



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS PROF. MILTON SANTOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

BLENDASANTOS DE JESUS

**ENTRE ATIVISMOS E PAN-AFRICANISMOS: “TRAVESSIAS”
INTERNACIONAIS DE MULHERES NEGRAS**

Salvador – Bahia
2021

BLENDA SANTOS DE JESUS

**ENTRE ATIVISMOS E PAN-AFRICANISMOS: “TRAVESSIAS”
INTERNACIONAIS DE MULHERES NEGRAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), na área de concentração em Desenvolvimento e Governança Global, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Victor Coutinho Lage

Salvador – Bahia
2021

Jesus, Blenda Santos de.

Entre ativismos e pan-africanismos: "travessias" internacionais de mulheres negras / Blenda Santos de Jesus. - 2021.

131 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Victor Coutinho Lage.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2021.

1. Relações internacionais. 2. Diáspora africana. 3. Pan-africanismo. 4. Negras - Visão política e social. 5. Ativistas políticas negras. 6. Jones, Claudia, 1915-1964 - Crítica e interpretação. 7. Gonzalez, Lélia, 1935- 1994 - Crítica e interpretação. 8. Ayim, May, 1960-1996 - Crítica e interpretação. I. Lage, Victor Coutinho. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. III. Título.

CDD - 305.896

CDU - 323.14

BLENDASANTOS DE JESUS
ENTRE ATIVISMOS E PAN-AFRICANISMOS: “TRAVESSIAS” INTERNACIONAIS
DE MULHERES NEGRAS

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 15 de julho de 2021.

Banca examinadora

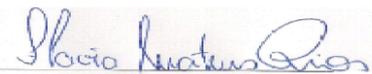


Prof. Dr. Victor Coutinho Lage



Documento assinado digitalmente
Karine de Souza Silva
Data: 16/07/2021 11:18:37-0300
CPF: 675.668.985-15
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profa. Dra. Karine de Souza Silva



Profa. Dra. Flavia Mateus Rios

*Aos que vieram antes de mim.
Aos que virão depois de mim.
Aos que caminham comigo.*

AGRADECIMENTOS

Ser pesquisadora tem sido um processo orgânico em minha vida. Antes mesmo de ingressar na Universidade, eu já sabia que a pesquisa se tornaria parte do meu trabalho. E, de fato, se tornou. Hoje sou grata por esse processo e pelo que o meu trabalho enquanto pesquisadora é capaz de criar, comunicar, discutir e transformar. Nesse sentido, ter realizado o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia (PPGRI/UFBA) teve um significado muito importante. Aqui pude confrontar ideias e conhecimentos, certezas e conceitos pré-concebidos, além de aprender a realmente defender o que acredito. Dito isso, há muitas pessoas e instituições às quais agradeço pelo desenvolvimento dessa pesquisa:

À minha família, e especialmente aos meus pais, Joselina Santos e Carlos Henrique, e à minha irmã, Naiara Jesus, por acreditarem em mim e por me permitirem fazer escolhas que me trouxeram até aqui. Por me encorajarem a ser curiosa e inventiva, e por não duvidarem de mim e do meu trabalho, mesmo nos momentos mais difíceis. Agradeço ainda por me incentivarem, desde a infância, à leitura e à escrita, e por sempre me mostrarem que o conhecimento é libertador e capaz de nos levar a qualquer lugar.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Victor Coutinho Lage. Primeiro por, antes de se tornar meu orientador, ter sido um excelente professor de Teoria das Relações Internacionais, e um dos melhores professores que já tive. Pelo seu cuidado, dedicação e capacidade de nos questionar sobre nossas próprias visões de mundo. Por ter aceitado me orientar, e por ter sido compreensivo e encorajador quando havia muitas variáveis que me faziam acreditar não ser possível realizar essa pesquisa. Agradeço também por me convidar a participar do grupo de estudos em Interpretações do Brasil, onde aprendo diariamente e onde pude participar de discussões extremamente produtivas, que me ajudaram durante a escrita.

À Profa. Dra. Karine de Souza Silva, por ter aceitado o convite para participar da minha banca de qualificação, e por todas as sugestões feitas ao meu trabalho. Sem a sua participação – e as mudanças realizadas após as suas sugestões –, essa pesquisa jamais poderia ter sido realizada nesses termos, tampouco o resultado dessa pesquisa teria sido tão satisfatório para mim enquanto autora. Agradeço também por todas as demais oportunidades que tenho de escutá-la em palestras e reuniões, e pelo trabalho que realiza primorosamente enquanto professora, orientadora e pesquisadora no campo das Relações Internacionais.

À Profa. Dra. Rosângela Costa Araújo (Mestra Janja) e aos colegas de turma da disciplina Dinâmicas de Gênero, Raça e Classe, do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre

a Mulher – NEIM/UFBA, que me apresentaram outras formas de me “aquilombar”, de viver e de interagir na/com a universidade. Nenhuma sala de aula consegue conter a potência que foram os nossos encontros, nossas discussões, nossos “cafés” e a oportunidade de conhecer a vida, o trabalho, as dificuldades e os sonhos de vocês. A vocês, dedico e agradeço pela escrevivência.

À Profa. Dra Rita Abrahamsen, por acreditar na potencialidade da minha pesquisa, e por ter aceitado me coorientar na Universidade de Ottawa (Canadá). Infelizmente, em razão da pandemia de coronavírus, o intercâmbio acadêmico não pode ser realizado. Ainda assim, a sua disponibilidade, o seu interesse e a sua gentileza em buscar outras formas de contribuir com a minha pesquisa e de colaborarmos futuramente foi extremamente significativo para mim.

Aos meus colegas de turma, que se tornaram amigos, por todos os momentos de colaboração, suporte, descontração e companheirismo. Agradeço especialmente às conversas diárias a fim de nos auxiliarmos e darmos continuidade às nossas pesquisas. Ter o apoio de vocês, sobretudo nos momentos de leitura e *feedback* sobre a minha pesquisa, foi muito importante para que eu pudesse evoluir e dar seguimento. Agradeço principalmente à Fernanda Fonseca, Vítor Costa e Ísis Santana, por me fazerem crescer tanto ao longo desse processo, e, por juntos, criarmos o nosso próprio espaço seguro de estudos e compartilhamento de experiências na Pós-Graduação e na vida.

Aos amigos(as) que, não importa onde estejam fisicamente, acompanham a minha trajetória acadêmica, profissional e pessoal há muitos anos, e que sempre me apoiaram, encorajaram e compreenderam a ausência durante esse processo de pesquisa. À Arnaldo Santana e João Riro, especialmente, por me incentivarem a me inscrever no mestrado em Relações Internacionais, por me ajudarem em todos os momentos, todos os dias, em qualquer horário. Obrigada pela presença constante e por todas as mensagens. Agradeço pela vida de vocês e por nossa amizade.

Ao InternetLab e aos colegas de trabalho, por me acolherem e me ajudarem a me tornar uma pesquisadora melhor. Obrigada pela oportunidade de aprender e de me aperfeiçoar diariamente trabalhando com cada um(a) de vocês. Agradeço também ao Grupo de Estudos em Discriminação Algorítmica (InternetLab), ao Grupo de Estudos em Interpretações do Brasil (UFBA), ao Grupo de Estudos Pensando Criticamente a América Latina (UFBA/UASB-Ecuador), ao Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Direito à Saúde e Família (CNPq/UCSal) e ao Grupo de Pesquisa em Criminalidade na América Latina (UCSal). Junto a vocês, aprendi as ferramentas para dar continuidade ao meu trabalho como pesquisadora, aperfeiçoei a minha escrita e o meu pensamento crítico, e me tornei uma pessoa melhor.

Por fim, agradeço também ao Prêmio Lélia Gonzalez de Manuscritos Científicos sobre Raça e Política, organizado pela Associação Brasileira de Ciência Política, pelo Nexo Políticas Públicas e pelo Instituto Ibirapitanga, que financiou e possibilitou a conclusão desse trabalho. Às instituições, agradeço enormemente pela oportunidade de ter sido premiada pela minha pesquisa e por me incentivarem a continuar ocupando espaços e discutindo temas tão importantes.

Não existe luta de um único assunto porque não vivemos vidas de um único assunto. Malcolm sabia disso. Martin Luther King Jr. sabia disso. Nossas lutas são particulares, mas não estamos sozinhos. Não somos perfeitos, mas somos mais fortes e mais sábios do que a soma de nossos erros. Pessoas negras já estiveram aqui antes de nós e sobreviveram. Podemos ler suas vidas como placas de sinalização na estrada e descobrir, como Bernice Reagon diz de maneira pungente, que cada um de nós está aqui porque alguém antes de nós fez algo para tornar isso possível. Aprender com seus erros não é diminuir nossa dívida para com eles, nem para o árduo trabalho de nos tornarmos nós mesmos e eficazes.

Learning from the 60's, Audre Lorde

RESUMO

JESUS, Blenda Santos de. *Entre ativismos e pan-africanismos: “travessias” internacionais de mulheres negras*. Orientador: Victor Coutinho Lage. 2021. 131 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

O Atlântico Negro é o termo que descreve a transnacionalidade e a interculturalidade do espaço-lugar que compreende a África (continente), as Américas e a Europa (diáspora). É no Atlântico Negro, e particularmente na diáspora, onde se firma um dos muitos movimentos de resistência e reafirmação identitária negra: o pan-africanismo. Surgido no início do século XX, o movimento pan-africanista é uma alternativa de luta contra a opressão e a exploração, e em favor da emancipação de todos os povos negros do mundo. Isto posto, o presente trabalho tem como objetivo analisar em que medida o pan-africanismo dialoga com o ativismo de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro, com ênfase para o ativismo teórico-político de três mulheres negras diaspóricas que desenvolveram o seu trabalho ao longo do século XX: Claudia Jones, Lélia Gonzalez e May Ayim. Para realizar essa pesquisa, utilizo a metodologia qualitativa e bibliográfica, e adoto ainda a escrevivência e a interseccionalidade como procedimentos metodológicos. Assim, inicio a pesquisa situando a construção das identidades de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro, tomando como ponto de partida a (re)construção da minha própria identidade. Também averiguo em que medida o pan-africanismo compreende a questão de gênero, e quais são as interlocuções entre os ativismos de mulheres negras e o pan-africanismo na diáspora do Atlântico Negro. Nesse sentido, observa-se que as identidades de mulheres negras na diáspora são construídas de forma complexa a partir das categorias de raça e gênero, e, em meio a essa complexidade, desenvolvem ativismos que unem teoria e política, num verdadeiro pensar-fazer. Tais ativismos foram cruciais para o desenvolvimento do movimento pan-africanista ao longo do século XX, apesar da constante marginalização e silenciamento impostos às mulheres negras por seus companheiros de luta. Como se nota na elaboração de estratégias que se baseiam em princípios pan-africanistas (libertação, integração, solidariedade e personalidade), por exemplo, ativistas negras como Claudia Jones, Lélia Gonzalez e May Ayim não apenas dialogaram com o pan-africanismo como também se tornaram importantes lideranças de movimentos que possuíam como princípios orientadores os princípios pan-africanistas.

Palavras-chave: Ativismo. Pan-Africanismo. Diáspora. Século XX. Mulheres Negras.

ABSTRACT

JESUS, Blenda Santos de. *Between activisms and pan-africanisms: international "journeys" of Black Women*. Thesis advisor: Victor Coutinho Lage. 2021. 131 s. Dissertation (Master in International Relations) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

The Black Atlantic is a term to describe the transnationality and interculturality of Africa (continent), the Americas and Europe (the diaspora). It is in the Black Atlantic, and particularly in the diaspora, where one of the many resistance movements and black identity reaffirmation takes place: Pan-Africanism. Originating at the beginning of the 20th century, the Pan-Africanist movement fights oppression and exploitation, and is in favour of the emancipation of all black people in the world. This dissertation will analyse the extent to which Pan-Africanism dialogues with black women's activism in the Black Atlantic, examining the theoretical-political activism of three diasporic black women who developed their work over the 20th century: Claudia Jones, Lélia Gonzalez and May Ayim. To carry out this research, I use qualitative and bibliographic methodology, and adopt "escrivivência" and intersectionality as methodological procedures. I begin the research by positioning the construction of the identities of black women in the diaspora of the Black Atlantic, taking as a starting point the reconstruction of my own identity. I also explore the extent to which Pan-Africanism understands gender identities, and what are the interlocutions between black women's activism and Pan-Africanism in the Black Atlantic. It is observed that the identities of black women in the diaspora are constructed in complex ways based on race and gender, and in the midst of this complexity, develop activist methods and techniques that unite theory and politics. Those were crucial to the development of the Pan-Africanist movement throughout the 20th century, despite the constant marginalisation and silencing imposed on black women. As noted, Black activists such as Claudia Jones, Lélia Gonzalez and May Ayim based their strategies on Pan-Africanist principles such as liberation, integration, solidarity and personality, leading to them becoming leaders of movements with such principles as their foundation.

Keywords: Activism. Pan-Africanism. Diaspora. 20th Century. Black Women.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANPPC	Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor
AUMN	Associação para Melhoria Universal do Negro
CNDM	Conselho Nacional dos Direitos da Mulher
Comintern/CI	<i>International Communist</i>
DOPS	Departamento de Ordem e Política Social
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
EUA	Estados Unidos da América
FLUP	Festa Literária das Periferias
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISD	<i>Initiative Schwarze Deutscher</i>
MERCOSUL	Mercado Comum do Sul
MNU	Movimento Negro Unificado
OCS	Observatório de Ciências Sociais
ONU	Organização das Nações Unidas
OPAM	Organização Pan-Africana das Mulheres
OUA	Organização da Unidade Africana
PIB	Produto Interno Bruto
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC-Rio	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
RDA	República Democrática da Alemanha
RFA	República Federal da Alemanha
RI	Relações Internacionais
SIDA	Síndrome de Imunodeficiência Adquirida
UA	União Africana
UCPA	União dos Coletivos Pan-Africanistas
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UMA	União das Mulheres Africanas
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. “DO OUTRO LADO DO MAR” DA DIÁSPORA DO ATLÂNTICO NEGRO	24
2.1 Roma Negra: Porta de Entrada, Lugar de Partida	26
2.2 Planejando as Primeiras Viagens Identitárias	33
2.3 O Embarque: “Saber-se negra”	36
2.3.1 Cartão de Bordo: O Sujeito Mulher-Negra-Diáspora	40
2.3.2 Ativismos: Em busca de um Pensar-Fazer	44
2.4 Navegando Águas Internacionais: Fins e Inícios	48
3. CAIS DO PORTO: EM BUSCA DE OUTRA HISTÓRIA PAN-AFRICANA	51
3.1 Terra à Vista: Considerações Iniciais sobre Pan-Africanismo	52
3.2 Antes do Cais do Porto: Primeiras Expressões do Pan-Africanismo	55
3.3 Aproando ao Vento: Pan-Africanismo no Século XX	57
3.3.1 Capitalismo, Comunismo e Socialismo	60
3.3.2 Princípios Pan-Africanistas	68
3.4 Lançar Âncora: O Desembarcar de Mulheres Negras no Pan-Africanismo	74
3.5 “Uma oração, um adeus”: Relatos do Cais do Porto	81
4. MULHERES-NEGRAS-DIÁSPORA E TRAVESSIAS PAN-AFRICANISTAS	84
4.1 Ativistas Intelectuais Além-Mar: Revisitando o Pensar-Fazer	86
4.1.1 Claudia Jones (1915-1964)	89
4.1.2 Lélia Gonzalez (1935-1994)	95
4.1.3 May Ayim (1960-1996)	100
4.2 Além-mar de Ativismos, Criando Pontes para Pan-Africanismos	106
4.3 Ativistas Pan-Africanistas em Pontes que Ligam, Cruzam e Abrem Caminhos	117
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	126

1. INTRODUÇÃO

A partir do século XV, diversos povos africanos foram escravizados, transportados e comercializados no Oceano Atlântico, no espaço que Gilroy (2001) denomina de Atlântico Negro. Além da África, o Atlântico Negro compreende a dispersão, as travessias, as transversalidades e as transnacionalidades dos povos africanos entre a Europa e as Américas. É o espaço composto, portanto, pela África continental e pela diáspora africana. O Atlântico Negro também possui a maior presença numérica e cultural de população africana e afrodescendente. Apenas nas Américas, vivem cerca de 200 milhões de afrodescendentes (ONU, 2016).

