

ÁFRICA, SIGNO DA LIBERDADE: MARCUS GARVEY, O CARNAVAL DA BAHIA E O BRADO AFRICANO EM MOÇAMBIQUE ¹

AFRICA, SIGN FOR FREEDOM: MARCUS GARVEY, THE CARNIVAL OF BAHIA, AND THE “BRADO AFRICANO” IN MOZAMBIQUE



Vol.10 Número 20

jul./dez .2015

p. 497-509

Osmundo Pinho ²

RESUMO: Uma abordagem crítica da noção de diáspora deveria levar em contas as distintas e complexas interconexões e passagens que constituem um horizonte para as posições de sujeito, informadas pela história de trânsitos, migrações e reconexões. Menos do que admitir uma origem, como ponto de partida definido, seria importante reconhecer a emergência de cada identidade, ou ponto de vista, condicionados por exigências sociopolíticas. Explorarei aqui essas conexões a partir: 1) da consideração de um processo encontrado no Arquivo Histórico em Moçambique, em Maputo, que nos fala a respeito da prisão de dois moçambicanos, presos ao retornar da África do Sul em 1922, trazendo na bagagem exemplares do jornal garveysta “The Negro World.”; 2) da articulação discursiva em torno do nacionalismos moçambicanos, e da própria ideia de “nação africana”, tal como aparece nas páginas do jornal “O Brado Africano”; 3) da revisão das disputas simbólicas manifestadas no carnaval de Salvador da Bahia, no Brasil, em torno do significado da África e da africanidade para os descendentes de escravos ao longo do século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Diáspora. Marcus Garvey. Carnaval. Reafricanização. Moçambique.

ABSTRACT: A critical approach to the notion of diaspora, should take into account the different and complex interconnections and passages that constitute a horizon to the subject positions, informed by history transits, migration and reconnections. Less than admitting a source, defined as the starting point, it is important to recognize the arise of the identities, or perspectives, conditioned by socio-political requirements. I explore here these connections from: 1) the consideration of a process found in the Historical Archive in Mozambique in Maputo, which tells us about the arrest of two Mozambicans

¹ Uma versão anterior desse ensaio foi escrita para o Blog do Núcleo Akofena: <http://akofena.blogspot.com/>

² Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Professor adjunto no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. osmundopinho@uol.com.br.

arrested upon returning from South Africa in 1922, bringing in copies of the garveyista newspaper "The Negro World"; 2) the discursive articulation around the Mozambican nationalism, and the very idea of "African nation" as it appears in the pages of the newspaper "O Brado Africano"; 3) the revision of symbolic disputes raised in the carnival of Salvador de Bahia in Brazil around the meaning of African and African-ness for the descendants of slaves throughout the twentieth century.

KEY-WORDS: Diaspora. Marcus Garvey. Carnival. Reaficanization. Mozambique.

*"When as it was the intention of others to keep us forever in darkness,
by our faithfulness to the Law we shall in time prove to the nations
that God has not forsaken Ethiopia".*

Robert Athly Rogers, "The Holy Piby", 1924.

Introdução

Uma abordagem crítica, e politicamente criativa, implicada na noção de diáspora, deveria levar em contas as distintas e complexas interconexões e passagens que constituem um horizonte para as posições de sujeito, informadas pela história de trânsitos, migrações e reconexões (GORDON; ANDERSON, 1999; BUTLER, 2001). Menos do que admitir uma origem, como ponto de partida definido, seria importante reconhecer a emergência de cada identidade, ou ponto de vista, condicionados por exigências sociopolíticas. Tais exigências informam a localização, e agência, dos sujeitos sociais concretos no mundo da vida, assim como os compromissos teóricos e críticos que precisamos fazer para salientar aspectos tensionados da reinvenção das identidades.

Como Edmund Gordon e Mark Anderson apontam, podemos reconhecer a diáspora em dupla dimensão:

We recognized Diaspora as characterized by both Black roots and Black routes; Black roots meaning the politics and experiences of many black people of meaningful connections to 'imagined' or 'real' african ancestry or culture; Black routes being the historical and political-economic process by which Black identities have been constructed within and across local places and national spaces (GORDON; ANDERSON, 1999, p.94).

Nestes espaços multi-locais, teríamos obviamente que incluir também os próprios territórios africanos, e suas lutas por reinvenção nacional e pan-africana, porque os sentidos de África para o próprios africanos nunca estiveram, nem estão agora, obviamente dados, mas tem sido forjados na historia, no interior, e através de conexões com os povos negros da diáspora, como a dispersão e influência do pensamento garveyista nos mostra.

Explorarei aqui essas conexões a partir: 1) da consideração de um processo que encontrei meio por acaso no Arquivo Histórico em Moçambique, em Maputo, e que nos fala a respeito da prisão de dois moçambicanos, detidos ao retornar da África do Sul em 1922, trazendo na bagagem exemplares do jornal garveyista "The Negro World"; 2) da articulação discursiva em torno do nacionalismos moçambicanos, e da própria ideia de "nação africana", tal como aparece nas páginas do jornal "O Brado Africano"; 3) da revisão das disputas simbólicas manifestadas no carnaval de Salvador da Bahia, no Brasil - chamada a "Roma Negra" brasileira -, em torno do significado da África e da africanidade para os descendentes de escravos ao longo do século XX.

O teórico de cinema e crítico de cultura Manthia Diawara, ele próprio um expatriado Africano vivendo na Diáspora em Nova Iorque, desenvolve, como uma reconstituição biográfica, o processo subjetivo de reencontro com África, perdida e muitas vezes reencontrada pelos africanos. Em "In Search of África", Manthia percorre, o caminho

inverso de buscar na África o seu lar perdido (1998). Uma África materializada na figura re-imaginada pela memória e pelo afeto de seu amigo de infância Sidime Laye. Separados pelas contingências da política africana pós-colonial, e colocados em lados opostos pela política de Ahmed Sekou Toure. A imbricação da narrativa biográfica com a larga amplitude dos processos históricos, permite a Diawara posicionar-se entre a política transnacional da criação do self e o mesmos processos históricos que encontram sua replicação fractal em inúmeros outros locais da Diáspora, como esperamos indicar nas páginas que seguem (GILROY, 2001).

