



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 02 | Ano 2018

José Francisco dos Santos
UFOB

“MAMA ÁFRICA”? LIGAÇÕES BRASIL E ANGOLA

“Mama Africa”? Brazil and Angola links

Resumo: O texto discorre sobre a relação entre o movimento social negro no Brasil, a exemplo do MNU, que surgia na década de 1970 e lideranças dos movimentos emancipacionistas, em especial os países africanos outrora colônias portuguesas e recentemente emancipadas. O caso mais emblemático foi o angolano, que se tornou livre em 11 de novembro de 1975. O Brasil foi o primeiro país a reconhecê-lo como estado livre e soberano. A conjuntura mundial, marcada pelo cenário da Guerra Fria, tinha como atores o Estado brasileiro, que vivia uma ditadura Civil-militar, ligada aos EUA, e o Estado angolano, dirigido pelo Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA, ligado a URSS e Cuba. Nesse cenário, o movimento social negro brasileiro, fortemente influenciado por ideias marxistas, vai ter como inspiração e valorização de países africanos como Angola, na busca da “Mama África”.

Palavras Chaves – Movimento Social Negro; Angola; Brasil; África; Ditadura Civil-Militar

Abstract: The text discusses the relationship between the black social movement in Brazil, like the MNU, which emerged in the 1970s and the leaders of the emancipationist movements, especially the African countries that were once Portuguese colonies and recently emancipated. The most emblematic case was the Angolan, which became free on November 11, 1975. Brazil was the first country to recognize it as a free and sovereign state. The world scenario, marked by the Cold War scenario, had as actors the Brazilian State, which lived a Civil-Military dictatorship, linked to the US, and the Angolan State, led by the MPLA, linked to the USSR and Cuba. In this scenario, the Brazilian black social movement, strongly influenced by Marxist ideas, will have as inspiration and appreciation of African countries like Angola, in the search for "Mama Africa".

Keywords - Black Social Movement; Angola; Brazil; Africa; Civil-Military Dictatorship

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

“MAMA ÁFRICA”? LIGAÇÕES BRASIL E ANGOLA ¹

José Francisco dos Santos ²

Introdução

A sociedade brasileira, até então desconhecadora da realidade da situação do continente africano, tomou não só consciência com referência a luta de independência dos países africanos e seus líderes, mas também passou a considerar a influência deste processo na organização de parte dos seus movimentos organizados, a exemplo dos movimentos sociais negros brasileiros. Nas palavras de Domingues (2007, p.116), os movimentos sociais negros se “africanizaram”. No livro *História do Movimento Negro no Brasil*, publicado por Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira (2007), Hélio Silva Junior, destacado militante deste movimento, assim discorre:

Podemos identificar três matrizes de pensamento no discurso na geração que se engaja no movimento negro nos anos 1970 e 80. Três diferentes fontes, diferentes influências externas. Você tem o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, que sempre mobilizou a atenção da militância; você tem as lutas independentistas no continente africano, sobretudo, até pela facilidade da proximidade linguística, nos países lusófonos, notadamente Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau. E, por fim, o movimento pela *negritude*, que a rigor sempre foi um movimento literário na verdade, um movimento cultural de intelectuais de África e das Antilhas que se encontram em Paris nos anos 30 do século passado e que vão formular algumas ideias a respeito do que seriam o ocidentalismo e o orientalismo na perspectiva africana, nos valores africanos. Enfim, um modo africano de ser, por meio de várias linguagens (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 69).

Florentina da Silva Souza, em seu livro *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU* (2006), fez as seguintes considerações sobre esse assunto:

[...] Os textos, pronunciamentos e as lutas de africanos e afro-americanos funcionaram como instrumento de motivação para a organização de lutas contra o racismo e para a sedimentação de um discurso identitário afro-brasileiro. O Jornal do MNU, principalmente, entrevistou nomes importantes na história africana como Oliver Tambo, presidente do Congresso Nacional Africano de

¹ O presente artigo se baseia em parte de da minha tese de doutorado: Angola: ação diplomática brasileira no processo de independência dos países africanos em conflito com Portugal no cenário da Guerra Fria (2015), e que foi apresentado de maneira reduzida como comunicação no ST 07 - História da África contemporânea e suas representações no Brasil, no VI Congresso Sergipano de História & VI Encontro Estadual de História, com o tema "30 anos da Constituição Federal Brasileira: História, Direitos e Diversidades" com o título LIGAÇÕES BRASIL E ANGOLA REAPROXIMAÇÕES DAS DUAS MARGENS DO “RIO CHAMADO ATLÂNTICO” E SUAS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS.

² Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), Professor de História das Áfricas e História e Cultura Afro-brasileira da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB-Brasil). e-mail: jose.francisco.puc@gmail.com

1988, Francisco Romão de Oliveira e Silva, primeiro embaixador da República Popular de Angola no Brasil, e comentou aspectos similares e divergentes existentes entre a cultura afro-brasileira e a afro-caribenha, como a criar um intertexto. O texto do autor africano, ou da diáspora ajustado às especificidades da história dos afro-descendentes no Brasil, contribui, em diferença e similaridade, para a composição da produção textual brasileira, e essa produção, nos mesmos moldes, será parte constituinte também de uma produção textual transnacional que Gilroy denomina *black Atlantic* (SOUZA, 2006, p. 40.).