Segundo Gilroy (2001), o Atlântico Negro revisita as trajetórias realizadas pelos navios e, além dos horrores promovidos pelo imperialismo e pelo colonialismo, retrata a circulação transnacional de ideias de libertação e justiça para a população de ascendência africana, que culminou em movimentos de resistência e de reafirmação identitária. Diante disso, opto por adotar o Atlântico Negro como recorte de pesquisa, dando especial ênfase à diáspora negra (ou africana). Com isso, não é minha intenção afirmar ou sugerir que a diáspora africana tenha se desenvolvido apenas no espaço que compreende atualmente o Atlântico, afinal há também que se falar em Pacífico Negro (SHILLIAM, 2015). No entanto, opto por adotar o Atlântico como recorte de pesquisa por uma questão metodológica e empírica, mas também individual, já que é onde me insiro, construo a minha subjetividade e desenvolvo o meu ativismo, além de ser também o espaço onde se firma um dos muitos movimentos de resistência e reafirmação identitária na diáspora: o pan-africanismo.

O pan-africanismo é compreendido como um movimento teórico-político que surge na diáspora, no final do século XIX e início do século XX, com um discurso insurrecional em contraposição às diversas manifestações de exploração e opressão contra africanos e seus descendentes na África continental e diáspora. Isto é, surge como uma alternativa de luta em favor da emancipação dos negros em todo o mundo. Nesse contexto, o pan-africanismo analisa, critica, mobiliza e atua em diferentes âmbitos e com diversos conceitos recorrentes nas Relações Internacionais (RI)¹, a exemplo da libertação, da integração, da solidariedade, e da

¹ Como Brown e Ainley (2005), compreendo que Relações Internacionais é o estudo das relações internacionais. Logo, RI, com as iniciais em maiúsculo, diz respeito à disciplina (ou campo de estudos) das Ciências Sociais, enquanto relações internacionais, com as iniciais em minúsculo, diz respeito a um conjunto de objetos de estudos que frequentemente se associam à condução da política internacional. Acredito que eventuais divergências sobre essa diferenciação não constituem prejuízo para esse trabalho, já que apresento raça e gênero como tópicos internacionais, relacionados tanto ao campo quanto ao objeto de estudos.

personalidade. Para Abrahamsen (2019, p. 4), o pan-africanismo “é de importância crucial, não apenas para as RI e para Pan-Africanistas, mas também para o futuro da ordem mundial”².

Apesar de sua importância, o movimento pan-africanista tem tido “parca repercussão no campo específico das relações internacionais, dentro e fora da África” (BARBOSA, 2016, p. 159). A invisibilização desse tema na Academia, e em especial nesse campo de estudos, se justifica porque, mesmo sendo essencialmente uma ideia e um movimento internacional, é um tema que desafia o *status quo* predominantemente eurocêntrico das Relações Internacionais (SILVA, K., 2021; JESUS, B. 2019). Essa é, inclusive, uma das motivações pelas quais essa pesquisa está sendo conduzida. Não só o pan-africanismo constitui uma visão de mundo importante para compreender movimentos de luta e de resistência negra em todo o mundo, como também as Relações Internacionais de modo mais estrito.

Dito isso, ainda que o pan-africanismo tenha surgido a partir de propósitos de desenvolvimento de estratégias para africanos e afrodescendentes em África e diáspora, não há que se falar em um pensamento pan-africano homogêneo. Há, no entanto, que se dizer que há uma certa pluralidade no tocante ao pan-africanismo e a como esse movimento se desenvolveu ao redor do mundo. Tal pluralidade deve ser compreendida a partir do contexto histórico, social e geográfico no qual cada pensador(a) pan-africanista está inserido(a), para então assimilarmos como cada uma dessas contribuições pode transmitir visões distintas do pan-africanismo e de questões correlatas, que dialogam com esse movimento.

Questões como raça, gênero e nacionalidade têm influenciado o modo como o pan-africanismo tem se desenvolvido teórica e politicamente ao longo dos séculos, mas nem todas ganharam destaque ou foram suficientemente discutidas. Dessa forma, muitas dúvidas ainda orbitam o movimento pan-africanista. Uma questão em particular tem interessado a pesquisadores e a movimentos sociais, principalmente àqueles organizados e liderados por mulheres negras: como o gênero é discutido no pan-africanismo, e, em especial, como as mulheres se inserem nesse contexto. Assim como o pan-africanismo, gênero deve ser entendido como um tópico internacional. Apesar de muitos estudiosos rejeitarem a sua importância, alegando que não se trata de uma questão científica ou que não afeta as áreas-chave das RI (circunscritas, por alguns autores, à guerra e à relação entre os Estados), “ideias e ações racializadas e de gênero têm sido centrais para vários projetos de construção nacional em todo

² No original: “understanding the manner in which Pan-Africanism informs and legitimises diverse political agendas is of crucial importance, not only for IR and Pan-Africanists, but also for the future of world order”.

o mundo, para a economia global, para a formulação de políticas e estratégias exteriores e para práticas de segurança”³ (PERSAUD E SAJED, 2018, p. 2).

No caso do pan-africanismo, as contribuições de mulheres pan-africanistas “não foram adequadamente transmitidas à posteridade e correm o risco de serem totalmente entregues ao esquecimento”⁴ (UNESCO, 2015, p. 10). Isto porque, desde o princípio, houve uma tendência a se desarticular as análises de gênero do movimento e, assim, a minimizar a participação de mulheres. As alegações eram de que gênero não se relacionava ao pan-africanismo ou de que havia questões mais urgentes a se discutir. No entanto, as mulheres não apenas foram responsáveis por formular estratégias pan-africanistas como atuaram ativamente para que essas estratégias fossem implementadas e reconhecidas internacionalmente.

Diante do exposto, a presente dissertação tem o objetivo de analisar em que medida o pan-africanismo dialoga com o ativismo de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro. Note-se que a minha intenção é estabelecer um diálogo entre o ativismo pan-africanista e a construção do ativismo de mulheres negras afro diaspóricas, destacando, de modo abrangente, as convergências e divergências entre estes ativismos. Por esse motivo, brinco com as palavras no título desse trabalho, considerando ser possível realizar “travessias” internacionais de mulheres negras “entre ativismos e pan-africanismos”, ou seja, entre ativismos pan-africanistas e outros ativismos, construídos também a partir de relações subjetivas e coletivas. Apesar desse jogo de palavras, é importante que reste evidente ao leitor(a) que não me proponho a diferenciar pan-africanismo de ativismo.

Dito isso, o trabalho será estruturado em introdução, três capítulos e considerações finais. Nesta introdução, apresenta-se um panorama geral do que será desenvolvido durante a pesquisa, abordando a relevância do tema e os seus principais conceitos, os objetivos gerais e específicos, além da metodologia e dos procedimentos metodológicos utilizados. Na introdução também é realizada a justificativa de escolhas. Por que se escreve dessa forma? Por que foram escolhidas essas autoras e não outras? Os capítulos, em seguida, compõem o desenvolvimento da dissertação e tentam responder os objetivos específicos da pesquisa.

O primeiro capítulo tem como objetivo situar a construção das identidades de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro, tomando como ponto de partida a (re)construção da minha própria identidade. Importante destacar que questões territoriais e identitárias são de

³ No original: “Racialized and gendered ideas and actions have been central to various nation-building projects around the world, to the global economy, to foreign policy making and strategy, and to security practices”.

⁴ No original: “have not been adequately transmitted to posterity and they risk being consigned to oblivion altogether”.

extrema importância para compreender o trabalho. Apesar de dedicar um capítulo para esse debate, não o farei de maneira exaustiva, no sentido de suprir todas as lacunas, por considerar que são questões muito abrangentes e em constante construção no campo das Relações Internacionais e nas Ciências de modo mais amplo.

Feito esse debate, passo para o segundo capítulo que tem como objetivo averiguar em que medida o pan-africanismo compreende a questão de gênero. Dessa forma, as principais perguntas que mobilizarão a discussão são: Qual é o papel das mulheres negras no movimento? Há menção ou distinção de gênero nos princípios pan-africanistas? Para responder a essas perguntas, traçarei um panorama histórico do pan-africanismo no século XX, a fim de compreender como ele se desenvolveu nesse período – quais foram as suas principais influências – e como a “questão da mulher” se insere nesse contexto. Assim como no primeiro capítulo, a intenção aqui não é esgotar todas as análises, mas apresentar uma visão geral de como a questão era abordada. Isto é, destacar as principais perspectivas.

O terceiro capítulo tem o objetivo de investigar as interlocuções entre os ativismos de mulheres negras e o pan-africanismo na diáspora do Atlântico Negro. Para isso, dedico-me a analisar a vida e a obra de três mulheres negras diaspóricas: Claudia Jones (Trinidad, 1915-1964), Lélia Gonzalez (Brasil, 1935-1994) e May Ayim (Alemanha, 1960-1996). Além de se inserirem na diáspora do Atlântico Negro no século XX, as três contribuíram para a fundação e o desenvolvimento de movimentos negros organizados, denunciaram a invisibilização das mulheres negras nos espaços de liderança das lutas e resistências negras, e desenvolveram ativismos conscientes da importância de que tanto a ação (política) quanto a intelectualidade (teoria) são necessárias para combater as opressões e explorações que se manifestam internacionalmente. Considera-se, ainda, que as experiências dessas mulheres se traduziram num legado de libertação, integração, solidariedade e personalidade, ou seja, no que se entende por princípios pan-africanistas.

Finalizado o terceiro capítulo, passo às considerações finais. Essa é a seção que revisita a resposta ao problema de pesquisa, e que faz um resgate dos objetivos gerais e específicos. Portanto, o(a) leitor(a) deve esperar encontrar nessa seção um resumo dos resultados encontrados nos três capítulos, bem como prováveis críticas, recomendações e sugestões sobre a presente pesquisa e seus possíveis desdobramentos futuros. Dessa forma, as considerações finais deverão reforçar a resposta em torno do problema de pesquisa: em que medida o pan-africanismo dialoga com o ativismo de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro?

E, por que realizar esse trabalho no campo das Relações Internacionais? Apesar de estar situada no campo das RI, essa dissertação tem caráter interdisciplinar e dialoga com áreas

correlatas do conhecimento, como a Ciência Política e a História. Esse diálogo é importante e original sobretudo porque raça e gênero, tal como pensadas na pesquisa, interagem com a historiografia e a teorização das relações internacionais, e com a militância, o pensamento e a teoria política, isto é, com o ativismo em suas diversas expressões. A pesquisa problematiza também as racializações e as políticas em perspectivas diaspóricas, além de tecer uma travessia que flui entre o autobiográfico e o internacional. É importante, portanto, pois facilita a aproximação e o posicionamento do tema de pesquisa aos estudos sobre raça e gênero no campo das Relações Internacionais.

Não há um consenso sobre quando, onde e em que condições a primeira cátedra de Relações Internacionais foi fundada. O que se pode afirmar é que, ao longo dos anos, os estudos das RI têm se transformado e buscado compreender as questões que atravessam o tempo e o espaço (SILVA, K., 2021; PERSAUD E SAJED, 2018). Algumas dessas questões, como as dinâmicas de raça e gênero, têm tensionado o campo das RI para a adoção de autores e teorias plurais, que compreendam as distintas realidades e visões do que é e de como se constitui o internacional em, e para, grupos e regiões geográficas distintas.

Esse tensionamento tem se intensificado nas últimas décadas, com a expansão dos estudos de teorias construtivistas, pós-coloniais e decoloniais, que se propõem a refletir sobre, e a partir de, culturas e identidades subalternizadas. No entanto, esse não é um debate que se inicia no século XXI. Dinâmicas de raça e gênero sempre estiveram no centro das discussões, influenciando discursos, ideologias, teorias e estratégias políticas, econômicas, jurídicas e sociais. “Embora questões de raça e racismo tenham sido muitas vezes deixadas à margem das RI contemporâneas, tais questões foram, de fato, parte integrante do nascimento da disciplina”⁵ (ANIEVAS, MANCHANDA E SHILLIAM, 2015, p. 2). Isto porque, de acordo com Persaud e Sajed (2018), a raça e o gênero existem e operam tanto nos níveis locais quanto regionais e globais, são simultaneamente pessoais e compartilhados, sedimentados e dinâmicos, conscientes e inconscientes, e podem resultar tanto em cooperação quanto em conflito, tanto em paz quanto em violência. Logo, as relações internacionais têm sido muito influenciadas pelas questões de raça e de gênero, e não podem ser ignoradas pelo campo das RI.

Nessa perspectiva, internacionalistas e cientistas políticos como Karine Silva (2021), Persaud e Sajed (2018), Anievas, Manchanda e Shilliam (2015) e Vitalis (2015) têm defendido a pluralidade nos estudos das RI. Para esses autores, é problemático o fato de os cursos de Relações Internacionais raramente disponibilizarem um currículo plural (com autoras e autores

⁵ No original: “Though questions of race and racism have been often side-lined to the margins of contemporary IR, such issues were in fact integral to the birth of the discipline”.

negros) ou oferecerem disciplinas que estudam as relações interseccionais de raça e gênero. “Muitas vezes (...) me foi dito que pensadores negros, começando por Du Bois, não são ensinados nos cursos de relações internacionais porque nenhum escreveu algo de importante para isso”⁶ (VITALIS, 2015, p. 12). No entanto, pensadoras negras e negros incluídas – mas não exclusivamente – as e os pan-africanistas, contribuíram e têm contribuído imensamente para as relações internacionais e para a disciplina das Relações Internacionais.

Segundo Vitalis (2015, p. 1), desde o início, “o problema do império ou do imperialismo, às vezes chamado de “sujeição racial”, foi o que preocupou os primeiros professores auto identificados das relações internacionais”⁷, alguns alarmados por uma suposta guerra racial iminente que levaria ao fim da hegemonia mundial branca no final do século XIX e início do século XX. Nesse período, o projeto imperialista de expansão e dominação europeia já havia sido exportado para as diferentes regiões do mundo, desde as Américas até a Oceania, e imposto não apenas um racismo biológico, baseado em fenótipos, mas um racismo científico que reproduziu a diferenciação racial em todos os campos de produção do conhecimento, inclusive nas RI. Consequentemente, todo o conhecimento produzido por aqueles considerados não-brancos – e, supostamente, inferiores – foi silenciado nos debates acadêmicos, a fim de preservar a hegemonia branca.