Marcus Garvey em Moçambique

Em setembro de 1922 dois jovens africanos de multifacetada identidade deslizando são presos na Cidade da Beira, no então território moçambicano do mesmo nome. Alegam serem moçambicanos, naturais de Tete e, portanto, “cidadãos portugueses”. O mais jovem, de 25 anos, é conhecido como Caetano, e também como Henry Geoffrey, ou Jeffrey Mathhew, e o mais velho, de 26 anos, é conhecido como Jusa. Trabalhando como “criados de servir” na Cidade do Cabo, retornavam para terra natal, quando foram presos portando dois exemplares do “*The Negro World*” (setembro e agosto de 1922), jornal publicado pela U.N.I.A. (*Universal Negro Improvement Association*) fundada por Marcus Garvey. Além dos jornais também traziam consigo um exemplar da “*Constitution and Book of Laws*” da U.N.I.A. publicada em 1918 na cidade de Nova Iorque.

Causava preocupação ao Major Alberto Paes, autoridade colonial responsável pelos presos, o fato dos “indígenas” circularem pelo território moçambicano com documentos como esses. “Imbuídos como estão os nativos de ideais de emancipação da raça negra, hão de naturalmente fazer propaganda sediciosa logo que para isso se lhes ofereça oportunidade”. Ainda que o Major Paes, condicionado pelos preconceitos da época duvidasse um pouco do discernimento que teriam os “indígenas” sobre o documento e de que tivessem ilustração suficiente para compreender o fim da associação “não resta dúvida que tem influído muito em seu espírito a leitura de artigos do jornal 'The Negro World' editado pela mesma associação e vendido na Cidade do Cabo, em Primrose Street”. De um modo ou de outro, prossegue o Major, “não convém que os indígenas de que se trata sigam para Tete sem que as autoridades provinciais sejam prontamente informadas desse assunto”.

A referida *Constitution* reza em seu preâmbulo: “A Associação Universal para o Progresso do Negro e das Comunidades Africanas é um sociedade humanitária, caritativa, educacional, construtiva, instrutiva e expansiva, e está estabelecida por pessoas que desejam em ultima instância lutar pelo progresso geral dos povos negros do mundo” (T. do A.). Não admira então que as autoridades coloniais ficassem preocupadas. O que estava em questão seria um possível desafio a soberania nacional portuguesa em terras africanas, ameaçada pelo internacionalismo negro de Garvey, que cruzando metade da terra, viajou de Manhattan até a Cidade do Cabo, e por pouco não chega até Tete no coração da África Oriental Portuguesa.

Salientamos aqui a dimensão desterritorializante, que as lutas por emancipação racial assumem no século XX, justamente sob o brilho ardente da imagística africana, e das lutas antirracistas na Diáspora e em África. O significado da emancipação negra na modernidade estaria assim conectado à história da emancipação universal, pelo proselitismo incessante, em torno de determinada ideia (utópica) de África, que reinterpreta e reterritorializa a experiência histórica concreta dos “povos negros do mundo”, como Garvey insistia: “I saw before me then, even as I do now, a new world of black men, not peons, serfs, dogs and slaves, but a nation of sturdy men making their impress upon civilization causing a new light to dawn upon the human race” (GARVEY, 2004, p.3).

Convém uma breve recapitulação das ideias fundamentais de Garvey, notadamente em sua conexão com o processo colonial em África, que, como argumentamos, implicaria mesmo em uma re-invenção do significado político da ideia de África ou de africanidade, justamente forjada nesses encontros e transições já deslocadas ou desterritorializadas pelo próprio encontro colonial, e pela modernidade e suas contradições.

Como Robert Trent Vinson, R. L. Okonkwo e Adam Ewing apontam Marcus Garvey não foi exatamente um pensador original (OKONKWO, 1980; VINSON, 2001, 2006; EWING, 2011). Okonkwo define claramente o pensamento de Garvey como pertencente a uma longa linhagem, iniciada em 1872 com a publicação de “The Negro”, por Edward Blynden, plataforma de fundação do nacionalismo negro, no contexto de formação dos nacionalismos europeus, ou da própria invenção do estado nacional, como comunidade imaginada e como estrutura política (Anderson, 1983). Uma vez que a imaginação da comunidade nacional, como Anderson insiste, demanda a elaboração intelectual de um espaço de intercomunicação e de sentido, o estabelecimento da imprensa e a ocupação da “cidade das letras” (RAMA, 1985) por agentes discursivos é fundamental. E desse ponto de vista, a tradição crítica dos intelectuais e jornalistas da África e da Diáspora cumpriu seu papel, como fizeram Garvey, e Joao Albasini, que veremos mais a frente. A constituição de estruturas políticas soberanas, entretanto, demandaria outras tarefas e incorporariam outros desafios, como Garvey também, claramente percebeu: “Where is the black men's Government? “Where is his King and his Kingdon?” “Where is his President, his country and his ambassador, his army, his navy, his men of big affairs?”. (GARVEY, 2004, p. 3).

