorno de negros para o território de seus antepassados, ou seja, a África; 2) evangelização dos povos africanos, conduzido por missionários norte-americanos; 3) matrícula de estudantes africanos em escolas e universidades americanas para negros; 4) contato de africanos com o mundo negro na América; e 5) persistência e transformação de valores culturais africanos na América.

## **EVOLUÇÃO DO MOVIMENTO PAN-AFRICANISTA: A AÇÃO DE MISSIONÁRIOS**

Uma das primeiras manifestações dessa ligação entre africanos e negros americanos data da

---

2 Carl Peters (1856-1918) foi um representante do governo alemão nas colônias germânicas da África Oriental. Explorador, político e escritor, defendia ardorosamente o darwinismo social.

década de 1860, quando Alexander Crummell (1819-1898), um padre negro norte-americano que havia emigrado para a Libéria, discursou perante uma comunidade afro-americana sobre *A língua inglesa na Libéria*, afirmando que “os africanos ‘exilados’ pela escravidão no Novo Mundo haviam recebido da divina providência (...) a compensação da posse da língua inglesa” (APPIAH, 1997, p. 19). No discurso, Crummell demonstrava uma profunda admiração pela cultura do branco colonizador, cuja língua considerava um legado extremamente benéfico. Para ele - que havia sido educado dentro dos marcos da sociedade norte-americana, e cuja formação estava profundamente impregnada pelos valores do cristianismo -, a África continuava a ser vista como pagã e selvagem, e todos os seus problemas se resolveriam pela adoção da fé cristã.

No entanto, Crummell entendia haver um destino comum para os povos da África, pelo simples fato de que pertenciam a uma mesma raça. Segundo ele,

as raças, como as famílias, são organismos e ordenações de Deus; e o sentimento racial tal como o sentimento familiar, é de origem divina. A extinção do sentimento racial é tão possível quanto a extinção do sentimento familiar. Na verdade, a raça é uma família (Apud APPIAH, 1997, p. 39).

Portanto, o que tornava a África uma unidade era o fato de ela ser a pátria dos negros. Essas ideias também foram desenvolvidas pelo padre Edward Wilmot Blyden (1832-1912), educador, escritor e diplomata antilhano, que adotara a Libéria como pátria. Para Blyden, os africanos são povos que mantêm grande identidade com os ocidentais, e podem e devem ser cristianizados, pois

não há uma tribo no continente da África, apesar da opinião quase universal em contrário, apesar dos fetiches e amuletos que muitas delas supostamente adoram – não há, afirmo, uma única tribo que não levante as mãos para o Grande Criador. (...) Não há ateus nem agnósticos entre eles (Apud APPIAH, 1997, p. 46).

Em 1889, Blyden foi aos EUA, em nome da *American Colonization Society* (ACS), para conseguir apoio à emigração de negros norte-americanos para a Libéria. E, entre 1880 e 1900, o bispo norte-americano Henry McNeal Turner (1834-1915) procurou combinar a ideia de necessidade de emigração para a África com o trabalho missionário de evangelização. Segundo Turner,

dois ou três milhões dos nossos deveriam retornar à terra dos antepassados, nela estabelecer

nossas principais nações, civilizações, leis, costumes, modos de produção (...) e parar de resmungar, de estar sempre recriminando e de ameaçar o país que o homem branco reivindica e que necessariamente dominará (Apud RALSTON; MOURÃO, 1991, p. 753).

Houve ainda outras iniciativas no mesmo sentido, promovidas, em sua maioria, por líderes religiosos ligados a igrejas protestantes. Uma delas foi a criação, em 1884, da *African Methodist Episcopal Church* (AME), que realizou diversos congressos sobre a política dos negros americanos em relação à África, além de enviar missionários negros para o continente durante todo o período colonial. Do mesmo modo, em 1896 a Igreja Presbiteriana passou a mandar missionários para Camarões. Também o Reverendo William Henry Sheppard (1865-1927), formado pelo *Hampton Institute*, procurou incentivar a ida de pastores para o Congo, enquanto os Adventistas do Sétimo Dia enviaram missionários para a Niassalândia. Já na África do Sul, os missionários procuravam matricular negros em escolas americanas, fornecendo também ajuda financeira com o objetivo de promover sua integração na sociedade.

## **O DESENVOLVIMENTO DA IDEOLOGIA PAN-AFRICANISTA**

Essas atividades constituiriam a base para a articulação de uma ideologia pan-africanista. No entanto, o primeiro grande ideólogo do movimento foi William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), professor de grego e latim norte-americano, para quem “*devemos reconhecer que os seres humanos se dividem em raças*”. Segundo ele, a raça “*é uma vasta família de seres humanos, em geral de sangue e língua comuns, sempre com uma história, tradições e impulsos comuns, que lutam juntos (...) pela realização de alguns ideais de vida*” (Apud APPIAH, 1997, p. 53-54).

Vê-se, portanto, que a ideia de raça não mais correspondia a uma concepção biológica, mas sim sócio-histórica. Assim, cada uma das raças teria uma mensagem para a humanidade. E a raça negra teria o dever de transmitir a sua mensagem, motivo pelo qual todos aqueles de origem africana deveriam trabalhar para cumprir essa tarefa. Para Du Bois,

o povo negro, como raça, tem uma contribuição a dar à humanidade que nenhuma outra raça pode dar. Cremos no dever dos norte-americanos de ascendência negra, como um corpo, de manter sua identidade racial, até que se cumpra essa missão do povo negro e que o ideal da fraternidade humana tenha-se tornado uma possibilidade prática (Apud APPIAH, 1997, p. 55).