Ao contrário do que podemos inferir, os movimentos sociais negros brasileiros até então, tinham pouco contato com o continente africano. Entre os motivos, para falta do estabelecimento de relações, consideramos que está a falta de liberdade por conta da Ditadura Civil-Militar brasileira, que impedia até mesmo movimentos negros de se manifestarem sobre o racismo e preconceitos vividos na sociedade brasileira. Podemos acrescentar também o próprio perfil da comunidade negra brasileira, oriunda das camadas mais pobres da sociedade e, portanto, o contato com o continente africano era prejudicado pela falta de recursos humanos e financeiros. Esse fato começa a se alterar com o início do processo de reabertura democrática, iniciado em fins dos anos 1970.

A respeito dessa questão, apresentamos o trecho do livro *O Movimento Negro e o Estado (1983-1987)* (2010), do pesquisador e militante negro Ivair dos Santos:

O movimento negro é, pois filho da explosão educacional pelo Estado como solução para “crise de vagas no ensino superior”, considerada geralmente ponto crítico das relações sociedade-governo desde 1960. Com efeito, os jovens que fundam, nos 70, entidades negras de luta contra o racismo são, quase sempre, dessa geração universitária. Dentre os vários grupos, destacamos o Grupo Negro da PUC de São Paulo³ [...] (SANTOS, 2010, p. 38).

Mas, ainda na década de 1970, há o ressurgimento de organizações negras, como o Movimento Negro Unificado – MNU, além de outros grupos que terão uma parcela significativa de seus componentes fazendo curso superior e, por isso, entrando em contato com uma literatura ligada aos principais teóricos sobre temas alusivos as questões ditas raciais e/ou ligadas ao continente africano. Isso fez com que tivessem mais conhecimento sobre a África e dessa maneira provocasse um “resgate” de um complexo enunciado de questões discursivas

³ Ainda sobre a formação de organizações dos movimentos sociais negros, Ivair Santos expõe, citando o depoimento de Antônio Carlos Arruda, que foi o principal articulador: “Eu entrei na PUC em 1977. Em 1978 criamos o Grupo Negro da PUC na CACUPRO. Eu me lembro que uma das discussões era de que ‘se entrava negro na universidade e saia branco’. Eu via todo mundo preocupado com isso. Aí passam 73, 74, 75 e o movimento negro fala isto, discute isto. Em 1977 eu entro na PUC-SP e logo após o ‘pacote de abril’, o movimento estudantil começou a pegar fogo. Mas eu estava preocupado com a questão do negro, não tinha negro na minha classe. Nós éramos poucos e alguns eram meus conhecidos. Então eu fiz uma carta para os negros da PUC, convidando todo mundo para uma reunião no Centro Vinte e Dois de Agosto. Fiquei de plantão lá. A carta dizia que nós, negros, precisaríamos nos reunir, estarmos juntos, para discutir esta coisa de entrarmos negros na universidade e sairmos brancos” Embora de forma reduzida, os grupos de esquerda que atuavam na clandestinidade no movimento estudantil acabaram se relacionando também com o movimento negro (ALVES, 2010, p. 38-39).

envolvendo política, mito e identidade que alguns estudiosos nomeiam por "Mama África". O que vai além do mero conhecimento, ultrapassa para uma ação concreta nas atitudes desses militantes, Maués faz à seguinte consideração:

Trata-se da adesão a uma estética da negritude-vestuário, penteados, adereços, ditos afro. Além de sua própria imagem, a adesão deve passar pela valorização e mesmo adoção de elementos da "cultura africana", tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares, traduzidos nos jornais em receitas atribuídas aos antigos descendentes de escravos. Para completar o modelo, insiste-se na adoção, para crianças, de nomes africanos, que aparecem sempre nos jornais acompanhados de sua tradução para o português. (M. A. Motta Maués, "Da 'branca senhora' ao 'negro herói': a trajetória de um discurso racial", *Estudos Afro-Asiáticos*, n.21 Rio de Janeiro, 1991, p.127 apud DOMINGUES, 2007, p.116).

Ainda sobre as posturas que os militantes negros começaram a tomar, no processo que aqui denominamos por africanização, observamos o depoimento do militante Antônio Carlos Arruda para Ivair Alves dos Santos:

Quando entrei na Cacupro, quando ajudei a organizá-la, era o período de volta à África: usamos roupas afro, tranças, éramos contra alisar o cabelo. Eu estava com 21 anos. Nesse período tentávamos fazer outras coisas, como montar exposições. Era tudo muito ligado à África à redescoberta da África. Estávamos muito próximo dos movimentos revolucionários de Angola e Moçambique. Não podia aparecer um africano que nós carregávamos o sujeito para falar alguma coisa (SANTOS, 2010, p. 41).