Entre 1912 e 1914 Garvey viveu na Inglaterra, empregando-se nas docas em Cardiff, Liverpool e Londres, posicionando-se dessa forma no entroncamento chave do mundo colonial, no coração da Europa, e do maior império da modernidade, tendo assim a chance de interagir com marinheiros negros de todo o mundo colonial. Trabalhou, além disso, nas redações do *African Times* e do *Orient Review*, nas palavras de Adam Erwing um “path-breaking journal” voltado para as questões de descolonização e dirigido por Dusa Mohamed Ali, intelectual egípcio propositor de uma aliança precursora – em parte concretizada posteriormente no encontro de Bandung (DIWARA, 1998; WRIGHT, 2008), - como um pacto não-alinhado dos países do terceiro mundo. Do mesmo modo, Garvey teria sido influenciado por Hubert H. Harrison, ideólogo do “race first”, de quem incorporou a convicção de que a categoria política fundamental seria a “raça”, o que contrariava a pressuposição dos marxistas e socialistas com relação às prerrogativas da “classe”, como categoria política e estrutura de articulação fundamental das divisões sociais e da produção de injustiça. A relação fundamental de exploração na modernidade não seria aquela marcada pela oposição entre trabalhadores e capitalistas, mas aquela outra definida pela “economic subjection of colored peoples by whites”. Esse é, obviamente, um tema de longa duração no pensamento radical da diáspora, que reaparece nos debates do movimento negro brasileiro, e mais recentemente no pensamento de Frank Wilderson III (2010), que cita a Fanon: “In the colonies the economic substructure is also a superstructure. The cause is the consequence; you are rich because you are White, you are white because you are rich (WILDERSON, 2010, p.107).

Anteriormente, na Jamaica, Garvey foi influenciado pelo pensamento do jornalista radical Robert Love e pela leitura de “Up from Slavery” de Booker T. Washington, como ele próprio descreve. Como Okonkwo e outros também insistem, se Garvey deu prosseguimento a uma tradição anterior de nacionalismo negro, assimilou diferentes traços dessa tradição em um formato único e eloquente, galvanizado pela sua personalidade carismática, “profética”, forte e obsessiva, que quase poderíamos caracterizar como megalomaniaca, comparando-se por exemplo a Napoleão e a Toussaint L'ouverture, como descreve Amy Ashwood Garvey (2004). Em resumo, Garvey consolidou um pensamento

marcado pelas ideias de raça em primeiro lugar e pela necessidade de auto-organização e auto-realização econômica da comunidade negra, com o conseqüente autogoverno político. O que levaria diretamente a conclusão lógica da necessidade do estabelecimento político autônomo dos africanos e de seus descendentes. A África para os africanos, “at home and abroad”, como se lê no artigo 13 da “Declaration of the Rights of the Negro People of the World”, redigida e aprovada na International Convention of the Negroes of the World realizada em Nova York em abril de 1920: “We believe in the freedom of Africa for the Negro people of the world, and by principle of Europe for the Europeans and Asia for the Asiatics; we also demand Africa for the Africans at home and abroad” (GARVEY, 2004, p. 19). Não é de admirar então o Major Paes ter ficado tão preocupado.

A determinação resoluta de Garvey em lutar pela descolonização africana, conduziu dentre outros fatores a que seu pensamento tivesse grande impacto em África, como os autores já citados enfatizam. É muita conhecida a influência de Garvey sobre Kwame Nkrumah e Jomo Kenyatta; Este último relatou a C. R. L. James como os nacionalistas quenianos em 1921, sendo iletrados, reuniam-se em torno da fogueira para que algum alfabetizado lesse para eles exemplares do Negro World, duas ou três vezes consecutivas: “Then they would run various ways through the forest, carefully to repeate the whole, wich the had memorized, to Africans hungry for some doctrine wich lifted them from the servile consciousness in which Africans lived” (EWING, 2011, p.143). Okonkwo documenta a influência de Garvey na África Ocidental, na Serra Leoa, na Costa do Ouro, e na Nigéria, onde, para ela, a influência do garveysmo foi a mais importante dentre as colônias britânicas na África, com grande atividade em Lagos.

Robert Trent Vinson, sustenta com propriedade a intensa penetração do garveysmo em diversas cidades sul-africanas, e sob diversas modalidades. Nos portos, marinheiros e soldados negros retornados da Primeira Guerra traficam exemplares do “Negro World”, como os que, eventualmente, chegaram as mãos de nossos heróis moçambicanos. E não foi a toa que as autoridades coloniais britânicas, francesas e portuguesas vigiavam e buscaram banir qualquer atividade garveyista em suas possessões africanas. Marcus Garvey, que foi nomeado em Nova York “presidente provisório da África”, parecia ser uma possível ameaça real a soberania das nações europeias em território africano, como o Major Paes declina.

A influência de Garvey estendeu-se como inspiração místico-religiosa no ambiente religioso sul-africano, no qual os missionários brancos ativamente promoviam a segregação dos fiéis, e recebiam salários 75% superiores aos de seus semelhantes negos. A inconformidade com a segregação deu lugar a criação de igrejas negras, conhecidas como igrejas etíopes, a primeira fundada em 1889. A denominação “etíope” refere-se uma interpretação afrocêntrica de uma passagem dos Salmos (68:32): “Princes shall come out and Egypt and Ethiopia shall stretch forth her hands to God”.

Além disso, o pensamento de Garvey teve importância entre as fileiras do Congresso Nacional Africano, e muitos ativos e importantes militantes do CNA eram garveyistas convictos (VINSON, 2001; 2006). Por fim, a importância de Garvey está bem documentada também entre os sindicalistas negros, como no Commercial and Industrial Workers Union, espalhando-se assim entre a cidade do Cabo, Johannesburgo e a região rural do Transkey. De tal forma, que Vinson defende que foi justamente na África do Sul que o pensamento de Garvey encontrou maior penetração.

O brado africano

Valdemir Zamparoni em *De escravo a cozinheiro* (2007) reconstitui magistralmente a trajetória de luta e transformação implicada na instalação da máquina colonial em

Moçambique, e a respectiva e conseqüente resistência dos moçambicanos. Com especial foco nas relações de trabalho e no modo como a efetivação ocupação colonial demandava, e construía na verdade, formas particulares de exploração do trabalho, desorganizando modos tradicionais de vida social e organização da atividade produtiva.