Dessa forma, era imprescindível a emigração para a África e a interação entre africanos e negros da América. A partir de então, várias entidades destinadas a promover a emigração de afro-americanos foram criadas, dentre as quais se destacam a *African Development Society* e a *International Migration Society* (IMS). O objetivo da primeira era estimular afro-americanos a adquirirem terras e se fixarem na África Centro-Oriental. Já a IMS, enviou cerca de 500 emigrantes para o continente. Contudo, muitos deles retornaram à América com relatos sobre as más condições de vida na África, o que acabou por desestimular os movimentos de apoio à emigração. Apesar disso, a partir de 1900 houve ainda novas tentativas de retomar a bandeira da emigração, inclusive com a criação de periódicos, como é o caso da revista *The Crisis*. E, entre 1919 e 1923, Du Bois daria novo impulso ao movimento pan-africanista, com a organização de diversos congressos internacionais.

Todavia, a principal iniciativa seria tomada pelo empresário e advogado jamaicano Marcus Mosiah Garvey (187-1940), que conquistaria milhões de negros americanos para a causa africana depois da Primeira Guerra Mundial. Sua mobilização ocorreu com a leitura de *Up from slavery*, de autoria de Booker Tagliaferro Washington (1856-1915), educador e fundador do *Tuskegee Institute*, escola surgida no Alabama (EUA) com o objetivo de educar os ex-escravos e seus filhos, e do encontro com Dusé Mohammad Ali (1866-1945), intelectual e ator sudanês, autor de *In the land of Pharaohs*, e que fazia acerbos críticas às políticas inglesa e norte-americana em relação à África. A partir dessas experiências, Marcus Garvey criaria, em 1914, a Associação Universal para o Progresso Negro (UNIA), cujo principal objetivo era promover a emigração como forma de redenção dos negros.

Somos descendentes de um povo sofrido. Somos os descendentes de um povo decidido a não mais sofrer. (...) Não queremos o que pertenceu aos outros, embora os outros sempre tenham procurado privar-nos daquilo que nos pertencia (...). As outras raças têm seus próprios países e é tempo de que os 400 milhões de negros reivindiquem a África para si próprios (Apud RALSTON; MOURÃO, 1991, p. 775).

O projeto de Garvey incluía ainda a criação de escolas técnicas agrícolas e industriais na Jamaica, a organização de uma frota mercante para incrementar o comércio entre negros da África e da América, bem como a constituição de uma nação central para a raça negra, a ser criada na Libéria.

No entanto, o governo da Libéria não aceitou a ideia e, no fim da década de 1920, Garvey

enviou técnicos à Etiópia para estudar a possibilidade de emigração de afro-americanos para aquele país. A atração pela Etiópia devia-se à oposição de Garvey à elite liberiano-americana que estava no poder, bem como ao fato de este ter sido - juntamente com a Libéria - o único país que até então resistira à dominação colonial. Porém, o governo etíope não se mostrou receptivo, assim como não acatou a proposta do rabino negro de Barbados, Arnold Josiah Ford (1877-1935), que também pretendia incentivar a emigração para aquele país.

Há que se ressaltar ainda as lideranças exercidas por Booker Washington, que passou, com o tempo, a promover contatos entre africanos e negros americanos, e por Joseph Ephraim Casely Hayford (1866-1930), jornalista, escritor e advogado oriundo da Costa do Ouro que criou, em 1920, o *National Congress of British West Africa*.

## **A EXPANSÃO DO MOVIMENTO PAN-AFRICANISTA**

Os contatos frequentes entre africanos e negros americanos levariam à expansão do pan-africanismo, com sua transformação em movimento político organizado. Assim, no período compreendido entre 1880 e 1940, houve um intenso intercâmbio cultural, com grande número de alunos das colônias britânicas na África que foram estudar em escolas americanas. Os empresários coloniais incentivavam, na prática, a ida desses estudantes para os EUA, com o objetivo de que adquirissem formação adequada para, de volta à pátria de origem, tornarem-se quadros técnicos e mão de obra especializada (DECRAENE, 1961, p. 218). E, apesar de vários desses estudantes, em seu retorno à África, terem entrado em choque com os compatriotas, muitos se transformariam em grandes lideranças nacionalistas, aderindo aos movimentos pela independência.

Dessa forma, pouco a pouco ocorreria um processo de reafirmação da cultura negra, tanto na Europa como nas Antilhas e na própria África Ocidental, o que levaria ao surgimento do conceito de negritude. Essa ideia tomaria impulso principalmente a partir de ações de africanos e antilhanos francófonos e anglófonos. Os líderes da negritude passariam, então, a desenvolver a noção de que existe um movimento histórico e cultural a partir de uma solidariedade racial entre os negros e que, portanto, todos os africanos e os povos de origem africana têm um patrimônio cultural comum, motivo pelo qual deveriam ser reforçados os laços entre os integrantes do mundo negro.

Dentre os principais expoentes do movimento da negritude, destacam-se: Aimé Fernand

David Césaire (1913-2008), escritor, poeta e político martinicano; Camara Laye (1928-1980), escritor da Guiné; Festus Claudius “Claude” McKay (1889-1948), poeta jamaicano; e Léopold-Sédar Senghor (1906-2001), poeta e escritor do Senegal, primeiro presidente do país (1960-1980), e um dos fundadores do movimento da negritude.

As obras desses escritores e políticos constituiriam um grande marco para o avanço do movimento da negritude. No caso de Aimé Césaire, cujo texto mais conhecido é *Cahiers d'un retour au pays natal*, a poesia é entendida como instrumento de volta às fontes da negritude. Propõe, para isso, a libertação dos negros das formas tradicionais da cultura ocidental. Do mesmo modo, Camara Laye, cuja principal obra é *L'enfant noir*, evoca o retorno aos costumes tradicionais, enquanto Claude McKay, autor do poema *Se temos de morrer*, propõe a unificação do pan-africanismo cultural e político, desenvolvendo a ideia de que os negros devem tomar consciência de seus sofrimentos comuns, lutar contra eles e afirmar sua dignidade.