Orientados pelo racismo científico, alguns pensadores passaram a defender uma mudança na abordagem das RI, adotando uma visão menos voltada para discursos como os de raça e gênero, e mais voltada para discursos que se considerava mais importantes para a ordem mundial, como a segurança, a guerra e os Estados, mesmo sendo a raça e o gênero componentes essenciais para compreender essas e outras questões. Por essa razão, “a reescrita das RI baseada no reconhecimento da sua base colonial, racista, heteronormativa e patriarcal é fundamental para torná-la instrumento de libertação” (SILVA, K., 2021, p. 49). Isto posto, não apenas esse trabalho pode e deve ser realizado nesse campo de estudos, como o questionamento (*esse é um tema das RI?*) e marginalização do debate deve ser abandonado com a máxima urgência.

Isto porque, mesmo no século XXI, as RI continuam a reproduzir algumas das crenças, práticas e políticas que silenciam estudos e estudiosos(as) das questões de raça e gênero. “Praticamente toda a história das relações internacionais até hoje se refere a cientistas políticos

⁶ No original: “multiple times (...) I was told that black thinkers, beginning with Du Bois, aren’t taught in international relations courses because none wrote anything of importance to it”.

⁷ No original: “the problem of empire or imperialism, sometimes referred to as “race subjection”, was what preoccupied the first self-identified professors of international relations”.

brancos ensinando em departamentos brancos e publicando em revistas acadêmicas brancas”⁸ (VITALIS, 2015, p. 13). Nesse contexto, estudantes das RI que se interessem por estudos de raça e/ou de gênero geralmente precisam se matricular em disciplinas de outros departamentos ou buscar esse conhecimento fora das salas de aula. Esse esforço é compartilhado especialmente entre os estudantes que vivem fora do continente africano, onde a questão de raça é entendida como não tão problemática, urgente ou necessária.

Dito isso, compreendo que o internacional também é pessoal, ou seja, falar sobre experiências individuais (que se coletivizam) também deve ser de interesse das RI. Digo isso porque as Relações Internacionais historicamente excluíram determinados grupos (a exemplo das mulheres, dos(as) negros(as), dos(as) indígenas) e as suas contribuições, atribuindo-lhes um papel doméstico, privado, quase encoberto por um véu imaculado que tenta distanciá-los – e as suas demandas – dos debates da disciplina. Contudo, não há dúvidas de que gênero, raça, etnia e sexualidade, entre outros, e as questões relacionadas a esses temas (a exemplo dos direitos sexuais e reprodutivos, e do direito à educação e trabalho, entre outros), são tão importantes e urgentes quanto outros estudos. Até porque, as relações entre Estados, que incluem guerras, economia e questões consideradas ‘de segurança nacional’, por exemplo, envolvem também os temas de raça e gênero. Logo, afirmar que ““o internacional é pessoal” implica que os governos dependem de certos tipos de relacionamentos supostamente privados para conduzir suas relações internacionais”⁹ (ENLOE, 2014, p. 351).

Particularmente no que diz respeito ao pan-africanismo, é importante destacar que “a onipresença de raça na história da opressão e da exploração negra para a qual o pan-africanismo surgiu como resposta permanece fora das preocupações centrais de RI como uma disciplina que busca compreender o sistema internacional”¹⁰ (NDLOVU-GATSHENI, 2014, p. 23). Assim, apesar de o pan-africanismo ser uma ideia e um movimento internacional, por ser um tema que desafia o *status quo* predominantemente eurocêntrico das Relações Internacionais, ainda é um tema invisibilizado na Academia, principalmente nesse campo de estudos.

Nesse sentido, de acordo com Abrahamsen (2019, p. 2), “a disciplina das Relações Internacionais tem muito a ganhar ao se engajar com o pan-africanismo, tanto como um recurso intelectual para a ação política quanto para o desenvolvimento de uma disciplina mais global,

⁸ No original: “Virtually every history of international relations to date turns out to be about white political scientists teaching in white departments and publishing in white journals”.

⁹ No original: ““the international is personal” implies that governments depend on certain kinds of allegedly private relationships in order to conduct their foreign affairs”.

¹⁰ No original: “ubiquity of race in the history of black oppression and exploitation to which pan-Africanism emerged as response remains outside core concerns of IR as a discipline that seeks to understand the international system”.

inclusiva e menos centrada no Ocidente”¹¹. Isto porque, segundo a autora, uma das riquezas do pan-africanismo consiste justamente em sua diversidade teórica e política, que, conseqüentemente, resulta em maneiras diversas de pensar a política internacional e de conferir significado e legitimidade a estratégias e ações políticas invocadas por diferentes agentes políticos, com diferentes fins políticos.

Mais do que oferecer visões do passado, do presente e do futuro da ordem mundial, o movimento pan-africanista identifica e dialoga com diferentes sistemas, estruturas e ideologias do sistema internacional, e – apesar das divergências e dos conflitos internos – tem conseguido se perpetuar ao longo da História. Para Abrahamsen (2019), isso se deve especialmente porque o movimento pan-africanista conseguiu idealizar e construir recursos para a multilateralidade e para um mundo mais igualitário e livre de qualquer tipo de opressão ou de exploração. As discussões pan-africanistas sobre identidade, transnacionalidade, humanidade e cooperação, entre outras, por exemplo, conferem ao movimento uma natureza internacional.

É importante reforçar que há uma certa pluralidade nos pensamentos pan-africanistas, podendo se considerar até mesmo que há Teorias Pan-Africanistas, no plural. Segundo Barbosa (2016), essas teorias se inserem nos estudos da “escola pan-africanista” das Relações Internacionais. No entanto, pouco se sabe sobre essas teorias e ainda menos sobre a escola pan-africanista. Embora meu propósito não seja desenvolver ou resgatar os estudos sobre uma teoria ou escola pan-africanista nas RI, é de meu interesse estabelecer uma conexão entre o que foi produzido por ativistas do século XX, que se relacionem às relações internacionais, apresentando especialmente uma abordagem de gênero acerca dessa produção.

Nesse cenário, cabe ressaltar ainda que, diante da diferenciação de gênero presente também nos debates raciais, o Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial da Organização das Nações Unidas (ONU, 2014) adotou a recomendação geral 34, destacando a discriminação racial sob a perspectiva de gênero, e convidando os Estados a levarem em conta a dimensão interseccional de raça e gênero em seus programas, projetos e relatórios. A partir dessa recomendação, a ONU também instituiu 2015 a 2024 como a Década Internacional de Afrodescendentes, dedicada ao reconhecimento, à justiça e ao desenvolvimento dos povos de ascendência africana e destacando a necessidade de os Estados adotarem estratégias para protegerem e promoverem os direitos de meninas e mulheres afrodescendentes. “A Década Internacional também é uma oportunidade para reconhecer e honrar as grandes conquistas de

¹¹ No original: “the discipline of International Relations has much to gain from engaging with Pan-Africanism, both as an intellectual resource for political action and for developing a more global, inclusive, and less Western-centric discipline”.

milhões de mulheres afrodescendentes em todo o mundo como políticas, artistas, profissionais, cientistas, trabalhadoras, mães ou estudantes” (ONU, 2016, p. 2).

No contexto dos objetivos globais de desenvolvimento sustentável adotados pela ONU (2015), a serem atingidos até 2030, a igualdade de gênero também se destaca como objetivo. Um dos indicadores desse objetivo é a garantia de participação plena e efetiva das mulheres e a igualdade de oportunidades para a liderança em todos os níveis de tomada de decisão na vida política, econômica e pública.

Feitas essas considerações, para conduzir essa pesquisa, adotei a metodologia qualitativa e bibliográfica, que visa utilizar-se de elementos bibliográficos já elaborados. Dessa forma, a presente dissertação será realizada a partir de levantamento documental nos acervos virtuais de organizações internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU). Neles foram extraídos relatórios e publicações sobre raça, gênero e pan-africanismo na diáspora do Atlântico Negro. No que diz respeito à pesquisa bibliográfica, além de livros, serão utilizados artigos publicados em revistas acadêmicas especializadas, tais quais *Journal of Black Studies* e *Journal of Pan African Studies*.

Como procedimento metodológico, adoto a “interseccionalidade”. O termo foi cunhado nos anos 1970, pela pesquisadora e ativista afroestadunidense pelos direitos civis Kimberlé Crenshaw, e se refere a uma metodologia política de estudo que se dedica à análise da interação entre eixos da condição de subordinação estrutural, sendo eles o gênero, a raça e a classe. Embora eu aborde os eixos de raça e de gênero dando ênfase às mulheres negras da diáspora – que são atravessadas por ambos os eixos –, não adoto a metodologia interseccional como sinônimo de feminismo, tampouco é minha intenção analisar movimentos feministas. Apesar de referenciar algumas autoras que estudam e integram esses movimentos, minha intenção, ao adotar essa metodologia, é compreender como as RI abordam e são influenciadas pelas questões que interseccionam o gênero e a raça e, mais especificamente, pelas modalidades de opressão trazidas ao cerne do sistema internacional, como o racismo e o sexismo.

Adicionalmente, adotei o procedimento metodológico da “escrevivência”. Cunhado pela autora afro-brasileira Conceição Evaristo, a escrevivência consiste no ato de possibilitar que a escrita seja influenciada pela subjetividade de quem escreve (e sobre quem se escreve). No caso das mulheres negras, o fato de serem frequentemente representadas de modo estereotipado na literatura é um componente que contribui para sua invisibilização como produtoras de conhecimento. Segundo Evaristo (2007, p. 21), para mulheres negras “(...) que historicamente transitam por espaços diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação”. Insubordinação, aqui, pode ser traduzida tanto

como “(...) uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada” (EVARISTO, 2007, p. 21).

“Escrever significa, nesse sentido, contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas, uma vez que se compreende existir um comum constituinte entre autor/a e protagonista” (SOARES E MACHADO, 2017, p. 206). É uma forma de articular a autorrepresentação de mulheres negras nos métodos de investigação e de produção de conhecimento, já que “muito do meu treinamento acadêmico formal foi projetado para me mostrar que eu devo me afastar de minhas comunidades, de minha família, e até de mim mesma para produzir trabalho intelectual credível”¹² (HILL COLLINS, 2000, p. 8).

Nesse contexto, ao longo da pesquisa o(a) leitor(a) se deparará frequentemente com uma linguagem que usa o pronome pessoal “eu”, ao invés de “nós” ou de pronomes indefinidos. Essa é mais uma oportunidade de personalizar a produção acadêmica e as escolhas e opiniões aqui contidas. Ao promover essa personalização, respeito os procedimentos metodológicos adotados e a subjetividade, a autorrepresentação e a voz de mulheres negras da diáspora, historicamente silenciadas, inclusive a minha subjetividade, autorrepresentação e voz enquanto autora. Dito isso, essa dissertação também é reflexo da minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional. Isto é, das minhas vivências enquanto mulher, negra, no Atlântico Negro.

Assim como o foi para mim, saber-se negra(o), para muitas(os) jovens, está associado ao racismo, ao sexismo e ao classismo do qual se é alvo. Existir, para muitas(os) jovens, especialmente nos espaços de aprendizagem, significa viver constantes episódios de ansiedade e depressão, e de dúvidas sobre sua própria capacidade intelectual. Isso posto, pretendo igualmente, com essa dissertação, visibilizar e inspirar a formação pessoal, acadêmica e profissional de outras referências negras. Que, atravessadas pelo Atlântico Negro e atravessando o Atlântico Negro, essas referências sejam reconhecidas e continuem a criar abordagens, métodos, metodologias e teorias nos mais diversos campos dos saberes, dentro e fora das Universidades.

¹² No original: “much of my formal academic training has been designed to show me that I must alienate myself from my communities, my family, and even my own self in order to produce credible intellectual work”.

2. “DO OUTRO LADO DO MAR” DA DIÁSPORA DO ATLÂNTICO NEGRO

*Tinha sete anos apenas, / apenas sete anos, que
sete anos! / Não chegava nem a cinco! / De repente
umas vozes na rua me gritaram Negra! / Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! /
“Por acaso sou negra?” – me disse SIM! / “Que
coisa é ser negra?”*

Me gritaram negra, Victoria Santa Cruz

Poucos momentos são tão marcantes na vida de um ser humano quanto os estágios de transição da infância para a juventude, desta para a idade adulta, e da idade adulta para a velhice. Ao completar 12 anos, por exemplo, comumente se considera que o ser iniciou o estágio de transição entre a infância e a juventude. A partir dessa idade, acredita-se que esse ser já possui algum entendimento de si e do espaço no qual está inserido, podendo interagir consigo mesmo e com a sua comunidade de maneira mais autônoma. Em certa medida, essa compreensão é compartilhada tanto pelos grupos originários quanto pelos que se estabeleceram no Brasil. Nas comunidades europeias, por exemplo, esse estágio de transição dura, geralmente, dos 12 aos 16 ou aos 18 anos, sendo, estas últimas, as idades que inauguram a vida adulta em termos de responsabilidade jurídico-social.

No Brasil, assim como na maioria dos países colonizados por europeus, esse entendimento tornou-se a percepção hegemônica e é adotada pelos instrumentos normativos. De acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) brasileiro, por exemplo, considera-se criança a pessoa de até 12 anos incompletos, e adolescente (estágio de transição) aquela entre 12 e 18 anos. No entanto, essa percepção coexiste com outras visões do mundo e do ser no território brasileiro. Em algumas etnias indígenas, aquele que a partir dos 13 anos possui a percepção de si, do seu corpo e da sua comunidade, já é considerado um adulto pois, de acordo com Munduruku (2009), já terá dado razão à sua existência e saberá conviver em harmonia consigo mesmo e com a sua comunidade.

As concepções de tempo e de ser também adquirem significados diferentes para as diversas etnias africanas (nações) que implementaram as afro religiosidades no Brasil (há várias; *jejes, nagôs, ketu...*). Segundo Falcão (2010), em algumas dessas nações, considera-se que toda pessoa que é iniciada no candomblé, por exemplo, possui tanto um orixá quanto um *erê*. O *erê* é comumente estereotipado como uma entidade infantil (criança) devido à sua forma

de se expressar; pura – às vezes travessa – e sempre em busca de doces e diversão. Essa entidade é, na verdade, a que intermedia o contato entre as pessoas (plano terreno) e os orixás (plano espiritual). Nesse sentido, pode-se dizer que é a entidade que possibilita o que consideramos o estágio de transição. Esse, por sua vez, pode ocorrer a qualquer momento da vida de uma pessoa e pode ser facilitado por divindades como *Exu* e *Ifá* (CARNEIRO, 2019).

O estágio de transição adquire, portanto, um papel importante na constituição do ser e da sociedade, em diferentes comunidades no Brasil, em especial em comunidades indígenas e africanas. Ambas se estruturam em direção a uma cosmovisão baseada na unidade corpo/mente/espírito (MUNDURUKU, 2009), na qual o tempo e a constituição do ser se desenvolvem predominantemente a partir das vivências/experiências, e não o contrário. Constituir-se, portanto, pressupõe perceber-se e ser percebido enquanto corpo, mente e espírito. Ênfase, nesse contexto, o “e”, pois a constituição do ser não depende apenas da interação consigo mesmo, mas também da interação com a sua espiritualidade e com a sua comunidade. Dessa forma, o ser não se compõe apenas de um ou de outro (do corpo ou da mente, por exemplo), mas da coexistência dos três elementos.