Além da atenção que os movimentos sociais negros começavam a ter, em relação ao que ocorria no continente africano, é importante observar o fato de suas lideranças serem de inspiração marxistas, a exemplo de Luiz Silva, que foi também entrevistado por Alberti e Pereira (2007), quando ambos estavam em pesquisas sobre este movimento social. Em suas memórias, observa-se a forte influência do marxismo nos movimentos sociais negros no Brasil. A esse respeito cumpre observar que:

[...] Embora de forma reduzida, os grupos de esquerda que atuavam na clandestinidade no movimento estudantil acabaram se relacionando também com o movimento negro. Na clandestinidade, a tendência trotskista Liga Operária – que mais tarde se uniria à facção Bolchevique Trotskista formando a Convergência Socialista, desenvolveu uma ação iniciativa junto aos movimentos estudantis no Rio de Janeiro, São Paulo, São Carlos e também junto ao movimento negro (SANTOS, 2010, p. 39).

Não obstante, segundo Ivair Santos:

Essa iniciativa partiu de um dos fundadores da **Liga Operária** -que se tornaria, mais tarde, **Convergência Socialista** - Júlio César Tavares, do Rio de Janeiro, que participou das primeiras reuniões do surgimento do movimento negro, na década de 70. Segundo

suas palavras: “*Achava que os negros se organizavam muito nos guetos e independentemente de qualquer outra estrutura. Pensava, naquela época, que devia ser diferente. Deveria ser integrado a um processo revolucionário. Muitos me chamavam de vanguardista, que não era por aí. A minha crítica era de que não se percebia a vinculação da questão específica com a questão geral. Reconhecia que não existia realmente uma teoria a respeito, e que tínhamos que produzir essa teoria, mas não isolando-a da questão mais geral. Na minha concepção, não deveria existir um movimento negro isolado do movimento social mais amplo, do partido. Num primeiro momento, essa vanguarda deveria estar dentro de um partido revolucionário articulado às demais (sindicais, políticas...) que ali discutiríamos a questão mais geral*” (Monteiro, 1991, p. 109-110) Esse envolvimento acabou levando à criação do Núcleo Negro Socialista, que desempenhou importante papel na organização do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial. (SANTOS, 2010, p.39-40)

Os militantes dos movimentos ligados ao que aqui nomeio por “questão negra de esquerda”, leram os textos como do líder guineense Amílcar Cabral, bem como o livro *Condenados da Terra*, de Frantz Fanon. Esses intelectuais, africanos na maioria, a exemplo de Cabral, tinha suas bases no materialismo histórico marxista. A respeito, especificamente, dos países africanos de língua portuguesa, Silva registra:

E essas revoluções africanas, sobretudo a revolução dos países de língua portuguesa – Moçambique, Angola, Guiné Bissau -, foram muito importantes para gente. Toda informação que vinha de lá: poemas de Agostinho Neto, informações de Moçambique, a poesia moçambicana revolucionária. Tudo isso também teve muita influência nesse momento, fazia parte de um conjunto de informações importantes. Mas chegava com muita dificuldade. A gente sabe que as traduções, no Brasil, passaram por um crivo, por uma peneira ideológica muito séria. (ALBERTI; PERREIRA, 2007, p.77).

Embora se observe a peneira ideológica, apontada por Silva, a inspiração das lideranças africanas para os movimentos sociais negros foi significativa. Djenal Nobre Cruz, um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores, em Sergipe, em entrevista a Alberti e Pereira (2005), ao ser perguntado sobre o médico e poeta Agostinho Neto, discorreu,

Angola tinha sido liberta em 1974 (*sic*), mais ou menos, e eu tinha um livro de Agostinho Neto chamado Poemas de Angola, que eu li e me impressionei com os poemas, achei fantásticos os poemas. Então, a partir daí eu disse: “Eu tenho que fazer uma opção de luta.” Já tinha uma opção política, mas tinha que ter uma opção de luta, tinha que focar. A partir daí eu comecei a descobrir essa questão racial. Pergunta – Como o senhor chegou a esse livro do Agostinho Neto? A gente já tinha uma discussão política e tinha uma opção solidária à Angola, à libertação. (...) E esse livro de Agostinho Neto circulava no meio para debater os poemas, para recitar os poemas, e eu comecei a ficar interessado sobre isso. E adorei isso. Comecei a me descobrir como negro nessa trajetória política. Aí eu disse: “Tenho que fazer uma opção. Ficar com a minha opção política, mas focar a minha luta dentro do movimento negro de Sergipe.” (...) No momento que se discutia a questão da Anistia, aquele projeto de Anistia da ditadura, havia uma efervescência cultural muito forte e rolava muita coisa de fora. As guerras africanas estavam na moda, todo mundo sabendo o que estava acontecendo, a libertação dos países africanos. E tinha uma livraria, que era a livraria do Bosco Rolemberg, do PC do B. Ele era uma figura do partido

que foi preso na época da ditadura. Voltou e botou essa livraria. Todo sábado ele tocava violão e dizia assim: "Todo sábado à tarde a batidinha de bebida eu dou, vocês vêm aqui, lêem um livro, debatem e vão embora." Ele fazia com o maior prazer isso. (ALBERTI; PERREIRA, 2005, p.9-10)

O militante negro Ivair Augusto Alves dos Santos fortalece os argumentos sobre os autores africanos, e aborda a questão da diplomacia brasileira:

A diplomacia brasileira realizou um esforço muito intenso no estreitamento de relações econômicas com o continente africano, especialmente os países de colonização portuguesa, na década de 1970. O Brasil, num gesto ousado do Ministério das Relações Exteriores, foi um dos primeiros a reconhecer a independência de Angola, dando a uma estreita atenção aos novos países independentes da África Meridional. Nos fóruns internacionais, o Brasil condenou o *apartheid* na África do Sul, numa posição ambígua, ao conviver com a situação de discriminação racial, embora a imagem divulgada fosse a de democracia racial no Brasil. Paralelamente, todas as entidades do movimento negro se identificam com as transformações ocorridas na África e enfatizam a necessidade de buscar raízes da comunidade negra.