Como Kim Butler diz, na *Díáspora*, e também nas colônias africanas, a abolição da escravidão não significou exatamente “liberdade”. No caso brasileiro, diversas formas legais, extralegais, paraestatais e informais, como também documenta com riqueza de fontes históricas Walter Fraga, foram empregadas para impor submissão e extrair força de trabalho. Ora, não é por outra razão que o tropo da “Liberdade” é tão central em toda a diáspora (BUTLER, 1998; FRAGA, 2006; S. HARTMAN, 1997).

Em Moçambique, nos primeiros anos do século XX, a população urbana dos “filhos da terra” vivia aprisionada na ambigüidade colonial, que baseada em presumida assimilação, apanágio do colonialismo português, prometia aos assimilados o estatuto pleno de cidadania portuguesa, na medida de sua adesão ao modo de vida e valores ocidentais, e a substituição dos “usos e costumes” nativos, pela cultura europeia, entendida como civilização. Ora, tal ambigüidade era produzida e contestada pela própria situação colonial (MACAGNO, 2001; CABAÇO, 2009).

Em 1920, a proposta de Smuts, primeiro ministro Sul-Africano, sugeria o cancelamento do débito português com a Grã-Bretanha, contraído durante a guerra, em troca da cessão do porto de Lourenço Marques. Nesse acordo, a África do sul pagaria a Grã-Bretanha a dívida dos portugueses, recolhendo em Moçambique o chamado “imposto de palhota” da população indígena, que não contava com direitos de representação política. A relativa autonomia do governo moçambicano conquistada em 1921, por meio da Carta Orgânica, incluía o direito de representação dos colonos brancos, “europeus”, e a negação da representação aos africanos (assimilados, mistos ou indígenas). Em 1928, o acordo com a Witwatersrand Native Labor Association (W.N.L.A.) confere a essa entidade o direito de exclusividade de recrutamento da mão-de-obra nativa em Moçambique para as minas do Transvaal. Assim, o governo sul-africano passou a pagar ao governo colonial em Moçambique 2,16 libras em ouro, e o governo moçambicano repassaria o pagamento aos trabalhadores no regresso em escudos, retendo o tesouro colonial a diferença. Essa seria a fonte da autonomia do governo colonial em Lourenço Marques. A consequência é que o orçamento, e o governo colonial, dependiam enormemente dos repasses sul-africanos; que colônia de Moçambique tornou-se um satélite econômico de África do Sul; e que a estrutura social das comunidades nativas adquiriu a marca do trabalho migratório masculino. O que implicaria na alienação econômica, imposta pelas estruturas coloniais transnacionais, e na desorganização das relações de gênero, ou estruturas produtivas nativas, baseadas, como sabemos, na imbricação entre parentesco e economia política (MEILLASSOUX, 1976; FIRST, 1998). A produção do “indígena”, como categoria sociológica, política, antropológica e econômica, foi, dessa forma, consequência da necessidade imediata das políticas de estado coloniais, definidas por suas vez pelos interesses econômicos do capitalismo internacional (FRIEDLAND, 1977; FIRST, 1998).

Esse cenário define nova fase da construção da nação colonial em Moçambique com a progressiva presença dos portugueses metropolitanos e a imposição de restrições mais severas aos “nativos”, “indígenas”, “mistos” e “assimilados”. Ou seja, àqueles chamados “africanos”, dessa forma entendidos em oposição aos europeus. Essas restrições, e suas transformações, criariam o ambiente estruturado para a emergência e desenvolvimentos dos nacionalismos moçambicanos da época (PENVENNE, 1996)

Nesse contexto quero destacar o papel da imprensa em Moçambique, em sua luta para estabelecer uma voz africana na sociedade colonial. Dentre diversos veículos “O Brado Africano” tendo a frente o natural de Moçambique João Albasini destaca-se. Os jornais

denunciam, e Zamparoni sobejamente demonstra, as arbitrariedades do poder colonial, a imposição do trabalho forçado (xibalo ou chibalo), a expropriação da terra, o rebaixamento dos salários, o racismo, que baseado no “darwinismo social”, atribuía à preguiça “natural” dos indígenas, as razões de seu insucesso econômico, e a necessidade imperiosa de obrigá-lo ao trabalho, em condições muitas semelhantes à escravidão. Para tanto seria fundamental transformá-los em “indígenas”, regidos por leis particulares, pela própria constituição de sua natureza imperfeita e inferior. O que o poder colonial e a “razão etnológica” executaram com método (AMSELLE, 1998).

A biografia desse Joao Albasini é certamente fascinante, sendo este uma figura contraditória e híbrida, entre o mundo português e o mundo ronga. Atormentado pelo amor não correspondido e pelo racismo, e confiante nas promessas assimilacionistas da civilização portuguesa, ele teria assumido uma posição “pequeno-burguesa”, que alguns definiram como protonacionalista e integracionista. Mais próximo das ideias de W. E. B. Du Bois do que do pensamento de Marcus Garvey, Albasini acreditava, por exemplo, que aquisição do idioma português pela juventude africana (indígenas, mistos e assimilados) conduziria a uma integração social. O que obviamente se frustrou com as políticas racistas do governo português do Estado Novo, conectadas a interesses econômicos, claros e intransponíveis naquelas condições, de produção de uma mão de obra completamente expropriada, como indígena, de qualquer prerrogativa.

It was but one of many ironies that hundreds of Mozambicans become increasingly proficiente in Portuguese, the language of business at the burgeoning port and railway sector, yet the shifting linkage of power and identity barred them from take advantage of their language skills in those jobs (PENVENNE, p.446).

O “Grêmio Africano”, onde Albasini atuava, foi fundado em 1920 e buscava unificar todos os moçambicanos como parte da “Nação Africana” e contra a política dos colonos portugueses. Seu veículo de divulgação era justamente o “Brado Africano”. O grêmio era filiado a uma organização Pan-Africana chamada “Liga Africana” inspirada na obra de Dubois, e fundada em Lisboa em 1919 (FRIEDLEND, 1997). Outra organização pan-africana do período o “Partido Nacional Africano” seria mais simpático às ideias de Garvey, de caráter mais claramente racista e anticolonial. Albasini, de acordo com Jean Marie Penvenne, identificava-se mais com a primeira organização, moderada e assimilacionista. O que não o impedia de se indignar contra as arbitrariedades e violências intrínsecas ao racismo colonial.