Quanto a Léopold-Sédar Senghor, mostrou-se um dos grandes articuladores da luta contra o domínio europeu e pelo fim do colonialismo que, se trouxeram alguns benefícios da modernidade, também foram responsáveis pela exploração e pela pilhagem do continente durante mais de 300 anos. Segundo ele,

certamente a África Negra é um país de fraca densidade; e sem dúvida que sob a ação eficaz do Serviço de Saúde, a cifra de sua população sobe, como um jovem bambu. O que se esquece é que esta terra foi, durante três séculos, entregue à sanguinária cupidez dos ‘negreiros’ escravagistas; e que, sob a ação mortífera do branco, dez milhões de seus filhos foram deportados para as Américas e outras regiões; que duzentos milhões morreram nas caçadas ao homem. O que se esquece, de um modo geral, é que cada ‘benefício da colonização’ teve seu reverso (...). Deste modo, as usinas, as minas, as estradas de ferro, revelaram-se os melhores propagadores das doenças. Falarei também dos camponeses senegaleses que (...) permitem às grandes companhias lucros anuais de centenas de milhões de francos-ouro, sem outros resultados para eles mesmos que não sejam os de empobrecer suas terras e continuarem tão miseráveis quanto há 50 anos (SENGHOR, 1961, p. 34).

É importante ressaltar também o papel exercido por Frantz Omar Fanon (1925-1961), psiquiatra, cientista político e filósofo marxista francês de origem martinicana, que se destacaria como um dos principais teóricos do anticolonialismo. Fanon rejeitava o conceito de negritude, sustentando que o *status* de uma pessoa depende de suas condições econômicas e sociais. Acreditava que a violência era a única forma de liquidação da opressão colonial e do trauma cultural do Terceiro Mundo, constituindo uma força de limpeza - uma vez que libertava o nativo do

seu complexo de inferioridade, do seu desespero e da sua inação -, eliminando-lhe o medo e restaurando-lhe o auto-respeito. Para ele,

durante séculos os capitalistas comportaram-se no mundo subdesenvolvido como verdadeiros criminosos de guerra. As deportações, os massacres, o trabalho forçado, a escravidão foram os principais meios empregados pelo capitalismo para aumentar suas reservas de ouro e diamantes, suas riquezas, e para afirmar seu poderio. Há pouco tempo, o nazismo transformou a totalidade da Europa em verdadeira colônia. Os governos das diferentes nações europeias exigiram reparações e reclamaram a restituição em dinheiro e em gênero das riquezas que lhes tinham sido roubadas (...). Igualmente, dizemos que os Estados imperialistas cometeriam um grave erro e uma injustiça inqualificável se se contentassem em retirar de nosso solo as cortes militares, os serviços administrativos e de intendência, cuja função era descobrir riquezas, extraí-las e expedi-las para as metrópoles. A reparação moral da independência nacional não nos cega, não nos alimenta. A riqueza dos países imperialistas é também nossa riqueza (FANON, 1979, p. 80-81)<sup>3</sup>.

## O SOCIALISMO E O PROCESSO DE INDEPENDÊNCIA DAS COLÔNIAS AFRICANAS

Como se viu, o movimento pan-africanista ganhou força a partir da década de 1920, e representou uma enorme contribuição para o desenvolvimento do nacionalismo africano, que se intensificaria depois da Segunda Guerra Mundial, culminando com a independência da maioria dos territórios num curto período, que se estendeu de 1957 a 1968. No entanto, para compreender esse processo, é necessário considerar também o papel dos movimentos socialista e comunista internacionais e a contribuição da URSS para a vitória da luta pela libertação. Nesse sentido, e como salientou Yves Person, a primeira pergunta que se deve fazer é: *“como falar do socialismo num continente exclusivamente agrícola, sem proletariado nem capitalismo nacional, fora do caso marginal da África do Sul, e onde as classes sociais nem sempre estavam diferenciadas?”* (PERSON, 1984, p. 729).

A esse respeito, o autor lembra que Marx havia admitido a possibilidade de a Rússia passar diretamente da comunidade rural para o socialismo, o que acabaria se confirmando com a vitória da revolução de 1917. De outra parte, os africanos não se conformavam com a perspectiva de assistir à exploração colonial como algo inevitável, elaborando, então, a *“teoria de um socialismo africano que se desenvolveria naturalmente a partir das mentalidades e das estruturas originais das sociedades tradicionais, corroídas mas não obliteradas pela colonização”* (PERSON, 1984, p. 729).

Yves Person ressalta, porém, que o socialismo é uma doutrina desenvolvida essencialmente

---

3 FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, pp. 80-81.

na Europa, onde havia um operariado já constituído e, em grande parte, organizado. E foi exatamente a colonização que possibilitou a sua introdução na África, onde penetrou por meio de intelectuais africanos que haviam estudado na Europa ou tido contato com a cultura ocidental, e que eram, em relação às tradições africanas, já bastante desenraizados. Em consequência, a sua difusão no continente se daria por intermédio de movimentos nacionalistas, como o pan-africanismo e a negritude, estes também baseados em sistemas filosóficos europeus (PERSON, 1984, p. 730).

Esses intelectuais iriam tentar adaptar a teoria socialista à realidade do continente. Com este objetivo, procurariam demonstrar que, na verdade, tratava-se de atualizar antigas tradições africanas. Assim, para os principais teóricos de um “socialismo africano”, entre os quais se destacam Léopold-Sédar Senghor, Kwame Nkrumah<sup>4</sup> e Julius Nyerere<sup>5</sup>, além de algumas lideranças que procuraram colocar em prática essas ideias, como Amílcar Cabral<sup>6</sup> e Sekou Touré<sup>7</sup>, “*a tradição africana predispõe para o socialismo, em virtude do caráter ‘coletivista’ (...) das suas sociedades*” (PERSON, 1984, p. 730).

Yves Person, contudo, aponta algumas questões importantes a respeito desta “predisposição” africana para o socialismo. Primeiramente, salienta o fato de que, no conjunto da África negra, em geral com baixa densidade populacional, a posse da terra era coletiva, e a unidade de produção coincidia com a unidade social básica (família ou linhagem). Assim, embora não existissem classes definidas de acordo com sua posição no processo de produção, havia desigualdades, baseadas em idade e sexo. O autor destaca ainda que, nas regiões onde existia o Estado, este não intervinha

---

4 Kwame Nkrumah (1909-1972) foi um dos fundadores do movimento pan-africanista. Com a independência de Gana, em 1957, tornou-se primeiro ministro do país até 1960. Neste ano, foi eleito presidente, cargo que ocupou até 1966, quando foi deposto por um golpe militar. Exilado, jamais voltou a Gana.