Era comum nos encontros culturais a representação de poetas angolanos, como Agostinho Neto e Antônio Jacinto. A poesia "Monamgambe", de Antônio Jacinto, que retratava a dura vida de um camponês angolano, era transplantada para a dura realidade de ser negro no Brasil. O envolvimento com os angolanos sempre foi rico e, após a independência em 1975, o intercâmbio intensificou-se. Receber a visita de um africano era sinônimo de festa, e tudo quanto se publicava sobre a luta de independência era devorado. O interessante é que os discursos políticos, em particular de Agostinho Neto não tiveram o mesmo impacto ou repercussão que seus poemas. Por outro lado, os escritos políticos de Amílcar Cabral, da Guiné Bissau, foram muito lidos e utilizados pela militância (SANTOS, 2010, p. 40).

Os pontos levantados por Ivair Alves dos Santos vão ao encontro das questões por mim defendidas neste artigo, pois sua análise a respeito da postura da diplomacia brasileira evidencia esse estreitamento, em especial com os países africanos de língua portuguesa. Seus protagonistas (Agostinho Neto, Amílcar Cabral e Antônio Jacinto), como vemos com Alves dos Santos, servem de inspiração para o movimento social negro brasileiro, que ganha novo vigor na década de 1970. Alves dos Santos, além de discorrer a respeito do *apartheid*, na África do Sul, justamente a respeito da dubiedade do posicionamento brasileiro, também o fez em relação ao GTPLUN (Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros).⁴

⁴ Alberti e Pereira, sobre a questão racial, mostram a seguinte questão: O racismo no Brasil guarda especificidades em relação a outros países, como a África do Sul e os Estados Unidos, por exemplo. Isso faz com que o movimento negro no Brasil também seja específico, embora tenha recebido influências das lutas pela libertação nos países africanos e pelos direitos civis nos EUA. O grande desafio do movimento negro brasileiro, especialmente a partir da década de 1970, foi enfrentar o "mito da democracia racial", que ganhou força principalmente após a publicação do clássico *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933. Segundo esse mito, as relações de raça no Brasil seriam harmoniosas e a miscigenação seria a contribuição brasileira à civilização do planeta. Seguindo essa linha de pensamento, como não haveria preconceito de raça no Brasil, o atraso social do negro dever-se-ia exclusivamente à escravidão (e não ao racismo). Completa esse argumento o fato de as Constituições brasileiras elaboradas a partir da abolição da escravidão nunca terem diferenciado os cidadãos por raça ou cor, ao contrário do que acontecia nos EUA e na África do Sul. Como lutar contra o racismo se o racismo "não existia"? – esse era um dos principais problemas que se apresentavam aos militantes do movimento negro na década de 1970 (ALBERTI; PERREIRA, 2005, p. 1-2).

Este grupo, ligado a ARENA, concentrava negros militantes com posições políticas consideradas de direita. Alves dos Santos faz a seguinte consideração sobre a atuação desse grupo junto as embaixadas africanas:

O GTPLUN, por outro lado, tinha como uma das suas atividades o relacionamento com as embaixadas africanas, além de uma preocupação em divulgar os estudos sobre África no período pré-colonial. A literatura negra dessa época foi abundante em citações sobre o continente africano, como o livro de contos *Carro do êxito*, de Osvaldo de Camargo (SANTOS, 2010, p. 41).

Henrique Cunha Júnior, umas das grandes referências da militância negra no Brasil, em entrevista que nos concedeu no dia 10/07/2012, falou sobre grupos ligados ao movimento negro que estabeleceram contatos com o continente africano, a exemplo do GTPLUN.⁵ Entre as diversas atuações desse grupo, Cunha Júnior, diz que ao entrar no curso de Engenharia, na USP de São Carlos, foi convidado para participar de um baile denominado “burro negro”. Segundo ele, acabou não indo, pois considerava o grupo de direita, e que não condizia com sua postura política, mais inclinada para esquerda. Contudo, chegou a ter ligações com esta organização, e em seus diálogos havia a discussão de enviar pessoas ligadas ao grupo para ajudar na reconstrução de Angola.