Denunciando a discriminação racial no mercado de trabalho, Albasini, em artigo publicado em 1909 em *O Africano*, e citado por Zamparoni, reclama que em Moçambique não seria pelo “mérito que se aquilata o valor das pessoas: é pela cor; Não importa ser-se honesto, trabalhador e cumpridor dos seus deveres: o que se precisa hoje é que seja branco o pretendente do lugar. Quem não é branco não pode viver, não tem onde empregar sua atividade, onde angariar os cobres para um caldo. É de cor: morra à mingua de pão. A terra é para os brancos”. (ZAMPARONI, 2007: 239).

Os negros brasileiros também buscaram na imprensa, como é bem sabido, meio de articulação de sua voz injustiçada. Confinados naquilo que Hamilton Cardoso chamou de “*geografia da pele e da cor*” (CARDOSO, 1986), afrodescendentes produziram a chamada imprensa negra que foi especialmente dinâmica em São Paulo e no Rio de Janeiro (GOMES DA SILVA, 1998; BUTLER, 1998). Os jornais formavam legião e um destes chamava-se por exemplo, “O Menelik”, personagem etíope que parece ter capturado a imaginação negra no Brasil das primeiras décadas do século XX, (ANDREWS, 1992; BUTLER, 1998).

Com a crescente repressão dos governos coloniais em geral e do governo português em particular, a partir dos anos 30, o nacionalismo moçambicano precisou alterar

suas estratégias. Ao invés do discurso agressivamente anticolonial, os nacionalistas passaram a dotar um discurso cultural de valorização das danças nativas, assim como das esculturas tradicionais, promovido, por exemplo, pelo “Centro Associativo Africano”, que não despertava tanta atenção da P.I.D.E. Além da dança e da escultura, a poesia passa assumir lugar importante na divulgação de ideias de valorização da cultura africana em oposição a portuguesa. Segundo Friedland três seriam os temas principais dessa poética nacionalista: 1) a reafirmação da África como terra natal-espiritual, e contexto para a futura nação; 2) o internacionalismo das lutas negras no mundo e um “*general call to revolt*”; 3) o sofrimento presente do povo no regime do shibalo, moderna servidão de Estado.

Ora, esses mesmos temas parecem na história do carnaval em Salvador da Bahia, espaço de afirmação de uma identidade negra, que se não se situava nos marcos de um nacionalismo anticolonial, incorporava a dimensão internacionalista da luta negra com a primazia da raça, e a centralidade da África, como esteve presente nos escritos de Garvey do começo do século XX, como vimos.

“São os Africanos na Bahia”

No plano das disputas pela representação, reencontramos em Salvador, ao longo do século XX, intensa conexão com a África, por meio da elaboração do que chamamos em outro lugar do “Signo África”, estrutura simbólica de agenciamento político. Num sentido análogo ao que estabelece Edmund Gordon para a diáspora, observamos aqui um processo de agenciamento transnacional, e de autoinscrição subjetiva. Esse processo apresenta várias modalidades de conexão e reconexão, à prática crítica do pan-africanismo, dos nacionalismos em África e da cultura popular no Brasil.

Como sabemos, logo que se instituiu na Bahia o carnaval no modelo de desfiles alegóricos importado da Europa no final do século XIX, africanos e negros nativos organizaram grandes agremiações negras, como a “Embaixada Africana”, que empolgava a população com temas africanos, instrumentos africanos, roupas africanas e personagens inspirados em figuras africanas históricas, como o já citado Menelick.

Apropriando-se do modelo dos clubes brancos, afrodescendentes organizaram esse clubes negros com motivos alegóricos africanos, tais como referida “Embaixada Africana”, organização surgida em 1897, sob a liderança de um certo Marcos Carpinteiro, *axogum* da Casa Branca do Engenho Velho, o mais tradicional dos centros de culto aos Orixás na Bahia. Para Rafael Vieira Fo., o surgimento destes clubes esteve ligado à reorganização da identidade dos negros em Salvador, motivada pela abolição da escravatura em 1888, e pela tentativa de integrar-se à sociedade sem abrir mão de sua identidade africana. (VIEIRA FO, 1995). Em 1897, o Jornal Correio de Notícias, anuncia ao público o manifesto do clube “Embaixada Africana”. O texto divulgado, além de pedir indenização pelos africanos mortos durante a revolta do Malês (escravos e libertos, haussás e nagôs islamizados) deflagrado 42 anos antes, anuncia a composição do desfile:

Seguir-se-há bem organizada banda de música, preparada pela digna colônia africana desta cidade para acompanhar a embaixada. Trajará notável costume algeriano, executando em seu trajecto os dobrados Fortunato Santos, Menelik, Makonem, etc.

Seis ras (*chefes etíopes) empunhando espadas formarão guarda de honra imperial. Marchará em seguida, cavalgando animal alexandrino o embaixador Manikus, ladeado pelo Muata de T'Chiboco”. (VIEIRA FO., 1998, p. 45).

Observando-se a lista de clubes da época podemos ver claramente a ênfase na africanidade e a insistência no Signo-África que voltará intensamente nos 70 do século XX: “Folia Africana”, “Lembrança da África”, “Lanceiros da África”, “Africanos em Pândega”, “Lutadores da África”, “Congos da África”, etc. Como frisa Rafael:

Os negros do Embaixada Africana colocavam-se como representantes da colônia africana. Viam-se como colonizadores do Brasil e não peças escravas. Com isso também ficava clara a intenção de contrapor-se as elites pois essas não admitiam a colaboração de escravos na construção de nossa pátria (VIEIRA FO, 1995, p. 112).