5 Julius Kambarage Nyerere (1922-1999), historiador, economista e professor tanzaniano, foi nomeado primeiro-ministro quando a Tanganica se tornou semi-independente, em 1959, e tornou-se o primeiro presidente do país após a libertação, em 1962. Foi um dos responsáveis pela articulação política que conduziu à união entre a Tanganica e Zanzibar, levando à constituição da República Unida da Tanzânia, em 1964. Foi também um dos fundadores da Organização da Unidade Africana (OUA).

6 Amílcar Lopes Cabral (1924-1973) nasceu na Guiné-Bissau. Mudou-se com a família para Cabo Verde em 1932. Em 1945, ingressou no Instituto Superior de Agricultura de Lisboa, onde se ligou a grupos anti-fascistas e ao movimento da negritude. Regresso à Guiné-Bissau em 1952. Suas atividades políticas levaram-no a se exilar em Angola, onde se ligou ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Em 1959, fundou o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), que estabeleceu uma delegação na Guiné-Conacri e, em 1963, deu início à luta armada contra a dominação portuguesa. Em 1973, Cabral foi assassinado em Conacri, por dois membros de seu próprio partido. No entanto, a luta armada se intensificou, e no mesmo ano a Guiné-Bissau proclamou unilateralmente a independência.

7 Ahmed Sékou Touré (1922-1984) nasceu na Guiné. Iniciou sua carreira política como sindicalista, e em 1946 passou à militância política. Em 1951, foi eleito para a Assembleia Nacional Francesa, mas sua posse foi barrada pelo governo francês, o mesmo ocorrendo em 1954. Só foi admitido em 1955, depois de ser eleito presidente da Câmara da Guiné-Conacri. Finalmente, o país se declarou independente em 1958, e Touré se tornou presidente, cargo que exerceu até 1984, quando faleceu.

diretamente na produção, apenas cobrava tributos em produtos ou trabalho das comunidades, que permaneciam autônomas. No entanto, é preciso lembrar que, a despeito de não haver apropriação da terra no sentido estrito, havia apropriação dos homens, por meio da escravidão. De outro lado, o comércio de longa distância era monopolizado por minorias sócio-profissionais ou étnicas, e apesar de não haver interferência na produção, ocorreu, em certa medida, o desenvolvimento de uma mentalidade “capitalista”, que teria importante efeito social e cultural.

Diante dessas questões, os africanistas marxistas acabaram por concluir que não havia possibilidade de identificar esse tipo de organização econômica e social com o chamado “modo de produção asiático”, criando categorias como “modo tributário de produção” ou “modo de produção de linhagem”. No entanto, segundo Person, estas ideias estavam, na verdade, baseadas numa idealização da África antiga (PERSON, 1984, p. 730-732), e o chamado “socialismo africano” acabou por se desenvolver mesclado ao movimento nacionalista, com raízes muito fortes no pan-africanismo e na negritude.

De outra parte, há que se levar em conta também a contribuição da URSS e dos países socialistas na luta pela libertação das nações africanas. Com efeito, desde a vitória da Revolução Russa, a URSS procurou apoiar os processos de independência de todos os países colonizados, desenvolvendo uma política de ajuda direta ou indireta. Segundo Iba Der Thiam e James Mulira, no caso da África, esse apoio pode ser dividido em quatro períodos: a) 1917-1945, em que houve uma influência indireta, por meio dos partidos comunistas europeus e do movimento pan-africanista; b) 1945-1965, apoio direto ou indireto aos movimentos de independência e ao estabelecimento dos novos Estados no continente; c) 1965-1975, período em que predominaram ações diplomáticas; e d) a partir de 1975, em que a derrota dos EUA na Guerra do Vietnã levou ao enfraquecimento de sua capacidade de intervenção no continente africano e possibilitou um reforço da influência soviética em algumas regiões, como é o caso de Angola (THIAM; MULIRA, 2011).

Aliás, antes mesmo da vitória da Revolução Russa, a questão do imperialismo e da libertação das colônias vinha sendo discutida pelos bolcheviques. Uma das primeiras abordagens foi feita por Stalin, em 1912. Segundo ele,

(...) os trabalhadores lutam e lutarão contra a política de opressão das nações em todas as suas formas, desde as mais sutis até as mais grosseiras, do mesmo modo que contra a política de atirar umas nações contra as outras sob todas as suas formas. (...) O direito de autodeterminação significa que só a própria nação tem o direito de determinar seus destinos, que ninguém tem o direito de imiscuir-se pela força na vida de uma nação, de

destruir suas escolas e demais instituições, de violar seus hábitos e costumes, de perseguir seu idioma, de menosprezar seus direitos. (...) O direito de autodeterminação significa que a nação pode organizar-se conforme seus desejos. Tem o direito de organizar sua vida segundo os princípios da autonomia. (...) A nação é soberana, e todas as nações são iguais em direitos (STALIN, 1979, p. 17-18).

Em 1914, Lenin assim apresentaria a questão:

por autodeterminação das nações entende-se a sua separação estatal das coletividades nacionais estrangeiras, entende-se a formação de um Estado nacional independente. (...) o Estado nacional é a regra e a 'norma' do capitalismo (...). Do ponto de vista das relações nacionais, as melhores condições para o desenvolvimento do capitalismo são proporcionadas, indubitavelmente, pelo Estado nacional. Isto não quer dizer naturalmente que tal Estado, na base das relações burguesas, possa excluir a exploração e a opressão das nações. Isto significa apenas que os marxistas não podem perder de vista os poderosos fatores econômicos, que geram a aspiração à formação de Estados nacionais. Isto significa que a 'autodeterminação das nações' no programa marxista não pode ter, do ponto de vista histórico-econômico, outro significado que não seja a autodeterminação política, a independência estatal, a formação do Estado nacional (LENIN, 1981, p. 512-515).