O próprio pesquisador Ivair Alves dos Santos, que foi entrevistado para o livro *A História do Movimento Negro no Brasil* (2007), relatou que havia conseguido um emprego na Fundação Brasileira para o Desenvolvimento do Ensino da Ciência (Fundec). Segundo ele, a fundação preparava material didático para o ensino de química, quando houve por parte da UNESCO um convite à instituição para trabalhar em Angola, mas a maioria dos funcionários rejeitou, no entanto, Ivair Santos aceitou, até por conta de sua militância, e no ano de 1979 foi para aquele país. Seu relato é extenso, todavia destacamos algumas partes que são, a nosso ver, necessárias para reflexão:

Era casado, com filho, vivi todo o drama que você possa imaginar: família que nunca havia viajado para fora, um país estranho, em guerra... Mas para mim era aquele negócio de “Volta à África”. Fui para lá com cara e a coragem. Fui ficando, ficando, e acabei ficando quase quatro anos. Trabalhava com ensino de ciência no Ministério da Educação. Lá em Angola percorri o país inteiro. Das 17 províncias, fui a 12 pelos

⁵ Henrique Cunha Jr. nasceu em São Paulo, no bairro do Bixiga, em 1952. Passou a infância no tradicional bairro do Ipiranga, tendo estudado no Colégio Estadual Brasília Machado. Formou-se em Engenharia Elétrica na USP e em Sociologia na UNESP de Araraquara. Mestre em História, cursou doutorado em Engenharia Elétrica na França. É Livre-docente pela Universidade de São Paulo e Professor Titular da Universidade Federal do Ceará, tendo também lecionado na USP. Filho do conhecido militante da causa negra Henrique Cunha, foi criado na militância dos movimentos negros. Dirigiu grupos de teatro amador na década de 1970 e foi membro do Grupo Congada, de São Carlos-SP. Participou da fundação da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, tendo sido seu primeiro presidente. Ficcionista bissexto, publicou poemas, um volume de escritos políticos e dois livros de contos, tendo também composto a peça de teatro *Negros que Riem*, encenada em São Paulo nos anos 1980. Nesse período, escreveu o romance *Sabá Buni*, até hoje inédito pois, segundo consta, os originais foram extraviados. Entre 1978 e 1981, participou dos primeiros números da série Cadernos negros. Extraído do site <http://www.letras.ufmg.br/literafro/data1/autores/73/dados.pdf>. Acesso em 20/08/2014.

menos. Fui o brasileiro que mais percorreu aquelas zonas de perigo, aquelas confusões todas: caí numa emboscada, fiquei preso num lugar lá... Eu me metia em tudo, pela vontade de conhecer, vontade de sacar. Eu achava que tinha um papel militante lá também. Aí, no primeiro dia em que fiquei lá comecei a mandar sistematicamente jornais, revista e livros para o Brasil inteiro. Mandei milhares, pode colocar milhares. Eu chegava segunda-feira no correio com 50 pacotes de jornais, revistas e livros. Ficava circulando lá, via o que interessava, sábado e domingo ficava fazendo o pacote e mandava para o Brasil. Fazia isso com o meu dinheiro. Eu ganhava bem, era consultor da UNESCO durante todo esse período. E mandei tudo o que você pode imaginar, para o Vovô do Ilê Aiyê, que nunca tinha ouvido falar, bem como para os meus amigos todos. Tudo o que as pessoas ouviam falar de África, eu comecei a desconstruir mandando aquilo: "África não é isso. África é isso..." Mandei centenas de livros de Pepetela. Você já imaginou: "Tem um cara lá em Angola, militante, mandando jornais, revistas..." Essa era minha válvula de escape (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 77-78).

Os relatos expostos demonstram a influência que a África teve nos movimentos sociais negros brasileiros do final da década de 1970 a 1980. Registramos que o país que possui a segunda maior população negra do mundo, perdendo somente para a Nigéria, passa neste contexto, a buscar por suas raízes africanas. Essa discussão retrata a busca de uma identidade "africana" pelos brasileiros negros, ditos descendentes de africanos, que como evidenciado pelos historiadores sobre a colonização portuguesa no Brasil, demonstra o projeto de assimilação que teve como objetivo a destruição dos hábitos culturais dos grupos, fazendo com que perdessem suas línguas maternas e práticas religiosas, além da separação de seus patrícios étnicos.

O luso-angolano Filipe Zau⁶, reitor da Universidade Independente de Angola-UNIA, militante da Educação, veio, na década de 1980, estudar pedagogia no Brasil no Centro Universitário de Brasília-UNICEUB. Em entrevista que nos concedeu em Angola, em 08/07/2014, ele comentou que no Brasil era abordado a todo o momento e perguntado de como era a capoeira e o candomblé em Angola, além de que o chamavam de irmão. Isso para ele era muito estranho, pois em Angola não havia ainda a capoeira. Nos dias atuais há a capoeira, que foi levada por brasileiros para este país. Em relação às chamadas religiões afro-brasileiras, o entrevistado declarou que estas não significavam nada para ele, ao mesmo tempo em que não entendia os motivos de ser chamado por "irmão" por pessoas que não conhecia, pois, a despeito de muitos povos existentes na África centro ocidental terem a linhagem como referência familiar, nem todos de um determinado povo são tidos como parentes ou amigos. As questões relacionadas com a cor da pele, neste país, não possuem os mesmos sentidos que os existentes no Brasil.