A tríade corpo, mente e espírito é indissociável para essas comunidades assim como essas comunidades são indissociáveis da minha escrivência. É a partir da relação triangular indígenas-europeus-africanos que se desenvolvem as relações no Atlântico Negro e, conseqüentemente, no próprio Brasil, país onde inicio a minha jornada enquanto corpo, mente e espírito. É a partir dessa triangulação que se desenvolvem as minhas relações com a minha família, com o mundo e comigo mesma, enquanto me identifico como mulher, negra, na diáspora do Atlântico Negro, sendo esta própria uma figura triangular. Triangular é também como tem se dado a minha relação com os binômios infância-juventude, juventude-idade adulta e idade adulta-velhice.

Considerando, portanto, o estágio de transição infância-juventude, nesse primeiro capítulo me dedico a situar a (re)construção das identidades de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro, tomando como ponto de partida a (re)construção da minha própria identidade na cidade de Salvador, que é onde me constituo enquanto mulher negra e de onde parto para iniciar essa pesquisa. Para isso, identifico como os conceitos de ‘Atlântico Negro’ e de ‘diáspora’ têm sido mobilizados por autores como Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2003) para pensar identidades. Faço essa consideração porque “o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (GONZALEZ, 2020, p. 96). Isto é, o nosso espaço é composto por nós, mas também nos compõe enquanto indivíduos

e enquanto sociedade, e nos ajuda a refletir e a compreender a nós mesmos e o mundo à nossa volta.

2.1 Roma Negra: Porta de Entrada, Lugar de Partida

É na Roma Negra que inicio a minha trajetória. É também de onde parto para realizar essa pesquisa. Assim denominada, na década de 1930, pela Ialorixá Mãe Aninha do terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, a Roma Negra nada mais é do que uma expressão para se referir à cidade de Salvador como um território profundamente marcado pela história e pela cultura africana. A Roma Negra também faz referência às afro religiosidades da cidade, o que poderia se equiparar ao Vaticano (sede administrativa da Igreja Católica) ou à Meca (cidade de grande importância para os muçulmanos).

Em passagem pelo Brasil, nos anos 1940, para pesquisar e escrever sobre as relações étnico-raciais no país, a antropóloga estadunidense Ruth Landes (2002) populariza internacionalmente a expressão, e vai além ao descrever Salvador como ‘a cidade das mulheres’, na qual as mulheres negras – como Mãe Aninha – possuem papéis essenciais na configuração social, durante e após a escravidão, no comércio, nas comunidades religiosas, nos núcleos familiares e em outros espaços de interação. Salvador, “grande porto de mar, capital do rico estado da Bahia e, outrora, capital do país, sempre desempenhou um papel decisivo nos negócios internos e externos do Brasil” (LANDES, 2002, p. 42). Além de ter sido a principal porta de entrada para o país, e a principal conexão de Portugal com o continente americano, a cidade compôs uma das principais rotas de tráfico e comércio de pessoas e mercadorias do Atlântico.

De 1576 – quando Portugal começa a enviar africanos para substituir o trabalho escravo de indígenas – a 1888 – quando é abolida formalmente a escravidão no país –, o Brasil foi o território das Américas que mais recebeu africanos escravizados, sendo Salvador um dos seus principais portos de desembarque (THOMAS, 2006). Nesse sentido, de acordo com Oliveira (1979), desde o princípio a Bahia esteve vulnerável às mudanças introduzidas no Brasil, já que tanto as suas estruturas econômicas quanto sociais e políticas estavam enraizadas no sistema colonial português. “Com um sistema produtivo calcado no mercado externo, a economia baiana organizara-se com base nas deformações típicas das economias coloniais, intimamente dependentes das mudanças de conjuntura e das oscilações do mercado internacional” (OLIVEIRA, 1979, p. 29).

Ainda hoje, a natureza transatlântica secular do Brasil reflete as dinâmicas da cidade. Segundo o IBGE (2018), Salvador é a 10ª maior economia do Brasil e mais de 60% do seu Produto Interno Bruto (PIB) é produzido pelo setor de serviços, que inclui turismo, finanças e comércio. Além disso, 83,7% dos moradores de Salvador se autodeclaram negros, o que a confere o título de cidade com a maior concentração populacional e cultural negra do Brasil, e uma das maiores fora do continente africano (IBGE, 2020). Sua história e cultura, internacional e interconectada com o eixo África, Américas e Europa, insere Salvador no que Gilroy (2001) denomina de Atlântico Negro.

O termo foi cunhado em 1993 para descrever a transnacionalidade e a interculturalidade do espaço que compreende a África, as Américas e a Europa. Sua figura triangular, representada pelos três continentes, simboliza as trajetórias percorridas pelo imperialismo e pelo colonialismo europeu durante séculos no oceano Atlântico, além da circulação de ideias de libertação e justiça para a população negra que, ainda hoje, mobiliza movimentos de reafirmação, resistência e revolução. É, portanto, um espaço marcado por disputas. Disputas essas travadas não apenas pelo direito ao território, mas pela construção do discurso e pelo direito de ser, de viver e de interpretar o mundo.

“(...) a história do Atlântico negro, constantemente zigzagueado pelos movimentos de povos negros – não só como mercadorias mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania –, propicia um meio para reexaminar os problemas de nacionalidade, posicionamento [*location*], identidade e memória histórica. Todos esses problemas emergem com especial clareza se compararmos os paradigmas nacionais, nacionalistas e etnicamente absolutos da crítica cultural (...) que tentam ser de caráter global ou extranacional” (GILROY, 2001, p. 59, grifo do autor).

Assim como o Pacífico Negro (SHILLIAM, 2015), o Atlântico Negro representa, dessa forma, a travessia, a transição e a tradução das experiências dos povos negros na África continental e na diáspora. Nesse sentido, a Roma Negra é evidentemente um produto da diáspora no Atlântico Negro. Não está totalmente desconectada de suas raízes africanas, mas também não há que se falar numa transposição fidedigna dessas raízes, pois as identidades construídas nesse território são múltiplas e envolvem – inicialmente – uma relação triangular complexa entre indígenas, europeus e africanos.

As próprias dinâmicas de afro religiosidades da cidade, como citadas por Mãe Aninha, foram implementadas em contextos de multiplicidade, de disputas pela sobrevivência e por tentativas de manutenção e preservação das culturas africanas. Isto porque, os africanos que se estabeleceram aqui não só pertenciam a grupos étnicos (nações) diversos (*jejes, nagôs, ketu...*),

como também praticavam cultos diversos, o que, eventualmente, resultou em fusões entre si e entre os cultos indígenas e europeus (CARNEIRO, 2019). Importante destacar o caráter violento dessas fusões que, quase sempre, não ocorriam de maneira voluntária e sim como forma de sobrevivência física, mental e espiritual (corpo/mente/espírito). “Não é exagero afirmar-se que desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio” (NASCIMENTO, 2016, p. 90), em razão do qual não se podia sequer utilizar o próprio nome sendo, as pessoas escravizadas, rebatizadas nos portos africanos de embarque ou nos portos brasileiros de desembarque. Fusões, nesse sentido, são características do Atlântico Negro, especialmente na diáspora.

O conceito moderno de diáspora está associado a uma concepção binária de diferença e de exclusão do “Outro”, isto é, de classificações de subjugação dos sujeitos (HALL, 2003; JESUS, B., 2019), e se origina com a história de deslocamento geográfico durante o episódio histórico conhecido como Holocausto (perseguição e genocídio cometido por nazistas contra diversos povos durante a Segunda Guerra Mundial, incluindo judeus, homossexuais, religiosos e ciganos). Também faz referência à história bíblica do Velho Testamento, na qual o povo do Egito foi escravizado durante séculos até que, sob a liderança de Moisés, foi liberto e levado à Terra Prometida. De acordo com Hall (2003, p. 29), “muitos creem que essa narrativa do Velho Testamento seja muito mais potente para o imaginário popular dos povos negros” na diáspora em virtude de suas similaridades: ex escravizados, libertos, em busca da Terra Prometida.

O músico jamaicano Bob Marley foi uma das personalidades negras que sustentou esse imaginário em suas letras. Em Exodus (MARLEY, 1977), por exemplo, o músico clama “envie-nos um outro irmão Moisés! Do outro lado do mar! (...) Sabemos aonde estamos indo, sabemos de onde viemos, estamos deixando a Babilônia, estamos indo para a terra do nosso pai”¹³. Assim como Exodus, muitas músicas cantadas por Bob Marley fazem referência à África e, mais especificamente, à Etiópia, país governado, entre 1930 e 1974, pelo imperador Haile Selassie. Para alguns seguidores do movimento rastafári (sendo Bob Marley um deles), Selassie era a reencarnação de Jesus Cristo ou um de seus profetas, por isso o uso do termo “terra do nosso pai”. A Babilônia seria, nesse contexto, o Ocidente (Europa e América), e a África continental seria a Terra Prometida. A busca pela Terra Prometida inspirou muitos movimentos e tem sido alvo de debates e divergências há séculos na diáspora.

No século XIX, por exemplo, um grupo de pan-africanistas caribenhos e estadunidenses estimulou um processo denominado ‘voltar para casa’ (também conhecido como retorno,

¹³ No original: “Send us another brother Moses! From across the sea! (...) We know where we’re going, we know where we’re from, we’re leaving Babylon, we’re going to our father land”.

repatriamento ou migração reversa), que se internacionalizou, com o propósito de possibilitar a africanos e seus descendentes vivendo na diáspora o estabelecimento de residência no continente africano. A princípio, esse retorno foi incentivado por campanhas “de grupos que desejavam livrar-se de uma população indesejada nas Américas e a associações religiosas e leigas que combatiam o tráfico de escravos” (SOUZA, M., 2008, p. 21), mas acabou adquirindo uma dinâmica própria, estimulada por alguns pan-africanistas que acreditavam que o retorno promoveria a emancipação e a reunião ancestral entre as pessoas de ascendência africana no continente. Seria também uma forma de contribuir para o desenvolvimento da África, da mesma forma que africanos e afrodescendentes contribuíram para o Novo Mundo, como foi denominada inicialmente a região que compreende as Américas.

Esse projeto tem sido retomado no século XXI tanto por intelectuais e ativistas da diáspora quanto por políticos africanos. A título de exemplo, podemos citar o caso de Gana. Em 2000, o país se tornou o primeiro a auxiliar, legalmente, o retorno de pessoas de ascendência africana ao continente e, em 2019, lançou o projeto Ano do Retorno. Em lembrança aos 400 anos da chegada dos primeiros africanos escravizados aos Estados Unidos, o projeto foi lançado como uma forma de celebrar a resiliência de todas as vítimas do comércio de pessoas no Atlântico Negro e de posicionar Gana como um importante destino de viagem para residentes da diáspora. Segundo o Secretariado do projeto, os primeiros nove meses de 2019 registraram 80.000 desembarques a mais (majoritariamente dos Estados Unidos e do Reino Unido) do que o mesmo período do ano anterior, aumento equivalente a cerca de 45%. Com esses dados, aparentemente, o governo ganês conseguiu atingir o objetivo prioritário do Ano do Retorno (YEAR OF RETURN, 2019, p. 1); “que nossos irmãos e irmãs tenham uma viagem segura, agradável e maravilhosa de volta para casa (...) para trabalharmos juntos e começarmos a reconstruir o que foi roubado e perdido nos últimos 400 anos”¹⁴.

É inegável que a conexão com a África continental é a estratégia mais poderosa utilizada pelos povos da diáspora para resgatar a sua autoestima, a sua história e a sua importância para a construção dos diversos sistemas internacionais implementados ao longo dos séculos e ainda vigorando em todo o mundo, a exemplo do capitalismo, do imperialismo e do colonialismo. Para que esse resgate aconteça, contudo, é necessário estabelecer acordos e conexões a partir da interpretação de como a África continental se inseriu – e se insere hoje – na diáspora (HALL, 2003). Para isso, considero necessária a discussão de Sodré (2002) sobre espaço.

¹⁴ No original: “that our brothers and sisters have a safe, pleasant and wonderful journey home (...) for us to work together and begin to rebuild what has been stolen and lost over the past 400 years”.

Segundo Sodré (2002), o espaço-lugar (ou o território) é a força propulsora que engendra e refreia ações, relacionamentos, relações de proximidade e distância, sendo o próprio sujeito humano uma figura marcada pela territorialidade. Pensar o território, e em especial quando se considera a diáspora negra, é, nesse sentido, essencial para pensar a construção de identidades e nacionalidades, já que a própria concepção de escravidão, na Antiguidade, surge associada à ideia de não-lugar, de não pertencimento, de não território. A pessoa escravizada era “aquele que (...) via-se destituído de terra, isto é, da posse de um território próprio, para aplicar-se ao cultivo do espaço alheio” (SODRÉ, 2002, p. 15). No contexto da diáspora, é importante refletir se esse espaço alheio não acaba por se tornar, com o passar do tempo, o espaço dos africanos escravizados em travessia pelo Atlântico e de seus descendentes. Mesmo que ainda hoje haja disputas em torno desse espaço e dos direitos desses povos, não seria nele onde têm se constituído enquanto indivíduos e enquanto diáspora?

Arquivos de testamentos escritos entre 1790 a 1890, atribuídos a africanos libertos e seus descendentes em Salvador, analisados por Oliveira (1979), fornecem algumas informações interessantes nesse sentido. A maioria dos libertos não declarou a origem de seu parceiro ou cônjuge, nem o nome ou a origem de seus pais no continente africano, o que levou a autora a questionar o não fornecimento dessa informação, já que a idade da maioria dos escravizados trazidos para o Brasil era de até 40 anos, isto é, era pouco provável que houvessem se esquecido de suas origens. “Seria permitido, ou melhor ainda, seria conveniente para o liberto, demonstrar, antes de 1850 e especialmente antes de 1888, suas ligações com a África longínqua?” (OLIVEIRA, 1979, p. 110).

Segundo Mônica Souza (2008), esse foi um período especialmente conturbado no Brasil, em virtude do fim do tráfico internacional de pessoas pós-1831, pois as discussões sobre os direitos de cidadania indicavam a concessão de direitos a libertos nascidos no Brasil, mas a não concessão a africanos trazidos forçadamente, o que promoveria uma nova separação familiar e cultural, e uma reinserção num continente africano também transformado pela expansão imperialista e colonialista, pela ascensão de novos impérios, além de disputas locais e novas configurações sociais, econômicas e políticas.

“Dentro desse mesmo período, em especial nos anos imediatamente seguidos ao fim do tráfico, se assistiu ao crescimento considerável da população negra, africana e crioula, nas cidades brasileiras. As cidades negras do Brasil dos oitocentos também se tornaram focos de agitação e de seguidas medidas em busca do controle sobre a temida parcela de seus habitantes de cor. Nesse contexto ocorreu a greve negra de 1858 de Salvador, as formações de quilombos na periferia da capital da Corte, e as muitas ações policiais em

busca dos chamados “ajuntamentos de negros”, onde libertos e escravos estariam em estado de conspiração permanente. Os representantes e porta-vozes da boa sociedade clamavam para que fosse dada uma solução nas tensas relações raciais que não poucas vezes se traduziam em protestos e conflitos. Para muitos, a solução era o envio dos “indesejáveis” de volta para sua terra de origem – algo como uma forma de deportação para os não adaptados”¹⁵ (SOUZA, M., 2008, p. 23).