Essa análise seria ampliada em 1916, com a divulgação de uma de suas obras mais famosas, *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. Nela, Lenin assim se manifestou:

“(...) o imperialismo é, pela sua essência econômica, o capitalismo monopolista. (...) o monopólio nasceu da política colonial. Aos numerosos ‘velhos’ motivos da política colonial, o capital financeiro acrescentou a luta pelas fontes de matérias primas, pela exportação de capitais, pelas ‘esferas de influência’, isto é, as esferas de transações lucrativas, de concessões, de lucros monopolistas, etc., e, finalmente, pelo território econômico em geral. Quando as colônias das potências europeias em África, por exemplo, representavam a décima parte desse continente, como acontecia ainda em 1876, a política colonial podia desenvolver-se de uma forma não monopolista, pela ‘livre conquista’, poder-se-ia dizer, de territórios. Mas quando 9/10 da África estavam já ocupados (por volta de 1900), quando todo o mundo estava já repartido, começou inevitavelmente a era da posse monopolista das colônias e, por conseguinte, de luta particularmente aguda pela divisão e pela nova partilha do mundo (LENIN, 1982, p. 667-668).

E em 1924, Stalin retomaria a análise de Lenin sobre a questão da autodeterminação dos povos. Segundo ele,

O leninismo ampliou o conceito da autodeterminação, interpretando-o como o direito dos povos oprimidos dos países dependentes e das colônias à separação completa, como o direito das nações à existência como Estados independentes. (...) O leninismo (...) reconhece a existência de capacidade revolucionária no seio do movimento de libertação nacional dos países oprimidos e considera possível utilizá-la no interesse da derrubada do inimigo comum, o imperialismo. (...) Ao resolver a questão nacional, o leninismo parte das

seguintes teses: a) o mundo está dividido em dois campos: de um lado, um punhado de nações civilizadas, que detêm o capital financeiro e exploram a enorme maioria da população do globo; de outro, os povos oprimidos e explorados das colônias e dos países dependentes, que constituem esta maioria; b) as colônias e os países dependentes, oprimidos e explorados pelo capital financeiro, constituem uma imensa reserva e o mais importante manancial de forças do imperialismo; c) a luta revolucionária dos povos oprimidos dos países dependentes e coloniais contra o imperialismo é a única via pela qual podem libertar-se da opressão e da exploração; d) os principais países coloniais e dependentes já iniciaram o movimento de libertação nacional, que não pode deixar de conduzir à crise do capitalismo mundial; e) os interesses do movimento proletário nos países avançados e do movimento de libertação nacional nas colônias exigem a união desses dois aspectos do movimento revolucionário numa frente comum de luta contra o inimigo comum, contra o imperialismo; f) a vitória da classe operária nos países avançados e a libertação dos povos oprimidos do jugo do imperialismo não são possíveis sem a formação e a consolidação de uma frente revolucionária comum; g) a formação de uma frente revolucionária comum não é possível sem o apoio direto e decisivo, por parte do proletariado dos países opressores, ao movimento de libertação dos povos oprimidos, contra o imperialismo (...); esse apoio consiste em defender, sustentar e pôr em prática a palavra de ordem do direito das nações à separação, à existência como Estados independentes (...) (STALIN, 1924).

Como se vê, os bolcheviques sempre se preocuparam com a questão colonial e com a necessidade de apoio aos movimentos de libertação das colônias como parte de uma luta mais ampla contra o imperialismo. Dessa forma, os africanos foram estimulados a integrar uma frente anti-imperialista, e o Komintern procurou estabelecer relações com as primeiras organizações de caráter nacionalista surgidas no continente, tais como o Congresso Nacional da África Ocidental Britânica, a Associação Central Kikuyo ou o Congresso Nacional Africano (CNA). Note-se, porém, que dada a quase inexistência de uma classe operária africana na época, o Komintern reconhecia que esses movimentos eram dirigidos por setores progressistas da burguesia (THIAM; MULIRA, 2011).

Ademais, a URSS procurou se aproximar de negros norte-americanos e antilhanos, participantes do movimento pan-africanista, bem como dos partidos comunistas das metrópoles com o objetivo de difundir o socialismo. O Partido Comunista Francês (PCF) teve papel importante nessa difusão, levando ao aumento da participação de africanos no movimento comunista internacional. E, com vistas a promover a formação ideológica e política, foi criada em Moscou, em 1930, a escola Stalin de preparação de quadros marxistas.

Quanto ao Partido Comunista Britânico (BCP), teve influência na formação de africanos que estudaram na Inglaterra, tais como Jomo Kenyatta<sup>8</sup>, do Quênia, e Kwame Nkrumah, da Costa do

---

<sup>8</sup> Jomo Kenyatta (1894-1978), professor, jornalista, economista e antropólogo queniano, estudou na Inglaterra e em Moscou. Líder dos kikuyos, em 1946 fundou a Federação Pan-Africana juntamente com Kwame Nkrumah. Tornou-

Ouro, que, no futuro, teriam papel de destaque nos movimentos de independência de seus países. Já na África lusa, o Partido Comunista Português (PCP) formou vários intelectuais marxistas africanos, entre os quais destacam-se Agostinho Neto<sup>9</sup>, fundador do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), e Amílcar Cabral, que liderou a organização do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) (THIAM; MULIRA, 2011).

Na segunda fase, ou seja, de 1945 a 1965, verificou-se um grande avanço do movimento nacionalista africano e do anticolonialismo. A URSS contribuiu para o sucesso desses movimentos, inclusive do ponto de vista do estímulo aos estudos sobre a História da África. Tanto assim que o Instituto Etnográfico de Leningrado, atual São Petersburgo, passou a desenvolver um programa sistemático de pesquisa, publicando toda a documentação conhecida sobre a África subsaariana a partir do século XI.