Filipe Zau, no prefácio do livro *Angola* (SANTOS, 2018) faz as seguintes considerações:

⁶ Sobre Filipe Zau registramos ainda: Músico, compositor, poeta e investigador, bacharel em Ciência da Educação (1971) [...] e em Portugal pelo Instituto Superior Especializados em Administração Escolar (1994), mestre em Relações Interculturais (1999) e doutorado em Ciências da

Eu já havia conhecido o Brasil, quando, ao abrigo de um convénio, fiz um curso de graduação numa instituição privada de ensino superior em Brasília, na década de 80. Naquela altura, não havia ainda muitos estudantes africanos em terras de Vera Cruz. O Ghana era o único país africano que tinha ali representação diplomática. Todavia, antes de eu ter seguido para o Distrito Federal, já ouvia dizer que o melhor Carnaval do mundo era no Brasil, conhecia a música de alguns artistas brasileiros, tinha lido Jorge Amado, assistia às novelas brasileiras, conhecia os jogadores da selecção brasileira de futebol e, sobretudo, estava bem informado quanto à condição de vida dos negros brasileiros (SANTOS, 2018, p.13).

Em relação aos seus colegas brasileiros sobre o que sabiam de Angola, Zau escreveu:

Quando comecei a conviver com os meus companheiros de faculdade, verifiquei que quase todos desconheciam Angola e que a grande maioria tinha apenas os EUA como país de referência. África surgia no “safari ideológico” de muitos deles, como um lugar onde os negros só lutavam capoeira e iam ao candomblé. Percebi o porquê desse imaginário distorcido, quando, à época, verifiquei que a única informação que lhes chegava sobre África, era a dos filmes do Tarzan. Sempre que me questionavam como era a capoeira e o candomblé em Angola, dizia-lhes que aquelas manifestações culturais não existiam no meu país. Então, questionavam-me novamente com muita estranheza: - «*Mas como assim se a capoeira e o candomblé vieram da África?*» (SANTOS, 2018, p.13).

Neste aspecto, são de suma importância as discussões desenvolvidas pelo jamaicano Stuart Hall, que problematiza a questão diaspórica, especialmente a materialização deste fenómeno em regiões caribenhas. Ao refletir sobre a diáspora, Hall a relaciona de forma íntima à cultura, chegando a problematizar da seguinte maneira:

Que luz, então, a experiência da diáspora lança sobre questões da identidade cultural no Caribe? Já que esta é uma questão conceitual e epistemológica, além de empírica, o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que “a identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (HALL, 2006, p. 28).

Ressaltamos a necessidade de discutir o *pós-colonial*, na formação de sua população de várias etnias, regiões diversas e culturas distintas, e de como a questão étnica é utilizada pelas forças políticas. Portanto, para pensar Angola em sua complexidade, o desafio é grande. Stuart Hall aborda o assunto sobre o pós-colonial e faz a indagação:

Quando foi o pós-colonial? O que deveria ser incluído e excluído de seus limites? Onde se encontra a fronteira invisível que separa seus “outros” (o colonialismo, o neocolonialismo, o Terceiro Mundo, o imperialismo) e em cujos limites ele se define incessantemente, sem superá-los em definitivo? (HALL, 2006, p. 95).

As reflexões feitas por Hall vão ao encontro das indagações sobre Angola pós-independência, pois o país passou por todos os períodos históricos que discutimos. Lançada a pergunta: será possível superar o colonialismo em definitivo? Não obstante, é importante pensar que dentro dessa conjuntura o Brasil contribuiu para a reconstrução de Angola, no entanto, poderíamos pensar em uma nova colonização? Para essa questão registramos como Hall, pautado em alguns autores, classifica o termo pós-colonização,

[...] Segundo Shohat, o pós-colonial é politicamente ambivalente porque obscurece as distinções nítidas entre colonizadores e colonizados até aqui associados aos paradigmas do "colonialismo", do "neocolonialismo" e do "terceiro mundismo" que ele pretende suplantare. Dissolve a política de resistência, uma vez que "não propõe uma dominação clara, nem tampouco demanda uma clara oposição". Como os outros "pós" com os quais se alinha, o pós-colonial funde histórias, temporalidades e formações raciais distintas em uma mesma categoria universalizante. Essa visão é compartilhada por Anne McClintock, outra dentre as primeiras estudiosas deste campo que critica o conceito por sua linearidade e sua "suspensão arrebatada da história" (McClintock, 1992). Para ambas, o conceito é utilizado para marcar o fechamento final de um período histórico, como se o colonialismo e seus efeitos estivessem definitivamente terminado (HALL, 2006, p. 96).

Angola é um país recém-independente, onde as reflexões discorridas por Hall são pertinentes. Quando usamos o termo "pós-colonial" corremos o risco de encobrir os desafios para construção da nova nação. Pois, ao contrário disso, podemos dar a falsa ideia de superação dos problemas que têm como raiz justamente a colonização, como modo de pensar, agir e conviver. Em outras palavras, a libertação formal de uma relação colonial não faz com que o país seja de fato livre, pois a liberdade e o caráter nacional serão construídos dentro de um processo repleto de nuances e contradições.