Afrodescendentes souberam assim constituir na Bahia um veículo de objetificação para a tradição africana, através dos clubes de carnaval, batucadas e afoxés. Entre 1905 e 1930 numerosos grupamentos como blocos e cordões proliferam. Por este período vêm a florescer os chamados afoxés, grupos carnavalescos organicamente ligados aos templos de origem yorubana. Lembremos alguns destes afoxés, existentes nos anos 30, e veremos como são praticamente as mesmas organizações do final do século XIX: “Folia Africana”, “Lembrança dos Africanos”, “Congos da África”, “Lutadores da África”, e o “Otum Obá”, descrito pelo sociólogo norte-americano Donald Pierson.

As batucadas eram geralmente compostas de quinze a vinte jovens invariavelmente pretos ou mulatos escuros, que desfilavam com pequenos tambores, cuicas e xaqes-xaqes. A música tinha apenas um tom, lembrando o ritual do candomblé. No cordão havia de cinquenta a cem pessoas de ambos os sexos e de todas as idades invariavelmente pretos e mulatos escuros, cercados por um quadrângulo de corda, alguns marchando à vontade, ou dançado e girando constantemente. **Todos cantavam canções africanas** e batiam palmas. Um estandarte, geralmente de seda e veludo, trazia o nome do grupo. Podia ser tanto o Otum Obá da África, Ideal Africano, Onça, como qualquer outra designação semelhante (PIERSON, 1971 (1942), p. 247) (ênfase adicional).

Pode-se perceber que a referência à África permanece mais de trinta anos após o “Embaixada Africana” e os outros clubes negros. Nos anos 70, quarenta anos depois, o recurso simbólico à África, permanece com força total, enraizado na história na tradição da africanidade no carnaval baiano. Como no caso exemplar do bloco afro Ilê Aiyê. (RODRIGUES, 1983).

O bloco foi fundado em 1974 por um grupo de amigos no Curuzu, área que faz parte do populoso bairro da Liberdade, em Salvador. O bairro tem sido investido como o território negro por excelência de Salvador. Estes jovens, imersos no ambiente tradicional da cultura afro-baiana, dos sambas e do candomblé e, por outro lado, envolvidos com a moderna onda *soul* que invadia Salvador, criaram um bloco exclusivo para negros, para desfrutar o carnaval (RISÉRIO, 1981; MORALES, 1990). Vovô (José Carlos dos Santos), assim como outros fundadores do Ilê, tinha experiência prévia em outras organizações históricas do carnaval negro, e talvez não seja irrelevante dizer que o seu avô foi trabalhador nas docas e um dos participantes do bloco negro “Africano Ideal” citado por Pierson nos anos quarenta. (AGIER, 2000).

Ilê Aiyê significaria em tradução livre “Mundo Negro” em “nagô”, a língua ritualística dos candomblés de origem yourubana na Bahia (PINHO, 2010). Ou, mais literalmente “Casa deste Mundo”. Originariamente, a ideia seria batizar-se o bloco como o nome de “Poder Negro”, tradução literal de *Black Power*. O que dá bem a ideia da inspiração que motivava os jovens, o movimento radical de emancipação negra norte-americana. O primeiro desfile do bloco foi anunciado por um panfleto onde se lia “*Ilê-Aiyê 75 Ilê-Aiyê: apenas um bloco original SÃO OS AFRICANOS NA BAHIA*”.

Red, Black and Green

O horizonte crítico desse ensaio se dirige a questionar a pressuposição culturalista e mistificadora sobre a identidade africana, que como fonte imaginária impõe limites concretos para práticas emancipatórias. Desse modo, busquei ressaltar a densidade histórica das lutas por liberdade como o centro efetivo de uma promessa global de emancipação mais radical, ancorada nas próprias contradições estruturantes que formaram a história da África

– e seu repertório simbólico associado - no século XX. Mais que isso, procurei associar o processo político de insubordinação à própria condição racializada das identidades subalternizadas, onde alguns outros preferem reconhecer valores transcendentais imberredouros, numa infantil nostalgia metafísica. No lugar do mito, e da metafísica, deveríamos nos reencontrar com a História. E no lugar da História encontramos a agência e a subjetividade de sujeitos como Marcus Garvey, Jeffrey Musa, Joao Albasini, Marcos Axogum, Vovô e tantos outros.

O discurso, os símbolos, o signo-África, operam assim como o suplemento de uma cultura crítica, no espaço roubado às representações racializadas pelo poder branco no processo transnacional de invenção da diáspora africana. Na Bahia, ou em Moçambique, buscamos re-enfatizar a africanidade no lugar da racialidade, como a história do carnaval baiano demonstra, e a pena dos articulistas do “Brado Africano” documenta. A modernidade periférica e pós-colonial dos já racializados obriga a emancipação racial como a condição verdadeira para uma transformação social mais larga, em toda a amplitude universalizante, como insiste o garveysmo.

Na contracapa da *Constitution e Book of Laws*, da U.N.I.A., encontrada com os dois jovens moçambicanos na Beira, podemos reconhecer o belo hino pan-africanista, síntese sublime da utopia emancipatória que nos fortalece. No hino, como em outros lugares, a África (Etiópia) é signo e horizonte da terra prometida, a bandeira, vermelha, verde e negra que anima a luta por emancipação universal: “Ethiopia, thou land of our fathers/thou land where the gods love to be/ As storm cloud at night sudden gathers/Our armies can rushing to thee/ We must in the fight be victorious/ Where swords are thrust outward to glean/ For us the victory glorious/ When led by the red, black and green./ [Chorus]/Advance, advance to victory, let Africa be free/ Advance to meet the foe/ With might of the red, black and green”.