Todavia, para os marxistas, a África apresentava um problema teórico importante: tendo em vista a fragilidade da classe operária no continente, a quem caberia a direção do movimento de libertação? Alguns autores soviéticos não acreditavam na possibilidade de a burguesia africana dirigir o movimento. Contudo, a URSS acabaria por adotar uma postura mais pragmática, apoiando a luta conduzida por setores da burguesia e da intelectualidade africanas, e engajando-se no processo de descolonização. Dessa forma, fornecia assistência material e diplomática a organizações africanas e às nações que lutavam pela libertação. Segundo Iba Der Thiam e James Mulira, dentre as organizações que receberam auxílio soviético estão o *Convention People's Party* (CPP), de Gana, o Movimento Mau-Mau e a União Nacional Africana do Quênia (KANU), ambos do Quênia, o *National Council of Nigeria and the Cameroons* (NCNC), da Nigéria, o Congresso Nacional Ugandense (CNU), de Uganda, o *Parti Africain de l'Indépendance* (PAI) e a *Union des Populations de Cameroun* (UPC), de Camarões, o *Parti du Congres de l'Indépendance* (AKFM), de Madagáscar, a Frente de Libertação Nacional (FLN), da Argélia, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), o MPLA, de Angola, a *Zimbabwe African People's Union* (ZAPU) e a

---

se presidente da União Africana do Quênia (KAU), em 1947. Participou da revolta Mau-Mau e foi preso em 1952, sendo condenado, em 1953, a sete anos de trabalhos forçados. Em 1961, a União Nacional Africana do Quênia (KANU) e a União Democrática Africana do Quênia (KADU), os dois partidos que sucederam o KAU, exigiram a libertação de Kenyatta. Foi solto no mesmo ano e, em 1962, assumiu uma cadeira no Parlamento. Nas eleições de 1963, o KANU saiu vencedor, e Kenyatta tornou-se primeiro-ministro do governo autônomo do Quênia. Em 1964, com a proclamação da independência, Kenyatta elegeu-se o primeiro presidente do país. Foi reeleito em 1966 e 1974, falecendo em 1978.

9 Antonio Agostinho Neto (1922-1979) nasceu em Angola. Médico, estudou em Lisboa e Coimbra. Preso pela polícia política portuguesa, foi deportado para Cabo Verde. Posteriormente, foi-lhe permitido fixar residência em Portugal, de onde fugiu para o exílio e assumiu a direção do MPLA. Obtida a independência em 1975, tornou-se o primeiro presidente de Angola, cargo que exerceu até sua morte, em 1979, em Moscou.

*Zimbabwe African National Union (ZANU)*, do Zimbábue, o CNA, da África do Sul, e a *South West African People's Organization (SWAPO)*, da Namíbia (THIAM; MULIRA, 2011, p. 970).

O apoio da URSS aos movimentos de libertação da África ficaram explícitos nas resoluções adotadas tanto no XXI Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), em 1959, quanto no seu XXII Congresso, em 1961. Essas decisões coincidiram com uma forte investida diplomática da URSS perante a Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1960, quando apresentou proposta de resolução – que foi adotada em 1961 -, pela qual todas as metrópoles eram convocadas a conceder independência às suas colônias.

No terceiro período, de 1965 a 1975, as ações soviéticas na África foram principalmente de cunho diplomático e assistencial, e a URSS assinou dezenas de acordos com as jovens nações africanas com vistas a fornecer ajuda a estes países. Esse auxílio se concentrou principalmente nas áreas de ensino e pesquisa. Dessa forma, cerca de 30.000 africanos foram estudar na URSS, ao mesmo tempo em que professores e pesquisadores soviéticos eram enviados para a África com o objetivo de ensinar e desenvolver centros de pesquisas nas universidades do continente (THIAM; MULIRA, 2011, p. 971-972).

Finalmente, no quarto período, diante da derrota dos EUA no Vietnã, reduziu-se a interferência daquele país na África. Dessa forma, a URSS procurou ampliar sua influência, dando ênfase à luta em países cuja libertação completa sofria grave ameaça, tendo em vista a existência de movimentos guerrilheiros que defendiam a submissão econômica aos norte-americanos, como é o caso de Angola. Também a resistência ao racismo, como a luta do CNA contra o regime de *apartheid* na África do Sul, recebeu apoio da URSS.

## **O NEOCOLONIALISMO E A QUESTÃO DA CHINA**

Apesar de toda a ajuda soviética aos movimentos de libertação e ao processo de construção dos novos Estados africanos, o fim da guerra fria e do socialismo real, com a queda do Muro de Berlim, em 1989, e o desmoronamento da URSS, em 1991, bem como o triunfo do neoliberalismo, levariam novamente as nações africanas à quase completa subordinação econômica aos países capitalistas centrais.

Com efeito, imediatamente após a independência, diversas formas de pilhagem permaneceram, ainda que de maneira mais difusa, por meio do chamado neocolonialismo. Aliás, um

dos primeiros a denunciar o fenômeno foi o líder ganense, Kwame Nkrumah, para quem “*a essência do neocolonialismo é que um Estado que é teoricamente independente e dotado de todos os atributos da soberania tem, na realidade, sua política dirigida do exterior*” (NKRUMAH apud FERRO, 1996, p. 395).

De fato, e a despeito do apoio da URSS a diversos países, a extração de riquezas continuou por meio das trocas desiguais e dos baixíssimos salários pagos pelas corporações estrangeiras estabelecidas nas ex-colônias. Isso levou a um processo de emigração forçada, ou até mesmo encorajada, que permitia o fornecimento de mão de obra barata nos territórios das antigas metrópoles. Da mesma forma, a falta de oportunidades provocou um verdadeiro êxodo de cérebros, transformando-se em mais uma forma de exploração, uma vez que permitia aos países industrializados receber pessoal capacitado sem os gastos para sua formação, e pagando, evidentemente, salários muito mais baixos do que aqueles exigidos por seus próprios quadros.