Assim como nos Estados Unidos e no Caribe, o desejo de deportação dos “indesejáveis” acabou por tomar novas formas no Brasil, principalmente em Salvador, sendo organizado também como movimentos coletivos de retorno à África por negros libertos que conseguiram acumular pecúnia através do trabalho. “Nos relatos sobre as comunidades de retornados se percebe a referência constante à capital baiana como lugar de partida do Brasil, além de ter na cidade também o ambiente onde fora gestada a viagem” (SOUZA, M., 2008, p. 25) para a Costa da África, Nigéria e Golfo do Benin principalmente. Tais movimentos de retorno também foram responsáveis por fusões no continente africano, como retratado na série de televisão Retornados (2017), veiculado pelo Canal Curta de Televisão, sobre como os descendentes dos retornados em Gana, Benin, Togo e Nigéria tem vivenciado as heranças culturais brasileiras no continente na atualidade. Como descreve Landes (2002), havia ainda aqueles que, nascidos no Brasil, eram enviados – ou, por vontade própria, se deslocavam – ao continente africano e, após algum tempo, retornavam e se estabeleciam definitivamente no Brasil.

Os movimentos de retorno no Brasil, assim como nos Estados Unidos e no Caribe, portanto, também não representavam uma vontade geral, de todos os libertos. A partir de 1850, por exemplo, aumenta o número dos que deixam de declarar as suas origens africanas no Brasil, o que Oliveira (1979) compreende como um aumento no desenvolvimento de espaços culturais próprios na diáspora. Isto porque, o tráfico e a escravidão promoveram o distanciamento forçado entre africanos e as suas famílias e culturas de origem, dificultando inclusive a identificação de seus descendentes hoje com determinadas etnias/nações e países africanos. Mas, também desenvolveram novas formas de integração cultural entre essas diversas etnias/nações, a exemplo dos cultos afro-brasileiros descritos por Carneiro (2019). Para Oliveira (1979, p. 113), “África, cada vez mais distante, começou a ser reconstruída em território brasileiro”, com moldes, concepções, conceitos e dinâmicas próprias, inclusive, não mais em dimensões étnicas, mas em dimensões africanas e afro-brasileiras.

Dito isso, se o retorno à Terra Prometida tem o objetivo de conectar um povo às suas origens, esse retorno não se encerra nessa travessia e tem ocasionado conflitos violentos e

¹⁵ Houve um equívoco da autora ao atribuir o ano de 1858 à greve negra. O episódio ocorreu em 1857.

genocídio em diversas partes do mundo: entre Sérvia e Bósnia, entre Israel e Palestina, entre Armênia e Azerbaijão e, num contexto interno, no Brasil, entre indígenas, quilombolas, Estado e proprietários de terras. Um ano antes de lançar a música Exodus, por exemplo, Bob Marley lança War (COLE E BARRETT, 1976)¹⁶, sobre a natureza desses conflitos, que podem, eventualmente, envolver também conflitos identitários, de pertencimento e de territorialidade num contexto mais pessoal.

Ao ‘voltar para casa’, dá-se por finalizada a travessia na qual cada pessoa negra da diáspora, possivelmente, se encontra? A África continental se manteve imutável desde as primeiras travessias? O que é e quem define o que é ou onde é ‘casa’? Há muito a se considerar sobre essa ida para a Terra Prometida e não pretendo discutir esses pormenores, mas acredito que a volta para casa deve iniciar, a princípio, com voltar-se para a nossa casa interior, para nós mesmos. Em uma das reuniões do grupo de estudos Interpretações do Brasil, coordenado pelo Prof. Dr. Victor Coutinho Lage, do qual faço parte, por exemplo, chegamos à conclusão de que “voltar para casa” pode adquirir inúmeros significados para pessoas negras na diáspora. Pode significar um retorno científico, ancestral, cultural... Nesse sentido, concordo com Njeri (2019) quando, ao tratar sobre o espaço que compreende o Atlântico Negro, compartilha que “só poderíamos, enquanto pessoas negras, ser cidadãos do mundo se, primeiramente, formos cidadãos de si” (NJERI, 2019, p. 6). Essa jornada de autoconhecimento e pertencimento por sua vez, acredito, pode acontecer a qualquer momento, em qualquer espaço.

Havendo sido a diáspora negra fruto de uma série de violências (a exemplo do imperialismo, do colonialismo, do tráfico e da escravidão) que se perpetuaram durante séculos e que não apenas destituíram povos de suas terras, posicionaram esses povos e seus descendentes na diáspora em determinados espaços sociais e simbólicos (JESUS, B., 2019), mas também resultaram em adaptações e fusões de modos de ser, ver e viver, é imperativo analisar como se dá a conexão da diáspora com a África continental. Especialmente porque a diáspora adquiriu tempo e espaço próprios, que diferem do tempo e do espaço da África continental (GILROY, 2001). De fato, pensar a diáspora negra (e a própria África continental) como um conceito, concepção e espaço acabado é problemático e não reflete a complexidade das disputas envolvendo a sua construção e interpretação. Para Gilroy (2001), conceitualizar a diáspora é, portanto, complexo, mas “é indispensável no enfoque da dinâmica política e ética

¹⁶ A letra de War defende que enquanto houver uma filosofia de subjugação racial, regras de moralidade internacional, direitos humanos e cidadania mundial permanecerão ilusões a serem perseguidas. Enquanto houver superioridade de um povo sobre outro, haverá guerra.

da história inacabada dos negros no mundo moderno” (GILROY, 2001, p. 171), só sendo possível tomando como ponto de partida o Atlântico Negro.

Para Ratts (2006, p. 73), o livro de Gilroy, “Atlântico Negro, tornou-se uma referência certa para quem aborda as culturas negras em diáspora”. Portanto, convicta de que o Atlântico Negro pode ser instrumentalizado como uma via para compreender as dinâmicas diaspóricas em Salvador, no Brasil e, de modo mais abrangente, no oceano Atlântico, mobilizo esse termo como a bússola que guia a minha pesquisa. Apesar de fazer essa escolha, acredito que – assim como qualquer conceito, termo ou teoria – essa é apenas uma das vias possíveis, sendo oportuno pensar a diáspora a partir de diferentes pontos de partida (isto é, de diferentes conceitos, termos ou teorias).

Alguns intelectuais afrocêntricos e pan-africanistas têm, por exemplo, adotado o termo *Maafa* para se referir às experiências e travessias atlânticas dos povos negros. O termo foi cunhado pela intelectual afro-estadunidense Marimba Ani em 1994 e significa, no idioma Swahili, “a grande tragédia”, em referência às violências físicas e mentais às quais foram submetidos os povos africanos, e que resultou na criação forçada da diáspora (NJERI, 2019). É na complexidade desse território transatlântico onde nasço e me constituo enquanto mulher negra, ou, como diria a intelectual afro-brasileira Beatriz Nascimento, como atlântica (RATTS, 2006). É na Roma Negra onde aprendo, construo, reconstruo e compartilho o que sou.

2.2 Planejando as Primeiras Viagens Identitárias

“Eu sou a sombra da voz da matriarca da Roma Negra”, escreve o músico baiano Caetano Veloso, em 1989, na letra de Reconvexo (FREIRE, 2020), quando descreve Salvador – a Roma Negra – como produto da diáspora do Atlântico Negro, posicionando África como a sua matriarca. É nessa diáspora onde nasço, no mesmo período em que se instrumentalizam os termos Atlântico Negro, em 1993 (GILROY, 2001) e *Maafa*, em 1994 (NJERI, 2019). Mas, é apenas aos 12 anos, durante o que o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) brasileiro compreende como estágio de transição entre a infância e a juventude¹⁷, que começo a perceber o meu corpo como socialmente constituído pela identidade de raça e de gênero.

Identidade é, provavelmente, um dos conceitos mais utilizados para discutir o Atlântico Negro enquanto espaço de movimentação e mobilização internacional e, de um modo mais

¹⁷ De acordo com o Art. 2º, caput, do ECA (Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990), “Considera-se criança, para os efeitos desta lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade.”

abrangente, para discutir como indivíduos vivenciam a condição de “Outro” em relação às suas identidades de gênero, sexo, raça e etnia (negros, mulheres, indígenas, LGBTQ+). Apesar dos diversos debates em torno desse conceito, há ainda muitas interpretações divergentes, o que, acredito, seja também reflexo do que a multiplicidade de identidades representa e de como ela se manifesta, tanto no âmbito pessoal (como eu me vejo) quanto no âmbito social (como o outro me vê). De acordo com Hall (2003), identidades são inesgotáveis e não se opõem umas às outras, portanto, identidades de gênero, sexo, raça, etnia, entre outras, podem coexistir numa lógica de acoplamento (ou de interseccionalidade). Assim, da mesma forma que em algumas comunidades no Brasil há a compreensão de que o indivíduo é constituído pela coexistência de corpo, mente e espírito (cosmovisão), identidades não são excludentes e não se compõem essencialmente de uma ou de outra.

Ao me identificar como uma mulher negra, compreendo que me identifico com diferentes identidades que coexistem, contribuindo para a constituição do meu ser enquanto unidade corpo/mente/espírito tanto no âmbito pessoal quanto, e especialmente, no âmbito social. Essas identidades, no entanto, não são inalteráveis, e estão sujeitas a negociações e a deslocamentos (HALL, 2003; GILROY, 2001). Uma mulher negra na diáspora do Atlântico Negro nunca é apenas uma mulher negra. Há, em cada mulher negra, uma gama de subjetividades e de vivências que compõem a sua identidade, como é possível notar na multiplicidade de ativismos de mulheres negras, por exemplo (feminismos negros, mulherismo africana e outros). Nesse sentido, “a construção do eu, da identidade como mulher negra, a experiência pessoal do racismo e do sexismo, a autoestima, podem ser abordadas como um processo do que contemporaneamente denominamos de empoderamento” (RATTS, 2006, p. 73). Contudo, as diversas opressões que operam de maneira internacional e interseccional, a exemplo das opressões de gênero e de raça, invisibilizam essas subjetividades socialmente, a ponto de torná-las tão frequentes que se tornam experiências coletivizadas.

Diante dessa multiplicidade que, em determinada medida, se homogeneíza, especialmente “ao aderir à diáspora, a identidade pode ser (...) levada à contingência, à indeterminação e ao conflito” (GILROY, 2001, p. 19). Ainda que hoje eu me afirme como uma mulher negra na diáspora, a ideia de que ‘raça vem antes de gênero’, por exemplo – isto é, que antes de uma mulher negra ser vista (ou se ver) como mulher, ela é vista como negra –, não foi uma afirmação tão evidente para mim enquanto criança. Ao menos, não era assim que eu compreendia a minha presença nos espaços durante a infância, e isso foi crucial para que a minha identidade fosse conflituosa durante o meu estágio de transição infância-juventude. É nesse contexto de indeterminação e conflitos que se inicia o meu embarque em direção à

compreensão de como a diáspora influencia a minha identidade e, de modo coletivizado, como influencia a construção de identidades de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro.

Em relação à construção da minha identidade, é importante notar que ambas as minhas famílias extensivas materna e paterna têm históricos muito parecidos: majoritariamente negras, com vínculos no interior do estado da Bahia, e uma tradição de religiosidade tão complexa quanto a própria diáspora (candomblé, cristianismo e culto a representações indígenas sempre estiveram muito presentes). Além disso, é curioso como tanto a minha avó materna quanto a minha avó paterna, ambas negras, tiveram histórias pessoais muito parecidas em relação às dificuldades que viveram na juventude. Dificuldades que, por outro lado, não foram vivenciadas pelos seus esposos que, ainda que também fossem negros, possuíam condições financeiras melhores e, conseqüentemente, tiveram mais oportunidades, especialmente nos âmbitos educacional e profissional. Essa proximidade de histórias de alguma forma facilitou a minha identificação com ambos os núcleos familiares em direção a uma vaga percepção de pertencimento racial, ainda que na infância essa identidade não fosse tão óbvia para mim.

Contudo, se por um lado raça não era algo tão presente enquanto discurso identitário na minha infância, as dinâmicas relacionadas ao gênero, por outro lado, eram muito acentuadas: *comporte-se como uma menina, feche as pernas, mulheres na cozinha, isso não é trabalho de homem, isso não é cor de homem...* Especialmente no caso das mulheres negras, que “numa sociedade como a brasileira, são educadas a serem maternais com crianças que não são “suas”, às vezes a despeito dos seus próprios filhos, além da exigência de serem “mães” de homens adultos, inclusive homens negros” (RATTS, 2006, p. 78), tais dinâmicas eram intrigantes. A forma como homens e mulheres eram criados e desempenhavam as suas atividades no contexto familiar, e de modo geral em todos os espaços em que eu circulava, eram muito distintas e sempre habitaram o meu imaginário.

Essas diferenciações que posicionavam mulheres em determinados espaços, criando opressões de gênero, portanto, eram muito evidentes e sempre me levaram a imaginar outras possibilidades de ser mulher numa sociedade marcada por discursos pertencentes à lógica da masculinidade hegemônica branca cis heterossexual e capitalista na sociedade euro-ocidental (ou euro-ocidentalizada, devido à expansão imperialista e colonialista europeia). Isto porque, tais discursos marginalizam outras formas de ser e de existir, dentre as quais se encontram as identidades de gênero e de raça, e, particularmente, as mulheres¹⁸ negras.

¹⁸ Gênero não é sinônimo de feminismo tampouco de mulheres. Ainda que nesse trabalho eu me debruce sobre a categoria mulheres, identidades de gênero podem abranger muitas outras categorias. De fato, pensar em gênero a

2.3 O Embarque: “Saber-se negra”

As subjetividades e vivências de mulheres negras na diáspora são, de maneira recorrente, classificadas como experiências de um grupo homogêneo, o que considero distante da realidade. Contudo, de fato, muitas dessas experiências se assemelham em algum grau, em determinado momento de nossas vidas, o que não pode ser ignorado. Histórias de mulheres negras têm sido contadas de modo semelhante em diversos espaços, inclusive nas Relações Internacionais, como se observa no trabalho de Santos (2018) por exemplo, cuja escrevivência se assemelha muito à minha própria.

Dito isso, um dos meus poemas favoritos descreve com certa riqueza de detalhes a construção da identidade de muitas mulheres negras na diáspora. Em especial, a construção da minha identidade enquanto mulher negra na diáspora. O poema, que compõe a epígrafe desse capítulo, é de autoria de Victoria Santa Cruz, ativista, compositora e coreógrafa afro peruana, e se chama “Me Gritaram Negra”, de 1960. O poema inicia com a sequência “Tinha sete anos apenas, apenas sete anos, que sete anos! Não chegava nem a cinco! De repente umas vozes na rua me gritaram Negra!” (CRUZ, 1960).

O que Victoria denuncia aqui é que a construção de identidade nunca é apenas individual. O indivíduo, quando integrado a uma comunidade, sempre constrói a sua identidade de forma social, e é isso que Cruz nos mostra nos primeiros versos do poema. Sua percepção de uma identidade racializada não nasce consigo, é adquirida socialmente, seja a partir da convivência com os seus pares seja a partir do momento em que é reconhecida pela sua identidade racializada e pela sua condição de “Outro” na sociedade. É a partir dessa construção social de identidade que Neusa Souza (1983) também compreende o processo de tornar-se negra, isto é, de construir uma identidade racializada socialmente.

“A descoberta de ser negra é mais do que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal, depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas” (SOUZA, N., 1983, p. 17-18).

partir do binário homem e mulher, sem ao menos considerar a possibilidade de outras categorias, pode ser mais uma forma de legitimar e de perpetuar os discursos atribuídos à masculinidade hegemônica.