Notas

³ “Reconhecemos a Diáspora como caracterizada tanto por raízes quanto por rotas negras; raízes negras significando a política e as experiências de muitas pessoas negras com as conexões significativas em relação a uma ‘imaginada’ ou ‘real’ ancestralidade ou cultura africanas; rotas negras sendo o processo histórico e político-econômico pelo qual identidades negras tem sido construídas no interior e através de lugares localizados e espaços nacionais” (T. do A.).

⁴ Fundo “Secretaria de Negócios Indígenas” – Arquivo Histórico de Moçambique – ano 1922 - processo no. 7 – cx. 1633. Deparei-me casualmente com esse processo em 2011, quando trabalhava na investigação para um projeto ligado as relações de gênero e a construção do Estado em Moçambique. Pude viajar a Maputo por meio do apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico Brasileiro (CNPq).

⁵ Fundo “Secretaria de Negócios Indígenas” – Arquivo Histórico de Moçambique – ano 1922 - processo no. 7 – cx. 1633.

⁶ Poeta, orador, líder político e visionário Marcus Mosiah Garvey, Jr., nasceu em St. Ann's Bay na Jamaica em 1887 e morreu em 1940 em Londres após viver e viajar pela América Central Europa, África e Nova Iorque. Fundou além da UNIA e de outras organizações a Black Star Line, companhia de navegação que pretendia repatriar afro-americanos para a África. (BLAISDELL, 2004; VINSON, 2001).

⁷ Ver a discussão sobre o mesmo processo encontrada em Zamparoni (2007) e também referida em Vinson (2001).

⁸ “Eu vi diante de mim, como eu vejo agora, um novo mundo de homens negros, não peões, servos, cães ou escravos, mas uma nação de homens resolutos, deixando suas marcas sobre a civilização, produzindo uma nova luz à alvorecer por sobre a humanidade” (T. do A.).

“Onde está o governo do homem negro? Onde estão seu rei e seu reino? Onde está seu Presidente, seus pais e seu embaixador, seu exército, sua marinha, seus grandes homens de negócios?” (T. do A.).

⁹ Sobre o tema ver p. Ex. MNU, 2001; 1998.

¹⁰ “Nas colônias a subestrutura econômica e também a superestrutura. A causa é a consequência; você é rico porque você é branco, você é branco porque você é rico”. (T. do A.)

¹¹ Existe uma edição brasileira do livro de Washington, traduzida por Graciliano Ramos como “Memórias de Negro” (1940).

¹² “Acreditamos na libertação da África pelos povos negros do mundo; e por princípio, a Europa para os europeus e a Ásia para os asiáticos; também exigimos a África para os africanos em nosso lar e no exterior” (T. do A.).

¹³ “Então eles corriam em varias direções através da floresta, para repetir cuidadosamente tudo o que haviam escutado para africanos famintos por alguma doutrina que os resgatasse da consciência servil em que viviam” (T. do A.).

¹⁴ “Príncipes virão e o Egito e a Etiópia estenderão suas mãos para Deus”. (T. do A.)

¹⁵ Apenas quando já havia concluído a redação desse artigo recebi o importante livro de Cesar Braga-Pinto e Fatima Mendonca “João Albasini e as Luzes de Nwazengele” (2012).

¹⁶ Não posso deixar de lembrar como essa mesma empresa colonial portuguesa em Moçambique foi saudada pelo sociólogo Gilberto Freyre, durante a guerra de libertação nacional em Moçambique, como um “ato de cultura”, promotor de uma “unidade de sentimentos e cultura” por meio de uma “colonização cristocêntrica”. (FREYRE, 1971).

¹⁷ “É apenas uma dentre muitas ironias que centenas de moçambicanos tornaram-se fluentes em português, a língua dos negócios no florescente e no setor ferroviário. O deslocamento da conexão entre poder e identidade os impediu, contudo, de tirar vantagem de suas habilidades linguísticas nestes empregos” (T. do A.).

¹⁸ Imperador da Etiópia, que foi saudado no desfile de 1897 do clube carnavalesco negro Embaixada Africana no carnaval de Salvador. Menelik foi um governante real que em 1896 venceu em Adwa, na Abissínia, as tropas italianas que pretendiam conquistar a Etiópia. Além disso é o tio de do Ras (príncipe) Tafari Makonen, coroado em 1936 como Haile Selassie, o que faz eco a uma das profecias de Garvey (Pinho, 2001).

¹⁹ Polícia Internacional e de Defesa do Estado.

²⁰ Essa seção reelabora alguns temas presentes em minha tese de Doutorado, publicada como Pinho, 2010.

²¹ Especialista ritual responsável pelos sacrifícios animais, chamado “senhor da faca”, deve sempre ser um homem.

²² Sobre a Revolta dos Malês Cf. p. ex. Reis e Silva, 1989.

²³ Agier chama a atenção para a importância dos estivadores na sedimentação de certa cultura de classe na Liberdade (AGIER, 2000).

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. **Anthropologie du carnaval. La Ville, La Fête et L'Afrique à Bahia**. Marseille. Éditions Parenthèses. 2000.
- AMSELLE, Jean-Loup. **Mestizo logics. anthropology of identity in Africa and Elsewhere**. Stanford. Stanford University Press. 1998.
- ANDERSON, B. **Imagined communities**, London, New Left Books. 1983.
- ANDREWS, George Reid. Black Political Protest in São Paulo, 1888-1988. **Journal of Latin American Studies**. Volume 24, part I, february 1992. Pp. 147-171.
- BLAISDELL, Bob. Introduction. In. GARVEY, Marcus. **Selected writings and speeches of Marcus Garvey**. (Ed. by BLAISDELL, Bob). New York. Dove Publications. 2004. Pp. iii-xii
- BUTLER, Kim D. Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora*. 10:2. 2001. Pp. 189-219.
- BRAGA-PINTO, Cesar & MENDONCA, Fatima. **João Albasini e as Luzes de Nwazengele. Jornalismo e Política em Mocambique | 1908-1922**. Lisboa. Alcance Editores. 2012.
- BUTLER, K. D. **Freedoms given, freedoms won. Afro-Brazilian in post abolition Sao Paulo and Salvador**. Rutgers University Press. New Brunswick. 1998.