Outra forma de manutenção da pilhagem depois da independência se deu por intermédio do comércio mundial, porquanto a tendência de queda dos preços internacionais de matérias primas e produtos agrícolas favoreceu as antigas metrópoles nas trocas com as ex-colônias, não só pelo fato de os produtos industrializados alcançarem preços mais altos, mas também pelo superfaturamento desses artigos, de bens de consumo e de equipamentos. A exploração foi, ademais, reforçada por meio de fretes, comissões, juros bancários, transferência de tecnologia, etc. Segundo Marc Ferro, as indústrias das metrópoles tiveram seus “*três decênios gloriosos*’ após a deslocação” (FERRO, 1996, p. 392).

Esta situação tornou-se extremamente grave a partir dos choques do petróleo da década de 1970 e da crise econômica que se abateu sobre os países centrais do sistema capitalista, que alteraram suas políticas econômicas e redirecionaram seus investimentos. A partir de então, a África foi praticamente “esquecida” por suas antigas metrópoles, tanto que, no período compreendido entre 1965 e 1983, o continente recebeu apenas 3% do total de investimentos mundiais (COQUERY-VIDROVITCH, 2011, p. 360). Como bem assinalou Catherine Coquery-Vidrovitch,

o início dos anos de 1980 marcou um agravamento preocupante da situação, acelerado pela grande estiagem que, entre 1983 e 1985, afligiu 20 países e cerca de 35 milhões de pessoas. Nas últimas décadas do século XX, a baixa nos rendimentos per capita e a instabilidade nos déficits internos foram de tal ordem que as reservas, as quais ainda correspondiam a 15% do Produto Nacional Bruto (PNB), havia dez anos, caíram, rebaixando-se a taxas (...) equivalentes a 6% do total. Ora, simultaneamente, os fluxos líquidos de capitais externos reduziram-se perigosamente COQUERY-VIDROVITCH, 2011, p. 360).

Em suma, na década de 1980, a situação era tão grave que Edem Kodjovi Kodjo, então secretário-geral da Organização da Unidade Africana (OUA) declarou: “*A África está morrendo (...). O porvir parece-nos sem futuro*” (KODJO apud COQUERY-VIDROVITCH, 2011, p. 362). A única alternativa para a retomada do fluxo de investimentos e de concessão de empréstimos parecia ser os países africanos se submeterem inteiramente aos ditames do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BIRD), abrindo mão da soberania tão duramente conseguida. Hoje, parece que o comércio sino-africano e os investimentos chineses no continente estão contribuindo para a superação da crise e proporcionando crescimento às economias africanas.

Diante desses elementos, cabe aqui a pergunta: estaria a China implementando uma política imperialista ou neocolonialista em relação à África? A esse respeito, muitas têm sido as acusações, principalmente da parte de alguns países e empresas ocidentais, cujos interesses comerciais no continente têm sido prejudicados em virtude da concorrência chinesa.

De fato, após o colapso da URSS, houve um grande crescimento das relações comerciais sino-africanas, e o volume dos investimentos chineses no continente, que se acentuaram marcadamente a partir de 2000, vêm mudando a face da África. Depois de duas décadas de absoluta penúria, as populações de diversos países têm, agora, acesso a manufaturados baratos, e conquistaram um mercado seguro para exportações, notadamente de produtos primários.

No caso do petróleo, os interesses da China são claros: garantir abastecimento para a continuidade do crescimento econômico e, no futuro, assumir capacidade de intervenção no mercado mundial de óleo. Tendo em vista esses objetivos, o governo chinês desenvolve uma política agressiva, estabelecendo contratos com diversos países do mundo, inclusive da África, não se atendo às críticas ocidentais e às pressões e boicotes estabelecidos por organismos internacionais. Para a China, a questão do abastecimento de petróleo é estratégica, e as autoridades do país não tecem grandes considerações éticas, morais, humanitárias e ambientais antes de assinar os acordos (MENDONÇA, 2011).

De outra parte, o estreitamento dos laços financeiros e comerciais com a China não tem evitado o aparecimento de tensões na África, as quais se manifestam de várias formas e por diversos motivos. Exemplos disso são o ataque guerrilheiro realizado em abril de 2004 a um campo de petróleo na Etiópia, que provocou a morte de 77 pessoas, bem como as dezenas de trabalhadores e

engenheiros chineses, além de outros civis mortos e seqüestrados, desde 2005, na Nigéria e no Quênia (DALY).

Nesse sentido, um aspecto que deve se salientado é o fato de que a entrada maciça de produtos baratos chineses tem provocado prejuízos para indústrias têxteis e manufaturas de baixa tecnologia africanas, que não conseguem enfrentar a concorrência. Do mesmo modo, há atritos relacionados à disputa por mercados com redes de lojas retalhistas chinesas e à prática de empresas do país levarem seus próprios trabalhadores para a realização dos projetos contratados. O resultado tem sido o surgimento de protestos por todo o continente, alguns deles extremamente violentos.

Embora determinados aspectos das relações sino-africanas possam acarretar desvantagens para o continente, é preciso considerar a gravidade da situação em que se encontrava a África na década de 1980, e cujos principais traços já foram mencionados. Durante muitos anos, os investimentos chineses representaram praticamente a única alternativa para a miséria cada vez maior das populações africanas, e efetivamente proporcionaram a retomada do crescimento econômico em diversos países.

O fato de a China não se limitar a fazer “doações” não significa, em hipótese alguma, uma atitude imperialista ou neocolonialista, e por várias razões: primeiramente, há que se considerar que a China, embora seja hoje a segunda economia do mundo, permanece um país pobre, com uma imensa população que ainda não tem acesso ao consumo e ao atendimento de necessidades básicas. Em segundo lugar, os contratos firmados entre empresas chinesas e os governos africanos sempre garantem algumas vantagens a estes últimos, notadamente no que se refere à construção de obras de infraestrutura, à ajuda médica, e à colaboração técnica e educacional.

Por outro lado, os recursos provêm de empresas estatais chinesas, financiadas por bancos estatais chineses, e a decisão de investimento não parte do capital financeiro. Da mesma forma, Pequim não interfere na política interna dos países africanos, negociando com seus governos independentemente da orientação seguida. Finalmente, não há qualquer sinal de tentativa de conquista de territórios, pelo contrário: as aquisições de terras africanas por parte de empresas chinesas se dão mediante contratos de compra e venda ou de arrendamento.