Me gritaram negra aos 12 anos de idade: a idade do estágio de transição infância-juventude, onde diversas questões são postas como urgentes e complexas. Me gritaram negra na Roma Negra, no ambiente em que identidades são construídas, desconstruídas, confundidas, submetidas a exigências e compelidas a expectativas diversas: a escola. Segundo Njeri (2019, p. 5), a escola constitui “uma experiência traumática na vida das pessoas que não se adequam ao padrão ocidental de humanidade”, isto é, associado a um padrão que universaliza determinadas identidades como a masculinidade hegemônica. “E a escola é um dos primeiros lugares – senão o primeiro lugar – em que crianças não-brancas são diretamente expostas a essa realidade, informando-lhes constantemente qual é seu nível de humanidade” (NJERI, 2019, p. 5). A escola é, portanto, também um lugar de disputas e de não pertencimento. Crianças não-brancas raramente se veem em seus professores, em seus coordenadores e diretores, e, num contexto que considero ainda mais problemático, raramente se veem no conteúdo ministrado em suas aulas.

“Se refletirmos um mínimo sobre a questão, não teremos dificuldade em perceber o que o sistema de ensino destila em termos de racismo: livros didáticos, atitudes dos professores em sala de aula e nos momentos de recreação apontam para um processo de lavagem cerebral de tal ordem que a criança que continua seus estudos e que por acaso chega ao ensino superior já não se reconhece mais como negra. E são exatamente essas “exceções” que, devidamente cooptadas, acabam por afirmar a inexistência do racismo e de suas práticas. Quando se dá o oposto, isto é, a não aceitação da cooptação e a denúncia do processo superexploração a que o negro é submetido, surge imediatamente a acusação de “racismo às avessas”” (GONZALEZ, 2020, p. 41-42).

Durante toda a minha vida escolar, poucas foram as oportunidades em que tive contato com a histórias e as culturas africanas e afro-brasileiras. Eram apresentadas poucas contribuições de negros e negras para a produção de conhecimento, de modo geral, e, quando apresentadas, se resumiam majoritariamente ao tráfico e à escravidão. A própria libertação dos africanos escravizados era atribuída à bondade de pessoas brancas que, por consciência ou empatia, se compadeceram da situação dessa população. Essa realidade se estende durante toda a vida educacional. Como descrevo em pesquisa sobre a produção acadêmica de Relações Internacionais no Brasil, há uma sub-representação de negros e negras na universidade, tanto em números quantitativos, nas salas de aula e em cargos de diretoria, quanto em representação nos conteúdos programáticos e nas pesquisas científicas (JESUS, B., 2019).

Isso já havia sido questionado por Candido, Feres Junior e Campos (2018) no Boletim OBS, intitulado ‘Raça e Gênero nas Ciências Sociais: Um perfil dos docentes de pós-graduação

no Brasil'. De acordo com os autores, há escassez de discussões sobre raça e gênero nas Ciências Sociais, sendo a Ciência Política e as Relações Internacionais as disciplinas, desse ramo, que apresentam maior desigualdade em relação a tais questões. Tal entendimento é corroborado por Karine Silva (2021), que compreende que, para além da sub-representação nos quadros docentes, estudiosos do campo (e organizações de atuação global) têm reiteradamente silenciado debates e temas relevantes, como os de raça e gênero, e aqueles que se propõem anticolonialistas, anti-imperialistas e anticapitalistas, posicionando-os à margem da disciplina.

A sub-representação e a constante associação de africanos e afro-brasileiros ao tráfico e à escravidão, quando não a uma condição de inferioridade na sociedade brasileira, portanto, não faziam com que eu me identificasse – ou quisesse me identificar – como uma pessoa negra até os 12 anos. Não num âmbito pessoal. Meu pai, um homem não retinto. Minha avó materna, uma mulher negra não retinta, bisneta de indígenas. A identificação mais próxima para uma criança não-branca de menos de 12 anos, filha de pais não retintos, era a de pessoa parda, cuja linha de descendência direta era a de indígenas. Como descrito por Neusa Souza (1983), cabe destacar que, antes mesmo da escola, do trabalho e dos demais espaços de lazer e convivência, o núcleo familiar é o primeiro lugar em que identidades são construídas e/ou fragmentadas. É onde se tem o primeiro contato com ideologias e com imaginários. Logo, sua carga valorativa para o pertencimento ou não pertencimento racial é de extrema relevância.

Quando o núcleo familiar não é o espaço no qual se inicia a discussão crítica, despreconceituosa e, diria até mesmo, revolucionária sobre identidades, cabe a outros espaços fazê-lo, sem a garantia de qualquer responsabilidade afetiva, empática, crítica, despreconceituosa tampouco revolucionária. Nesse sentido, apesar de os indígenas também serem sub representados no ambiente escolar, a história e a cultura indígenas aparentavam ser melhor abordadas e mais atraentes, com discursos emancipatórios e de autoafirmação. O mesmo não ocorria com a população negra. “A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior” (SOUZA, N., 1983, p. 19). Portanto, ainda que os indígenas também fossem sub representados e retratados de maneira estereotipada, havia um certo respeito e encantamento em torno de sua história e cultura.

Neusa Souza (1983) compreende tais conflitos identitários – que buscam se aproximar de determinadas identidades em detrimento de outras – como uma tentativa de me desvincular de uma concepção que me vê como inferior e submissa na sociedade. Ao tentar me desvincular dessa concepção, eu me via obrigada a forjar outra concepção de mim mesma, de acordo com

modelos de identidade considerados socialmente “positivos” ou não tão “repulsivos”. Essa dinâmica compõe não apenas a minha história, mas a história de grande parte da população negra brasileira, e tanto afeta quanto é afetada pela ascensão social e pela construção da emocionalidade (isto é, do emocional, daquilo que gera emoção e afeto) dessa população. Isso significa dizer que, à medida em que a população negra tenta sair da marginalidade social, resgatar a sua humanidade e se inserir em outros espaços (territoriais, educacionais, profissionais), isto é, ascender socialmente, a sua identidade é violada e sujeita à assimilação do “Outro”: à assimilação de padrões hegemônicos brancos (SOUZA, N., 1983).

Padrões esses que, de maneira ilusória e violenta, se propunham a reconhecer a humanização da população negra apenas às custas da renúncia da sua própria identidade. O desmantelamento da identidade de “saber-se negra(o)”, como a minha própria história demonstra, não requer apenas o distanciamento do que se poderia considerar como inferior, submisso, selvagem, envolve também o consentimento ao que Neusa Souza (1983) denomina de tripé formado pelo contínuo de cor, ideologia do embranquecimento e democracia racial. O contínuo de cor é representado pela tonalidade da pele, ou seja, quanto menos retinto, mais aceitável socialmente. Isso levou ao desejo de uma parcela da população negra em embranquecer a si e à sua família, e não só dialoga com o anseio em ser aceito e ascender socialmente, como se conecta também a ideias de miscigenação e democracia racial – daí se configura o que Gonzalez (2020) denomina de ‘cooptação’. Essas, por sua vez, foram estrategicamente enraizadas no imaginário da população como uma possível história oficial do Brasil (JESUS, B., 2019).

No meu imaginário enquanto criança, já que a associação à população branca era uma possibilidade praticamente descartada devido ao meu fenótipo, a associação aos povos indígenas era mais ‘instigante e interessante’ do que a associação aos povos africanos e, especialmente, ao ‘mito’ do que é ser negra. Segundo Neusa Souza (1983, p. 27), “o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito” do que é/era ser negro(a)¹⁹. De fato, por muito tempo pessoas de ascendência africana preferiam ser chamadas de africanas ou, no caso da Bahia, de afro-baianas ao invés do termo ‘negro’, que era pejorativo (LANDES, 2002). A ressignificação da palavra ‘negro’ é muito recente e data dos anos 1970, quando o Movimento Negro Unificado (MNU)

¹⁹ Mito, de acordo com Neusa Souza (1983), é um discurso que busca rejeitar a história e produzir uma ilusão. O mito negro significa, portanto, a folclorização do imaginário do que é ser negro, atribuindo características, criando estereótipos e fazendo associações míticas que não representam a integralidade da realidade desse indivíduo ou desse grupo de indivíduos.

do Brasil inicia uma série de ações combativas e educativas em torno do uso do termo. Antes disso, a palavra negro era fortemente evitada, quando não usada para ofender ou adjetivar algo prejudicial, maléfico e sub-humano.

Em travessia em direção à Roma Negra, numa embarcação alemã Hitlerista que aportaria em Salvador, por exemplo, Landes (2002, p. 45) é abordada por um dos comissários: “– Por Deus! Entristece-me ver a senhora na Bahia com todos aqueles negros! Quando acabar o seu trabalho, vá à Alemanha. Precisamos de gente boa como a senhora”. Atualmente, no Brasil, a palavra não só adquire novo significado para a população de ascendência africana como também compõe dados oficiais e políticas públicas direcionadas à população negra, que é compreendida como a população composta por pretos e pardos (JESUS, B., 2019). Nesse sentido, ainda que fosse de meu interesse me afastar da palavra negro durante a infância, ao me identificar como parda, ainda comporia a população negra do Brasil. Isso fica evidente a partir dos meus 12 anos.

Aos 12 anos, durante uma das aulas de ciências humanas, a professora apresentava um panorama sobre a sociedade brasileira e, em determinado momento, ao falar sobre a população negra, uma de minhas colegas voltou-se para mim e disse “você é negra”. Aquilo me atingiu profundamente e eu rebati com a afirmação de que não era negra e sim parda, na tentativa de me afastar daquela população tão marginalizada, “sem história e sem cultura”, sobre a qual os livros didáticos se ocupavam em comentar apenas com referência ao período traumático do tráfico e da escravidão à qual fora submetida. A afirmação de que eu era negra permaneceu em minha mente durante todo o dia e, ao voltar para casa, questionei aos meus pais sobre o que constava em minha certidão de nascimento. Sim, de acordo com a minha certidão de nascimento, eu era parda²⁰! No entanto, mesmo após a confirmação, aquilo não saía da minha mente. Ressoava como o poema de Cruz (1960); “por acaso sou negra? – me disse que SIM! Que coisa é ser negra?”. Por que alguém e, ainda por cima, alguém tão próxima a mim poderia pensar que eu era negra? Que coisa é ser mulher negra na diáspora do Atlântico Negro?

2.3.1 Cartão de Bordo: O Sujeito Mulher-Negra-Diáspora

Narrar a minha história em busca da minha identidade é uma forma de revisitar a construção do meu “saber-se negra”, como descreve Neusa Souza (1983), e, de modo

²⁰ Há muitos debates em torno das classificações ‘preto’, ‘pardo’ e ‘negro’, e não é minha intenção dialogar sobre colorismo. No entanto, é importante destacar que, no Brasil, muitas crianças foram classificadas como ‘pardas’ a fim de legitimar a miscigenação e a democracia racial. Esse entendimento pode ser observado a partir das leituras de Neusa Souza (1983) e Lélia Gonzalez (2020).

abrangente, de ressignificar a constituição da minha unidade corpo/mente/espírito. Essa escrevivência não poderia, de outra forma, ser narrada sem posicionar o debate no espaço-lugar no qual me insiro: Salvador > Brasil > diáspora do Atlântico Negro. A partir dessa apresentação – não definitiva e não integral – da construção da minha identidade enquanto mulher negra na diáspora, acredito ser importante conectar a minha história à de outras mulheres negras. Não como comparação, mas a fim de buscar compreender em que ponto a construção da identidade de mulheres negras se assemelha na diáspora. Afinal, quem é o sujeito mulher-negra-diáspora?

O sujeito mulher-negra-diáspora – ou mulher-negra-atlântica, em referência a Beatriz Nascimento (RATTS, 2006) – não é um conceito ou teoria nova que busco criar, é apenas o termo que utilizo para conduzir a discussão sobre a construção da identidade de mulheres negras na diáspora. Assim como o Atlântico Negro e como os estágios de transição, bem como a construção de Brasil (por indígenas, europeus e africanos), o sujeito mulher-negra-diáspora é fruto de uma triangulação complexa e conflituosa. Sua identidade é composta pela sua condição de mulher e pela sua condição de negra, o que a conecta às (plurais) mulheres negras do continente africano. No entanto, a sua identidade também é composta pela sua condição de pessoa em situação de travessia, de “não território, de não lugar” (SODRÉ, 2002), o que a difere da mulher negra africana. É importante frisar essa diferenciação porque a forma como a identidade de mulheres negras no continente africano e na diáspora é construída difere em essência, ainda que mantenham algumas similaridades. Tal diferença é perceptível no dia a dia dessas mulheres, especialmente no modo como conduzem os seus ativismos.

Nesse sentido, para Werneck (2009, p. 152), “as mulheres negras não existem. (...) As mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades”. Tal articulação resulta de uma série de demandas e enfrentamentos dessas mulheres contra sistemas de opressão e de exploração, resultando na coletivização de suas identidades, vivências e experiências. As próprias dinâmicas de gênero – mesmo estando presentes em todas as sociedades contemporâneas e se sobressaindo como princípio organizador dos Estados –, desde o princípio, se desenvolveram de maneiras distintas no continente africano e na diáspora.

Antes da expansão do imperialismo e do colonialismo europeu, por exemplo, em muitas sociedades africanas havia um respeito pelo sujeito mulher, e até mesmo um desejo para que desempenhassem papéis de liderança. Acredita-se ainda que o continente africano tenha sido o primeiro do mundo a ter nações matrilineares, governadas por mulheres, a exemplo das regiões hoje denominadas Egito e Etiópia (DIOP, 2014; LANDES, 2002). Mesmo nas sociedades

patrilineares, as mulheres africanas não foram marginalizadas e eram muitas vezes designadas a conduzir negociações. Nana Asma'u é um exemplo disso.

Asma'u viveu entre 1793 e 1864 e seu pai foi o fundador do Califado de Sokoto (norte da atual Nigéria), colonizado em 1903. Nana foi educada, aprendeu quatro idiomas e se tornou especialista em assuntos de direito islâmico, ciências militares e valores comunitários, além de memorizar o Corão e traduzi-lo para o idioma Hausa. Sua escolaridade, influência e visão a tornaram responsável por conduzir negociações e resolver conflitos envolvendo Sokoto e outros Estados africanos. Ela também foi responsável por introduzir um sistema de educação para todas as pessoas, especialmente meninas e mulheres, denominado *Yan Taro*, que ainda é utilizado em partes da Nigéria e dos Estados Unidos (GRAY, 2017). Para alguns pesquisadores, Nana é também a precursora do feminismo no continente africano.

No entanto, após a chegada dos europeus, as dinâmicas de gênero se transformaram e influenciaram todas as relações sociais. As mulheres africanas que, em algumas sociedades eram rainhas, princesas, guerreiras, ativistas e intelectuais – quando não, ao menos respeitadas –, ao serem destituídas de suas terras no continente africano e violentamente conduzidas pelo Atlântico para o que denominamos de diáspora, se viram também destituídas de seus títulos, de sua cultura e de sua humanidade, ou seja, de sua identidade. Nesse contexto, a condição da mulher africana na diáspora tornou-se particular em relação à de seus pares homens. Além da sua capacidade laboral como escravizada, o ventre das mulheres africanas se converteu em ‘mina de ouro’ para os escravocratas, pois a elas foi imposta a função reprodutiva de gerar as novas gerações de mão-de-obra escravizada (RATTS, 2006). Para além da destituição de sua identidade e do posicionamento laboral em situação de escravidão – o que também se observou em relação aos homens africanos –, portanto, o corpo negro feminino foi apropriado, violado e constituído em “ventre livre”.