Neste diálogo entre Brasil e Angola, além do termo "pós-colonial", discutido por Hall, outra questão relevante, inclusive, usado muito na atualidade, é o multicultural. Sobre este conceito o autor discute as diferenças entre os significados existentes entre multicultural e multiculturalismo:

Pode ser útil fazer aqui uma distinção entre o "multicultural" e o "multiculturalismo". Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade "original". Em contrapartida, o termo "multiculturalismo" é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias

multiculturais. “Multicultural”, entretanto, é por definição, plural. Existem muitos tipos de sociedade multicultural, como por exemplo, os Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha, a França, a Malásia, o Sri Lanka, a Nova Zelândia, a Indonésia, a África do Sul e a Nigéria. Estes são, de forma bastante distinta, “multiculturais”. Entretanto, todos possuem uma característica em comum. São, por definição, culturalmente heterogêneos. Eles se distinguem neste sentido do Estado Nação “moderno”, constitucional liberal, do Ocidente, que se afirma sobre o pressuposto (geralmente tácito) da homogeneidade cultural organizada em torno de valores universais, seculares e individuais liberais (GOLDBERG, 1994 apud HALL, 2006, p. 50).

Quando pensamos em Brasil e Angola, os pressupostos para uma sociedade multicultural estão também colocados, principalmente quando se olha para formação de suas populações que são justamente heterogêneas. Não só cultural, mas também etnicamente.

Lembremos que os três movimentos pró-independência de Angola, a FNLA – Frente de Libertação de Angola (bakongo), UNITA – União Nacional para Libertação de Angola (ovimbundo) e MPLA – Movimento Popular para a Libertação de Angola, ligado à população urbana e mestiça, de perfil ocidental, demonstravam o quanto a questão do conflito étnico expõe o problema da formação identitária. Hall discorre a respeito:

As identidades, portanto, são construídas no interior das relações de poder (Foucault, 1996). Toda identidade é fundada sobre uma exclusão e, nesse sentido, é “um efeito do poder”. Deve haver algo “exterior” a uma identidade (Laclau e Mouffe, 1985; Butler, 1993). Esse “exterior” é constituído por todos os outros termos do sistema, cuja “ausência” ou falta é constitutiva de sua “presença” (HALL, 1996b). “Sou um sujeito precisamente porque não posso ser uma consciência absoluta, porque algo constitutivamente estranho me confronta”. Cada identidade, portanto, é radicalmente insuficiente em termos de seus “outros”. “Isso significa que o universal é parte de minha identidade tanto quanto sou perpassado por uma falta constitutiva” (LACLAU, 1996). O problema é que este argumento parece constituir um alibi para o retorno sub-reptício do velho liberalismo universal. Contudo, como observa Laclau: “A expansão imperialista européia teve que ser apresentada em termos de uma função civilizadora, modernizadora universal, etc. As resistências a outras culturas foram... apresentadas não como lutas entre culturas e identidades particulares, mas como parte de uma luta abrangente e que faz época entre o universalismo e os particularismos”. (Laclau, 1996). Em suma, o particularismo ocidental foi reescrito como um universalismo global (HALL, 2006, p. 81-82).

No trecho acima discutido por Hall, a reflexão sobre a identidade está relacionada à questões “exteriores”, nas quais a exclusão e o não pertencimento leva a construção de uma identificação numa relação de poder de inclusão a um grupo. No caso de Angola fica clara essa identificação, pois por conta da não inclusão no processo de construção da nação, das particularidades que cada grupo achava corretas, levou a desentendimentos que culminaram em uma Guerra Civil. A disputa em Angola entre os movimentos (MPLA, UNITA e FNLA) ocasionou um novo processo diaspórico, com a migração de vários angolanos que fugiram do país em guerra. Além disso, esta fuga também ocorreu ao longo da colonização portuguesa, entre

os séculos XVI ao XIX, em que angolanos vieram para o Brasil como força de trabalho escravo. Em meados da década de 1970 até os dias atuais, esta migração ocorreu para fugir das perseguições políticas, ou tentar a vida em lugar longe dos conflitos promovidos pela Guerra.⁷

Hall discutiu a questão do global e local nesse processo diaspórico advindo da colonização,

[...] a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação, portanto recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e no “estrangeiro”. “Global” neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denominado “diaspóricas” (Gilroy,1993) complementam e ao mesmo tempo des-locam as noções e moldam um ao outro. Como Mani e Frankenberg afirmam, o “colonialismo”, como o “pós-colonial”, diz respeito às formas distintas de “encenar os encontros” entre as sociedade colonizadoras e seus “outros” – “embora nem sempre da mesma forma ou mesmo grau” (MANI; FRANKENBERG, 1993, p. 301, apud HALL, 2006, p. 103).