Destarte, as acusações por atitudes supostamente “imperialistas” ou “neocolonialistas” da China em relação à África são totalmente improcedentes, e revelam muito mais uma tentativa de manter o continente à mercê dos interesses econômicos das antigas metrópoles e de suas empresas,

garantindo-lhes a perpetuação do acesso ilimitado e irrestrito às fontes aparentemente inesgotáveis das riquezas africanas. Ou seja: os interesses e investimentos da China na África parecem estar hoje colocando obstáculos à continuidade da exploração imperialista e neocolonialista por parte de governos e empresas ocidentais.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O processo de emancipação da maioria dos países da África foi concluído em apenas 11 anos. De fato, no período compreendido entre 1957 e 1968, quase todas as nações do continente haviam alcançado a sua independência.

No entanto, os Estados nacionais constituídos a partir de então seriam organizados como sucessores das antigas colônias, cujas fronteiras haviam sido definidas ainda no século XIX pelos países europeus. Por outro lado, a própria falta de quadros locais para organizar a administração pública levou à permanência da subordinação às antigas metrópoles. Finalmente, a economia das jovens nações manteve integralmente a estrutura colonial, baseada na produção primária e na importação de artigos manufaturados. Isso acabou por condená-las ao subdesenvolvimento e à dependência econômica em relação aos países capitalistas centrais.

A URSS, que tivera papel essencial na luta pela independência, também contribuiu enormemente para amenizar essa situação. Com efeito, entre 1965 e 1975, o país assinou dezenas de acordos com as jovens nações africanas com vistas a fornecer ajuda a estes países, principalmente nas áreas de ensino e pesquisa. No entanto, o fim do socialismo real parecia agravar inexoravelmente a crise iniciada na década de 1970, a partir dos choques do petróleo, e que foi acentuada no decênio de 1980, quando as antigas metrópoles e demais países ocidentais retiraram ou suspenderam os investimentos no continente.

Foi somente a partir do incremento das relações comerciais entre a África e a China, nos anos de 1990, que os países africanos puderam iniciar um processo de recuperação de sua economia, criando condições mais favoráveis para o conjunto de sua população. Durante muitos anos, os investimentos chineses representaram praticamente a única alternativa para a miséria cada vez maior das populações africanas, e efetivamente proporcionaram a retomada do crescimento econômico em diversos países.

Mas, contrariamente às frequentes acusações feitas por empresas e governos ocidentais, de

que a China estaria praticando uma política imperialista ou neocolonialista em relação à África, é preciso levar em conta que os contratos firmados entre as firmas chinesas e os governos africanos sempre garantem algumas vantagens a estes últimos, notadamente no que se refere à construção de obras de infraestrutura, à ajuda médica, e à colaboração técnica e educacional. Ou seja, depois da 1991, a China substituiu a URSS no que tange a todo e qualquer auxílio ao continente africano, contrariamente ao que sempre fizeram as antigas metrópoles e os países ocidentais.

## REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDRT, Hannah. Imperialismo In: *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. As mudanças econômicas na África em seu contexto mundial (1935-1980) In: MAZRUI, Ali A. (Org.). *História geral da África: a África desde 1935*. São Paulo/Brasília: Cortez/ UNESCO, 2011, v. 8.

DALY, John C. K. *Feeding the dragon: China's quest for african minerals* (disponível em: <[http://www.frankhaugwitz.eu/doks/security/2008\\_01\\_China\\_Quest\\_for\\_Minerals\\_in\\_Africa\\_Jamestown.pdf](http://www.frankhaugwitz.eu/doks/security/2008_01_China_Quest_for_Minerals_in_Africa_Jamestown.pdf)>, acesso em: 21/5/2010).

DECRAENE, Philippe. O panafricanismo e as grandes potências In: GOMES, I. da Conceição, FRAGOSO, Mário (Org.), org. *A nova África*. São Paulo: Anhambi, 1961.

DESCHAMPS, Hubert. Da dependência à independência e à interdependência In: *A nova África*. São Paulo: Anhambi, 1961, p. 199.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências (séculos XIII a XX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FREUND, Bill. *The making of contemporary Africa: the development of african society since 1800*. Londres: MacMillan Press, 1998.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *Os filhos da terra do sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde*. São Paulo: Summus, 2002.

ILIFFE, John. *Africans: a history of a continent*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Lisboa. Publicações Europa-América, s. d., v. 2.

- LENIN, V. I. Sobre o direito das nações à autodeterminação In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982, v. 1.
- LENIN, V. I. O imperialismo, fase superior do capitalismo In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982, v. 1.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967
- MENDONÇA, Marina Gusmão de. Impactos dos interesses petrolíferos nas relações comerciais China-África. *Sankofa*. São Paulo, ano IV, nº 7, julho/2011.
- PERSON, Yves. O socialismo na África negra In: DROZ, Jacques (Org.). *História geral do socialismo*. Lisboa: Horizonte, 1984, v. 9, cap. 3.
- RALSTON, Richard David, MOURÃO, F. A. A. A África e o Novo Mundo In: BOAHEN, A. Adu (Org.). *História geral da África: a África sob dominação colonial (1880-1935)*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991, v. 7, cap. 29.
- SENGHOR, Léopold-Sédar. Quando a África perguntava: suportar ou escolher In: GOMES, I. da Conceição, FRAGOSO, Mário, org. *A nova África*. São Paulo: Anhambi, 1961.
- SPENCER, Herbert. *El hombre contra el Estado*. Buenos Aires: Aguilar, 1963..
- STALIN, J. A questão nacional In: Sobre os fundamentos do leninismo (disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/stalin/1924/leninismo/cap06.htm>>, acesso em: 22/9/2017)
- STALIN, J. O movimento nacional In: *O marxismo e o problema nacional e colonial*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- THIAM, Iba Der; MULIRA, James. A África e os países socialistas In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (Org.). *História geral da África: África desde 1935*. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO, 2011, v. 8, cap. 27.