É importante que essas diferenças sejam levantadas porque a forma como as identidades de mulheres negras foi – e é – construída na diáspora influem na forma como percebem seus corpos, suas emocionalidades e espiritualidades (corpo/mente/espírito), e na forma como são percebidas socialmente. O fato de terem sido convertidas em “ventre livre”, por exemplo, levou muitas mulheres-negras-diáspora a cometerem suicídio, a fim de que seus filhos e filhas não fossem escravizados. Outras tantas foram feitas de escravizadas sexuais para satisfação de homens brancos. Daí decorre a miscigenação e a democracia racial que, na verdade, “resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é “mulher fácil”, de que é “boa de cama” (mito da mulata) etc. e tal” (GONZALEZ, 2020, p. 266).

Apesar das violências às quais foram submetidas nas travessias atlânticas, as mulheres negras em nenhum momento se conformaram com as situações às quais foram relegadas e representaram forte resistência aos sistemas internacionais de opressão e de exploração, deixando um legado de luta e articulação para toda a população afrodescendente na diáspora. Se hoje escrevo sobre a história de mulheres negras entrelaçadas à minha própria história, por exemplo, é porque, como descreve Werneck (2009), nossos passos vêm de longe. Especialmente no Brasil, a participação ativa de mulheres negras se tornou notável na organização de uma série de ações empreendidas ao longo dos séculos, desde “aquelas ações cotidianas de confronto entre senhores e escravos, como as fugas individuais e coletivas, os assassinatos (justiçamentos) de escravocratas mulheres e homens, as revoltas nas fazendas e as revoltas urbanas” (WERNECK, 2009, p. 157).

Suas estratégias de resistência na diáspora se desenvolveram de tal forma que possibilitaram *modus operandi* de ser, ver e viver muito distintos daqueles encontrados no continente africano. De acordo com Landes (2002), por exemplo, as mulheres negras construíram espaços de afro religiosidades na diáspora que remetiam às sociedades matriarcais africanas, contudo, a ocupação de um “elevado *status* que mais tarde descobriram na Bahia, nem as sacerdotisas ioruba praticavam” (LANDES, 2002, p. 350, grifo da autora). Isto porque, no Brasil e, em particular, na Bahia, a chefia das afro religiosidades esteve durante muito tempo associada

“a uma mulher (a mãe), que escolhe para sua assistente imediata, seu braço direito, outra mulher (a mãe-pequena), para dirigir a massa de mulheres (as filhas) que deve contribuir para o melhor entendimento entre os homens e os orixás. O cuidado desses orixás está a cargo de mulheres (as filhas), que por sua vez recrutam, para auxiliá-las, outras mulheres (as equedes)” (CARNEIRO, 2019, p. 124).

Essa elevação de status deve ser compreendida não como ascensão social irrestrita, mas como a atribuição de espaços diferenciados para as mulheres dentro da própria comunidade negra. Para além das afro religiosidades, nos anos seguintes à abolição da escravatura no Brasil, por exemplo, “coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade” (GONZALEZ, 2020, p. 43). Além de ocupar territórios extremamente precários e insalubres, a mulher-negra-diáspora precisava se dividir entre o cuidado da própria família e os trabalhos que lhe gerassem alguma renda. Não podemos também esquecer que outra forma de resistência e de articulação que elevou o status das mulheres-negras-diáspora, e resultou na manutenção/criação de sua identidade e de valores culturais afro-brasileiros, se deu através da

“mãe preta”. Assim denominada por desempenhar trabalhos domésticos e de cuidado (inclusive como babá e ama de leite), a “mãe preta” foi responsável por educar, cozinhar, limpar e dar afeto a famílias brancas, às vezes em detrimento de sua própria família.

Ainda que isso possa parecer uma forma de cooptação ou de aceitação ao sistema de opressão e exploração colonial, foram as mães pretas que introduziram no dia a dia da família branca o “pretuguês”²¹, o samba, a feijoada e a ginga que hoje são considerados patrimônio e orgulho brasileiro, e referência em todo o mundo. Sua forma de ativismo, portanto, pode não ter sido perceptivelmente radical, mas essas mulheres foram peças-chave na construção do que hoje consideramos ‘cultura brasileira’ (GONZALEZ, 2020). Dito isso, é importante fazer uma explanação do que compreendo como ativismo nessa pesquisa.

2.3.2 Ativismos: Em busca de um Pensar-Fazer

Segundo o Dicionário Online de Português (2021), ativismo é a doutrina ou argumentação que prioriza a prática efetiva em oposição à atividade puramente teórica; é, portanto, a transformação da realidade por meio da prática. É sinônimo ainda de militância. Nesse sentido, em primeiro lugar, ativismo engloba uma infinidade de causas, desde a racial e de gênero até a das sexualidades, do meio ambiente, das crianças etc. Não se inicia e tampouco se encerra com as mulheres negras ou com a população negra. Em segundo lugar, mesmo dentro dessas causas, há uma outra infinidade de abordagens e estratégias que se configuram como ativismo. Ou, como já venho falando ao longo do texto, abordagens e estratégias são heterogêneas porque as pessoas também são. Assim, uma mesma causa pode abranger diferentes abordagens e estratégias.

Um terceiro ponto a ser abordado é que compreendo ativismo de modo ligeiramente diferente da definição do Dicionário. Compreendo que ativismo é a transformação da realidade por meio da prática e da teoria. Não apenas uma ou outra, mas ambas, em sintonia, transformam a realidade. Teoria sem prática e prática sem teoria podem ser igualmente esvaziadas de sentido e propósito, pois ambas necessitam coexistir para que a transformação efetiva ocorra. Digo isso porque acredito que o pensar-fazer é o que nos leva a transformar a nós mesmos e o ambiente ao nosso redor. Nesse contexto, nem tudo o que se pensa ou faz é teoria ou prática, mas, a

²¹ Pretuguês é o termo cunhado por Gonzalez (2020) para descrever as fusões e sinuosidades da língua portuguesa no território brasileiro, que, assim como a diáspora negra em relação à África continental, não consolidou integralmente os padrões de sua terra natal. No Brasil, o idioma português ‘passeou’ por diferentes comunidades e incorporou vocábulos inspirados em idiomas de diferentes etnias africanas e indígenas. Por isso a composição do termo é representada pela junção das palavras “preto” e “português”.

depende de como se pensa ou faz (isto é, de quais ferramentas, métodos e metodologias se usa), tudo o que se pensa ou faz pode vir a ser teoria ou prática. Isso não significa dizer, contudo, que todos(as) seremos teóricos(as), intelectuais ou políticos, e sim que não há um pré-requisito restrito ou puramente acadêmico para tal coisa. Falarei um pouco mais sobre isso nos próximos capítulos.

De volta à ideia do pensar-fazer, de acordo com Hill Collins (2000), mudanças de pensamento podem produzir mudanças de práticas e estas, por sua vez, mudanças de consciência, resultando num constante e contínuo pensar-fazer. Logo, entendo que ativismo é – e tem o potencial de ser – mais do que apenas prática. Ativismo pode ser, e no caso do sujeito mulher-negra-diáspora compreendo que é, teórico-político, pois envolve a teoria e a prática racial, de gênero e de territorialidade. Insistir na diferenciação entre teoria e prática, quando se trata de ativismo, cria uma falsa dicotomia entre pensar e fazer, além de invisibilizar o trabalho intelectual como forma de ativismo (HILL COLLINS, 2000; HOOKS, 1995).

Afinal, se o trabalho intelectual também tem o poder de transformar realidades e de contribuir para a formulação de estratégias políticas, por que não pode ser considerado ativismo? Ao escrever e conectar a minha história à de outras mulheres negras da diáspora, com o objetivo de compreender a composição de identidades e territórios marginalizados, fragmentados e complexos, não estou “fazendo ativismo”? Um ativismo revolucionário não pode se constituir para além da mera prática, ou seja, para além do que comumente se entende como execução de uma ação? O trabalho intelectual também não é, ou pode ser, combativo, de contestação e de resistência? A meu ver, não há dúvidas de que a resposta é positiva para todas essas perguntas. Ao me debruçar sobre os trabalhos intelectuais de mulheres-negras-diáspora como Lélia Gonzalez (2020), Patricia Hill Collins (2000), bell hooks (1995) e Neusa Souza (1983), entre tantas outras, é evidente para mim que suas contribuições se configuram como ativismos teórico-políticos de um pensar-fazer próprio do tempo e do espaço-lugar de cada uma.

Essa dicotomia entre pensar e fazer também tem sido responsável por marginalizar a história e a contribuição das mulheres-negras-diáspora que, frequentemente, são vistas como objetos de estudo, mas raramente como intelectuais, líderes, teóricas e políticas. No que se refere à intelectualidade, hooks (1995) denuncia que apesar de suas inegáveis contribuições como professoras, pensadoras, críticas e teóricas, pouco se sabe sobre as intelectuais negras. Isto porque, quando se pensa em “grandes mentes, quase sempre se invoca imagens masculinas” (HOOKS, 1995, p. 467) ou imagens femininas contemporâneas, cujo trabalho conseguiu se sobressair e sair da invisibilidade. Tal marginalização tem se estendido ao longo dos séculos, em diversos contextos e espaços.

Mesmo após a abolição formal da escravatura e da conquista de direitos sociais e civis, adquiridos a partir das lutas de movimentos negros, a situação das mulheres se manteve precária em diferentes aspectos, devido especialmente ao fato de configurar esse sujeito ‘mulher-negra-diáspora’, ao qual é impossibilitado a integração a um território e aos movimentos feministas²² e negros organizados. Especialmente esses últimos, quando se acreditava que as mulheres negras seriam escutadas e teriam as suas pautas incluídas, também reproduziam práticas sexistas. Dessa forma, ativistas negras, sem jamais se distanciarem dos movimentos negros e das lutas contra a opressão e a exploração de toda a população negra, foram diversas vezes excluídas dos níveis de decisão e posicionadas em posições consideradas “femininas”, como secretárias ou assistentes, isto é, nos bastidores dos movimentos (GONZALEZ, 2020).

É importante ressaltar que ativismo é um conceito em constante disputa, cujo significado tem se transformado ao longo dos anos e a depender de como e por quem é mobilizado. Na atualidade, o termo tem sido utilizado em diferentes contextos, como o ativismo digital, o ativismo judicial, o ativismo empresarial, o ativismo artístico, o hacktivismo, entre outros. Nesse sentido, Santos (2018) compreende que a partir dos anos 1980 o agenciamento de ativismos sofreu interferência e transformação pelos processos de ampliação e difusão de Organizações Não-Governamentais (ONGs). Esses processos, de acordo com a autora, transformaram os ativismos “em algo um tanto mais complexo e, em alguns aspectos, dócil” (SANTOS, 2018, p. 103), à sombra dos Estados e mais no sentido de reforma do que de revolução. Para Santos (2018), a profissionalização de ativismos a partir das ONGs criou abismos político-ideológicos entre o desenvolvimento de futuro e o desenvolvimento de presente, isto é, ao construir práticas altruísticas para o desenvolvimento de gerações futuras, tais ONGs se distanciaram do caráter imediato de ativismos pela sobrevivência das populações atuais, especialmente aquelas que são oprimidas, exploradas e marginalizadas diariamente, das quais se destacam as mulheres negras.

“As mulheres negras trabalhadoras não encontram no ativismo espaço amplo e representativo, menos ainda empregabilidade garantida. Apesar dos esforços para se esquivar das contradições, não se deve cair no romantismo: muitas organizações negras e feministas trabalham na perspectiva da filantropia e seu caráter não é menos contraditório” (SANTOS, 2018, p. 109).

²² As demandas de mulheres negras, indígenas e/ou de outras raças e etnias esteve durante muito tempo invisibilizada nos movimentos feministas liderados por mulheres brancas da Europa e dos Estados Unidos. Isso se justifica por questões raciais, de classe e de gênero, e resultou na articulação dessas mulheres invisibilizadas para a criação de movimentos próprios, que pautassem as suas demandas de modo interseccional e particular, a exemplo dos feminismos negros, dos feminismos indígenas e do mulherismo africano, entre outros.

De acordo com Santos (2018), isto ocorre porque as ONGs criaram novas agendas políticas e redirecionaram o ativismo, a priori combativo, às demandas capitalistas. “Logo, mesmo que invisibilizadas da historiografia dos movimentos sociais, as organizações feministas negras não escaparam disso – até porque, (...) organizações feministas negras não surgiram num vácuo” (SANTOS, 2018, p. 109), foram influenciadas por movimentos e dinâmicas sociais. As organizações que não assimilaram essas novas configurações e não se adequaram à ‘padronização do ativismo’, segundo Santos (2018), sucumbiram.

Independente da cooptação (ou não) de organizações de mulheres negras, é necessário manter em mente que o ativismo dessas mulheres na diáspora, apesar da marginalização, nunca perdeu a sua força. Como descreve Werneck (2009), as mulheres negras têm sido responsáveis pela fundação de diversos grupos políticos, culturais e acadêmicos, instituições e sindicatos, especialmente no – mas não se limitando ao – território brasileiro. Como resultado, seu ativismo (pensar-fazer) tem refletido diretamente na implementação de leis e políticas públicas para a população negra, das quais podemos citar os direitos trabalhistas de empregados domésticos, o acesso a universidades e a cargos públicos e eletivos, e a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira (JESUS, B., 2019; SANTOS, 2018), além de diversos conceitos e teorias que têm nos ajudado a pensar o mundo e as suas dinâmicas.

Feita essa contextualização, o que é, afinal, o sujeito mulher-negra-diáspora? O sujeito mulher-negra-diáspora se constitui na travessia entre raça, gênero, territorialidade, classe e sexualidade, entre tantas outras categorias que compõem a identidade de um indivíduo. Nessa travessia de identidades múltiplas que se cruzam e se transnacionalizam, a mulher-negra-diáspora está em constante conflito, pois tenta se encontrar na África continental, tenta se encontrar em movimentos de mulheres e em movimentos negros, tenta compreender a sua própria posição na sociedade de classes e nas micro sociedades (das quais podemos citar as afro religiosidades) e tenta se reafirmar enquanto ativista teórico-política à medida em que não apenas é produto, mas também produz a diáspora a partir de suas teorias e práticas.

Particularmente no que tange aos ativismos teórico-políticos, devido ao panorama apresentado, considero inegável que esses componham o cerne da (re)construção das identidades das mulheres-negras-diáspora. Mesmo sofrendo constantemente uma série de violações de direitos, que vão de encontro à sua humanidade, seja de modo radical ou não, a mulher-negra-diáspora tem criado estratégias de luta e resistência em diferentes espaços. Violentadas e destituídas de suas comunidades, as mulheres-negras-diáspora têm conseguido reinventar e ressignificar as suas identidades, desenvolver ativismos teórico-políticos e criar outros modos de ser, ver e viver o mundo.

2.4 Navegando Águas Internacionais: Fins e Inícios

A complexidade e a multiplicidade de culturas, conhecimentos e identidades é, provavelmente, um dos traços mais enriquecedores do espaço que constitui a diáspora do Atlântico Negro. No entanto, é nessa complexidade que têm sido discutidos e implementados teorias e sistemas de dominação e exploração como o imperialismo e o colonialismo, que não só desenvolveram ideologias de diferenciação racial e de gênero, como universalizaram essas diferenciações de modo a estruturar sociedades. Nesse sentido, por que devemos nos ocupar em pesquisar e compreender as dinâmicas que constituíram a diáspora do Atlântico Negro, a exemplo do racismo e do sexismo? Ocorre que essas dinâmicas, e os sistemas que as implementaram, não foram totalmente extintas e suas formas de violência e de opressão continuam a operar em pleno século XXI.