É, portanto, dentro desse processo que se procura o resgate de uma identidade que fora negada. Chegamos nesse processo a pensar quem seria mais africano: um negro em Chicago com roupas típicas de grupos étnicos da África subsaariana, ou um grupo de nigerianos de terno e gravata? ⁸ Essa indagação é pertinente, justamente ao se refletir sobre os movimentos sociais negros brasileiros, como Ivair Santos, que vai para Angola no intuito de retomar as raízes e ao chegar ao continente depara-se com uma realidade totalmente adversa da que havia idealizado. Em outro trecho de sua entrevista, tal questão fica mais evidente:

[...] Mas você entra num prédio, não tem luz, roubaram a lâmpada, aquela sujeira e tal, você vai falar em negritude ali? Então comecei a me confrontar com as lideranças aqui: “África não é essa poesia que você está falando, é muito mais duro”. [...] A experiência em Angola fazia com que eu visse quem estava no Brasil como ingênuo, achando que aquilo era essencial. E não era. Não conheci a África rica, então comecei a ser, digamos assim, muito crítico e intolerante com certos discursos em relação à África. Aquilo não batia com o que eu tinha vivido. Mãe África, essas coisas me deixaram aborrecido (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 79).

As reflexões trazidas por Ivair Augusto Alves dos Santos, para além dos problemas de infraestrutura que Angola sofria e sofre, termina com a frase “Mãe África, essas coisas me deixaram aborrecido”. O discurso sobre a identidade entre dois povos, Brasil e Angola, não consegue contemplar as pluralidades existentes. O que vemos ao longo do texto, na realidade são

⁷ Fenômeno atual de emigração pode ser evidenciado na Copa do Mundo disputado no Brasil, a exemplos de ganeses que pediram visto de turista e ao chegar no Brasil acabaram pedido asilo político. Segundo o jornal Gazeta do Povo: [...] Há, no Brasil, 1.132 ganeses. Pelas regras do visto, eles têm 90 dias para permanecer no país. Mas a Polícia Federal (PF) já sabe que ao menos 500 deles pediram refúgio.[...] <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1485675>. Acesso em 23/09/2014.

vários povos. Dentro dessa discussão, são pertinentes as considerações da filósofa Marilena Chauí, em seu livro *Mito Fundador*, sobre a diferença entre povo e nação:

De fato, a palavra “nação” vem de um verbo latino, *nascor* (nascer), e de um substantivo derivado desse verbo, *natio* ou nação, que significa o parto de animais, o parto de uma ninhada. Por significar o “parto de uma ninhada”, a palavra *natio*/nação passou a significar, por extensão, os indivíduos nascidos ao mesmo tempo de uma mesma mãe, e, depois, os indivíduos nascidos num mesmo lugar. Quando, no final da Antiguidade e início da Idade Média, a Igreja Romana fixou seu vocabulário latino, passou a usar o plural *nationes* (nações) para se referir aos pagãos e distingui-los do *populus Dei*, o “povo de Deus”. Assim, enquanto a palavra “povo” se referia a um grupo de indivíduos organizados institucionalmente, que obedecia a normas, regras e leis comuns, a palavra “nação” significava apenas um grupo de descendência comum e era usado não só para referir-se aos pagãos, em contraposição aos cristãos, mas também para referir-se aos estrangeiros (era assim que, em Portugal, os judeus eram chamados de “homens da nação”) e a grupos de indivíduos que não possuíam um estatuto civil e político (foi assim que os colonizadores se referiram aos índios falando em “nações indígenas”, isto é, àqueles que eram descritos por eles como “sem fé, sem rei e sem lei”). Povo, portanto, era um conceito jurídico-político, enquanto nação era um conceito biológico (CHAUÍ, 2000, p 07).

Ao refletir sobre os movimentos sociais negros brasileiros, ou melhor, parte desse movimento que procurava sua identidade nos países africanos, em específico (no nosso caso), Angola, registramos que o uso de conceitos como “povo” ou “nação” para esse país é algo muito mais complexo. Temos tanto nações, como povos, resultantes de processos da formação como Estado, ainda a procura uma identidade própria. Da mesma maneira, os movimentos sociais negros brasileiros, que ao estudar a História africana e afro-brasileira, procura justamente valorizar as identidades dos povos e nações africanas, de modo para ter como parâmetros para quem aí sabe ver a “verdadeira mãe África”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Almicar Araujo. **História do Movimento Negro no Brasil: depoimento ao CPDOC**. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC – FGV, 2007.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. **Movimento negro e "democracia racial" no Brasil: entrevistas com lideranças do movimento negro**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

⁸ Essa indagação foi feita pelo professor Adam Lee, em disciplina ministrada para o Programa de Pós-graduação em História na PUC-SP, no ano de 2008.

COSTA E SILVA, Alberto da. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

GUSMÃO, Neuza Maria Mendes. **Os filhos da África em Portugal: Antropologia, multiculturalidade e educação**. 2 ed. Belo Horizonte: Autentica, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende [et al.]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SANTOS, Ivair Augusto dos. **A História do Movimento Negro no Brasil**. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2007.

SANTOS, José Francisco dos. **Angola: ação diplomática brasileira no processo de independência dos países africanos em conflito com Portugal no cenário da Guerra Fria**. Tese de Doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUCSP, São Paulo, 2015.

SANTOS, José Francisco. **Angola: Política Externa Brasileira para África no olhar de Ovídio de Andrade Melo**. Salvador: Sagga Editora, 2018.

ZAU, Filipe. **Do Acto Educativo a Exercício da Cidadania**. Luanda: Mayamba, 2012.