- CABAÇO, J. L. **Moçambique. Identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo. Editora UNESP. 2009.
- CARDOSO, H. O Resgate de Zumbi. **Lua Nova. Cultura e Política**. vol. 2, no. 4, janeiro-março. 1986. Pp. 63-67.
- DIAWARA, M. **In search of África**. Cambridge, London. 1998.
- EWING, A. Garvey or Garveysm? **Transition**, no. 105, (2011), p. 130-145. Indiana.
- GARVEY, A. A. Un T'emoignage Personnel de Amy Ashwood AGrvey. In. ____ . **Le mouvement panafricaniste au vingtieme siecle**. Organisation Internationale de La Francophonie. Paris. 2004. Pp. 107-113.
- GARVEY, M. **Selected writings and speeches of Marcus Garvey**. (Ed. by BLAISDELL, Bob). New York. Dove Publications. 2004.
- GILROY, P. **O atlântico negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo. UCAM/Editora 34. 2001.
- GOMES DA SILVA, J. C. Negros em São Paulo: Espaço Público, Imagem e Cidadania (1900-1930). In. ____ . NIEMEYER, Ana Maria de; GODOI E. P. **Além dos territórios**. 1998. p. 65-96.
- GORDON, E.; ANDERSON, Mark. "The African Diaspora: Towards and Ethnography of Diasporic Identification." **Journal of American Folklore** 112(445), p. 282- 296. 1999.
- FREYRE, G. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1971.
- FRAGA, W. Encruzilhadas da Liberdade. **Histórias de escravos e libertos na Bahia (1970-1910)**. Campinas: EdUnicamp, 2006.
- FIRST, R. **O mineiro moçambicano. Um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane**. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1998.
- FRIEDLAND, E. A. Mozambican Nationalist Resistance: 1920-1949. **Civilisations**, vol. 27. No. 3/4 (1977). p. 332-344.
- HARTMAN, S. V. **Scenes of subjection. terror, slavery, and self-making**. In Nineteenth Century America. Oxford. University Press. 1997.
- MACAGNO, L. "O discurso colonial e a fabricação de usos e costumes: Antonio Enes e "Geração de 95"". In. ____ ; FRY, Peter (Orgs.). **Moçambique Ensaios**. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. 2001. p. 61-90.
- MNU. XIII Congresso Nacional do Movimento Negro Unificado. **Os novos desafios do combate ao racismo no século XXI. Caderno de Teses**. Nova Iguaçu. 2001.
- MEILLASOUX, C. Situação da Comunidade Doméstica. In. ____ . **Mulheres, celeiros & capitais**. Porto: Edições Afrontamento 1976.
- MNU. **Movimento negro unificado. 1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo**. Salvador. 1988.
- MORALES, A. Blocos Negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. **Caderno CRH. Suplemento. Cantos e Toques: etnografias do espaço negro na Bahia**. Salvador: Fator, 1991.
- OKONKWO, R. L. The Garvey Movement in British West África. **The Journal of African History**, vol. 21, no. 1 (1980). p. 105-117.
- PENVENNE, J. M. Joao dos Santos Albasini (18766-1922): The Contradictions of Politics and Identity in Colonial Mozambique. **The Journal of African History**. vol. 37. No. 3. (1996). Pp. 419-464.
- PIERSON, Dd. **Branços e Prêtos na Bahia**. 2. ed.. São Paulo: Companhia Editora Nacional, (1942)1971.
- PINHO, O. A. "Fogo na Babilônia": Reggae, black counterculture and globalization in Brazil. In. ____ . PERRONE, C.; DUNN, C. (Eds.). **Brazilian popular music and globalization**. Gainesville. University Press of Florida. 2001. p. 192-216.
- PINHO, O. **"O mundo negro": hermenêutica crítica da reafrikanização em**

- Salvador.** Editora Progressiva/NEAB UFRB. Curitiba. 2010.
- RAMA, A. **A Cidade das letras.** São Paulo. Brasiliense. 1985.
- RISÉRIO, A.. **Carnaval Ijexá.** Salvador, Corrupio. 1981.
- REIS, J. J.; SILVA, E. **Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil.** 5 ed. São Paulo: Brasiliana/Companhia Editora Nacional, 1977.
- RODRIGUES, J. J. S. A Música do Ilê Aiyê e a Educação Consciente. **Estudos Afro-Asiáticos.** 8-9. 1983. p. 247-251.
- ROGERS, R. A. **The Holy Piby. The Blackman's Bible.** Lexington. 2013.
- VIEIRA Fo.; RAPHAEL R. **A africanização do carnaval de Salvador, BA. A re-criação do espaço carnavalesco (1876-1930).** Dissertação de Mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 1995.
- VINSON, R. Tt. 'Sea Kaffirs': 'American Negroes' and the Gospel of Garveyism in Early Twentieth-Century Cape Town. **Journal of African History,** 47 (2006), Cambridge. p. 281-303.
- VINSON, R. T. **In the time of the americans” garveysm in Segregationist South África 1920-1940.** Dissertation. Doctor of Philosphy. Howard University. Washington. 2001.
- WASHINGTON, B. T. **Memorias de um Negro.** (Trad. Graciliano Ramos). Sao Paulo. Companhia Editora Nacional. 1940.
- WILDERSON III, Frank B. **Red, white & black. Cinema and the structure of U.S. antagonisms.** Durham & London. Duke University Press. 2010.
- WRIGHT, Richard. The Color Curtain. In _____. **Black Power.** Harper Perennial. New York. 2008. Pp. 429-630.
- ZAMPARONI, V. **De escravo a cozinheiro. Colonialismo e racismo em Moçambique.** Salvador. EDUFBA, 2007.

Recebido em: 05/01/2015

Aprovado para publicação em: 03/08/2015