Talvez não houvesse a necessidade latente em compreendê-las se essas tivessem sido abandonadas na atualidade, mas não o foram, o que nos impede de ignorá-las. Além disso, ainda que as dinâmicas de raça e gênero já não fizessem parte dos sistemas internacionais contemporâneos, não vislumbro como podemos avançar em qualquer pauta ou agenda, muito menos almejar e construir um cenário social ideal – isto é, minimamente igualitário para todas as pessoas – sem que, para isso, olhemos para o nosso passado e confrontemos os padrões e os hábitos que colocam à prova a humanidade e o desenvolvimento de qualquer grupo ou população, em qualquer lugar do mundo.

Da mesma forma, iniciar a travessia em direção à identificação e à (re)construção de uma identidade complexa, que compreende corpo/mente/espírito como unidade constituída e constituinte do meu espaço (Roma Negra > Brasil > diáspora do Atlântico Negro) durante o meu estágio de transição, aos 12 anos, só foi possível a partir da visualização do meu passado e da confrontação de padrões universalmente estabelecidos. Essa travessia poderia ser realizada em diversos campos de estudo (e, em diversos momentos, de fato, se torna interdisciplinar), mas é nas Relações Internacionais que encontro o porto ideal para esses embarques e desembarques transnacionais. Digo isso porque as relações internacionais tem me fornecido os mecanismos para pensar as dinâmicas de raça e de gênero na disciplina das RI e, conseqüentemente, para contribuir com uma disciplina cada vez mais plural.

São sistemas internacionais que instituem, aperfeiçoam e mantêm opressões como o sexismo e o racismo, e espaços como a diáspora do Atlântico Negro. Logo, já diria Shakur (2001), se é minha intenção contribuir para a desarticulação de sistemas internacionais de

exploração e de opressão, não há outro caminho senão me tornar internacionalista. Essa travessia não se encerra aqui, está apenas iniciando. Esse é um desembarque temporário, que me possibilitou formular reflexões que me auxiliarão durante essa travessia:

1. A diáspora do Atlântico Negro não é um espaço acabado, é um espaço em aberto, que está em contínua construção. Por isso, definir diáspora e Atlântico Negro é um objetivo ambicioso, complexo e passível de diversas interpretações.
2. Pensar identidades a partir desse espaço-lugar tão complexo é também desafiador, pois identidades são múltiplas e se interseccionam. Não nascem a priori conosco, são construídas, modificadas, refeitas e reinterpretadas ao longo da nossa vida, e à medida em que nos conectamos com outros indivíduos. Identidades são possibilidades e potências.
3. Pensar o sujeito mulher-negra-diáspora, nesse sentido, também é pensar em possibilidades e potências já que esse sujeito se mostra inacabado, em constante construção e conflito. Isso se deve especialmente por ser constituído de uma gama de subjetividades complexas (raça, gênero e territorialidade, principalmente).
4. Mesmo compondo um espaço complexo e sendo composto por uma gama de subjetividades, o sujeito mulher-negra-diáspora conseguiu estabelecer outra forma de ativismo (o pensar-fazer) e, como resultado, desenvolver diferentes teorias e políticas de resistência contra sistemas internacionais de opressão e de exploração, criando caminhos para um legado que hoje possibilitam que histórias como a minha sejam contadas e se entrelacem com histórias – sempre plurais – de tantas outras mulheres negras.

Essas são algumas das reflexões iniciais que formulo do outro lado do mar da diáspora do Atlântico Negro e que considero cruciais para compreender a complexidade do espaço-lugar em que me insiro e no qual me constituo enquanto corpo/mente/espírito, especialmente enquanto mulher-negra-diáspora. Essas reflexões são também necessárias para que se possa analisar e pensar as Relações Internacionais a partir de movimentos internacionais de desarticulação de sistemas de opressão, como o racismo e o sexismo. Como saber onde queremos chegar se não sabemos de onde estamos partindo?

Apesar de seu caráter internacional, as dinâmicas do racismo e do sexismo se desenvolveram de modo peculiar em cada espaço-lugar, e em cada espaço-tempo. A forma

como ‘me percebo’ mulher negra aos 12 anos é diferente da forma como me percebo mulher negra aos 18 anos. Aos 12, sou apresentada a uma ‘nova’ identidade, a uma identidade da qual me considerava distante, mas que passa a integrar a formação do meu ser, do meu viver e do meu interpretar o (e ser interpretada pelo) mundo. Já aos 18, durante um novo estágio de transição, sou apresentada a uma nova forma de me posicionar, e a movimentos que se propõem a desarticular opressões na diáspora do Atlântico Negro, a exemplo do pan-africanismo que, por sua vez, também dialoga diretamente com a história de (re)construção da identidade de mulheres-negras-diáspora.

3. CAIS DO PORTO: EM BUSCA DE OUTRA HISTÓRIA PAN-AFRICANA

*Atravessei o mar / Um sol da América do Sul me
guia / Trago uma mala de mão / Dentro uma
oração, um adeus / Eu sou um corpo, um ser, um
corpo só / Tem cor, tem corte / E a história do meu
lugar / Eu sou a minha própria embarcação / Sou
minha própria sorte*

Um Corpo no Mundo, Luedji Luna

Após os 12 anos, 18 anos é, certamente, uma das idades mais celebradas por aqueles que estão inseridos numa sociedade euro-ocidental (ou euro-ocidentalizada), que compreende essa como a idade que inaugura a maturidade e a responsabilidade jurídico-social. Completar 18 anos significa, para essas sociedades, que mais um ciclo foi concluído (adolescência) e mais um estágio de transição se inicia em direção à vida adulta. Especialmente para as pessoas que completam essa idade, 18 anos qualifica a idealização de personalidade (ser o que se é ou o que se deseja ser), libertação (ter, fazer ou deixar de fazer sem o consentimento de outrem) e integração (unir-se voluntariamente e integralmente a grupos e comunidades).

Assim como a maioria dos jovens inseridos na sociedade euro-ocidental, completar 18 anos representou, para mim, novas oportunidades. Aos 18 anos eu completava uma trajetória de 7 anos como membro das Filhas de Jó Internacional²³ e iniciava um novo cargo como a líder da organização em Salvador. Também iniciava a graduação em Direito, e integrava um grupo de feministas negras²⁴ com mulheres de diversas partes do mundo sendo, algumas dessas, brasileiras com residência na Europa, África e Américas. No grupo, cujas discussões aconteciam em ambiente virtual, aperfeiçoei especialmente a minha compreensão sobre as subjetividades e as vivências de mulheres na diáspora do Atlântico Negro. Dessa forma, aos 18 anos, além de já ter iniciado a travessia em direção à percepção das identidades que me compõem e que compõem o meu espaço-lugar, e de ser apresentada a novas possibilidades de personalidade, libertação e integração, também já havia sido iniciada à ideia de solidariedade

²³ Filhas de Jó Internacional (FJI) é uma organização paramaçônica sem fins lucrativos, de princípios fraternais, filosóficos e filantrópicos, fundada em 1920, na cidade de Omaha (Estados Unidos).

²⁴ Feminismo(s) negro(s) é o movimento social, político e teórico protagonizado por mulheres negras que tem a finalidade de visibilizar as demandas da população negra, especialmente das mulheres negras, por muito tempo invisibilizadas das pautas do feminismo. Representa também a busca por espaço em locais institucionais alternativos e entre mulheres que não são comumente reconhecidas como intelectuais (HILL COLLINS, 2000).

(qualidade, condição, ato ou sentimento que leva pessoas ou grupos de pessoas a cooperarem em favor de uma causa em comum).

Pode-se dizer, portanto, que, aos 18 anos, ainda que indiretamente, eu já havia tido contato com todos os princípios que regem o pan-africanismo (personalidade, libertação, integração e solidariedade). Ainda que à época eu não soubesse o que é ou a que se propõe esse movimento, seus princípios já faziam parte da minha história, dos meus interesses e dos meus objetivos pessoais e profissionais. Sem que eu tivesse consciência, aos 18 anos eu também já poderia ser considerada ativista e internacionalista, em busca de novas travessias. E é em busca dessas novas travessias que dou o meu segundo passo nesta pesquisa, neste capítulo, com o objetivo de averiguar em que medida o pan-africanismo compreende a questão de gênero.

Recordando a minha própria experiência complexa e conflituosa com as identidades de raça e de gênero na Roma Negra (Salvador), meu interesse reside em responder às seguintes perguntas: Qual é o papel das mulheres negras no movimento pan-africanista? Há menção ou distinção de gênero no pan-africanismo? Para esse fim, me debruço sobre a história do pan-africanismo e sobre como o pan-africanismo se desenvolveu, no século XX, enquanto movimento, firmando princípios orientadores comuns.

3.1 Terra à Vista: Considerações Iniciais sobre Pan-Africanismo

“Assistida e dirigida por pessoas de ascendência Africana de todas as partes do Império Britânico, dos Estados Unidos da América, Abissínia, Libéria, Haiti etc.”²⁵ (PAN-AFRICAN ASSOCIATION, 1900, p. 1). Esse trecho é parte de um convite para conferência no Westminster Town Hall, em Londres (Inglaterra), a ser realizada nos dias 23, 24 e 25 de julho de 1900. A conferência poderia ter passado despercebida entre os acontecimentos que marcaram o fim do século XIX e o início do século XX (crescimento populacional, revoluções e reformas sociais, abolição da escravatura, fortalecimento do liberalismo), mas entrou para a História.

Isto porque essa foi a primeira conferência pan-africanista de que se tem conhecimento. Acredita-se também que essa foi a primeira vez que o termo “pan-africanismo” foi utilizado. Importante destacar que não há consenso sobre a origem do pan-africanismo tampouco sobre qual foi a sua primeira conferência (a de 1900 ou a de 1919). Contudo, alguns dos pan-africanistas mais proeminentes, a exemplo de W.E.B. Du Bois, defendem que o movimento

²⁵ No original: “Attended and addressed by those of African descent from all parts of the British Empire, the United States of America, Abyssinia, Liberia, Hayti, etc.”.

surge a partir da Conferência de 1900. Segundo Thiam e Rochon (2020), esse dissenso é o resultado da ‘obsessão’ de alguns pesquisadores por datas e rótulos, além da ausência de reconhecimento da contribuição de diversas personalidades (especialmente as da diáspora) para o pan-africanismo, em razão de conflitos teóricos e políticos e da produção científica escassa.

Assim sendo, adoto o entendimento que atribui o termo “pan-africanismo” ao organizador da conferência pan-africanista de 1900, Henry Sylvester Williams, um homem negro da diáspora, nascido em Trinidad, filho de pais imigrantes de Barbados, que, ao tempo da conferência, aos 31 anos, morava na Inglaterra e atuava como advogado. Williams viveu em muitos países, como Estados Unidos, Canadá e África do Sul, mas foi na Inglaterra, ao ter contato com migrantes africanos, que ele decidiu criar, em 1897, a Associação Africana (intitulada mais tarde de Associação Pan-Africana), responsável por promover a conferência.

A princípio, a Conferência Pan-Africana, como foi intitulada, tinha o objetivo de investigar e tornar pública a situação dos negros no império britânico (isto é, na diáspora do Atlântico Negro), mas, ao conhecer as histórias do Haiti e da Abissínia (atual Etiópia), o escopo do evento foi expandido para o que Williams chamou de raças nativas sob os domínios europeu e americano (SHERWOOD, 2012). Essa expansão foi imprescindível para que o pan-africanismo crescesse e se desenvolvesse na diáspora enquanto movimento social, teórico e político, e ganhasse destaque nas relações internacionais. Isso se deu pelo fato de que, após três dias discutindo os diversos aspectos do racismo e como combatê-lo no sistema internacional, participantes da conferência assinaram e enviaram um relatório à Rainha Victoria da Inglaterra, demandando a reforma do sistema colonial, a proteção aos direitos dos afrodescendentes e o respeito à integridade e à independência da Abissínia, da Libéria e do Haiti. Assim, segundo Ndlovu-Gatsheni (2014, p. 24), “pela primeira vez, o termo ‘pan-africano’ foi inserido no centro do sistema internacional”²⁶, apresentando demandas e estratégias particulares à população africana e afrodescendente na África continental e diáspora.

Mais cinco conferências pan-africanas foram organizadas entre 1919 e 1945, coincidindo estrategicamente com outros eventos internacionais cujas discussões poderiam agravar ou minimizar a situação já precária dessa população. Um desses eventos foi a Conferência da Paz, realizada em 1919, em Versailles (França), que marcava o fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Algumas das demandas apresentadas pelos conferencistas pan-africanos nesse evento foram a proteção internacional a africanos e seus descendentes contra a

²⁶ No original: “For the first time, the term ‘pan-african’ was placed in the centre of the international system”.

exploração econômica e outras formas de violência, e o direito à educação e à participação política (NDLOVU-GATSHENI, 2014).

Nesse sentido, o pan-africanismo surge como um discurso insurrecional em contraposição às diversas manifestações de exploração contra africanos e seus descendentes. Isto é, surge na diáspora do Atlântico Negro, e é mobilizado por pessoas negras diaspóricas, para a população negra em todo o mundo. Nesse contexto, segundo Adi e Sherwood (2003, p. ix), “muitas das principais figuras políticas da história pan-africana viveram e trabalharam na diáspora e não na própria África. Na verdade, por um tempo, a Europa pode ser vista como um centro do mundo pan-africano”²⁷. Compreendo, portanto, que, assim como a diáspora (e as próprias ideias de raça e gênero), “a essência do pan-africanismo pode ser descrita mais como um processo em direção à construção de uma identidade do que como um símbolo estático e fixo de africanidade”²⁸ (THIAM E ROCHON, 2020, p. 36).

Essa construção, como descrita por Thiam e Rochon (2020), se inicia com o processo de rupturas e violências promovidas pelo imperialismo e pelo colonialismo no território africano, mas o processo de cura dessas rupturas e violências se origina com o que os autores denominam de ‘filhos e filhas perdidos da África’. Isto é, se origina com a população negra (ou africana) em diáspora. “Afinal, a história do pan-africanismo é de fato a história de pioneiros da diáspora africana que, na busca pela sua própria identidade, encontraram o ideal pan-africano”²⁹ (THIAM E ROCHON, 2020, p. 36).

Dito isso, é possível afirmar que o pan-africanismo não apenas se insere na diáspora do Atlântico Negro como se constitui nesse espaço-lugar, sendo, desde o princípio, um ideal internacional. Isto porque, não apenas analisa, critica e mobiliza como atua em diferentes âmbitos e com diversos conceitos recorrentes nas Relações Internacionais, a exemplo da libertação, da integração, da solidariedade e da personalidade. Nesse contexto, para Abrahamsen (2019, p. 4), o pan-africanismo “é por sua própria natureza um pensamento internacional e (...) implica necessariamente a questão de como a África e os africanos se encaixam – e devem se encaixar – no mundo, e, conseqüentemente, nas relações internacionais e na ordem mundial”³⁰.

²⁷ No original: “many of the leading political figures in Pan-African history lived and worked in the diaspora rather than in Africa itself. Indeed for a time Europe might be seen as a centre of the Pan-African world”.

²⁸ No original: “the essence of Pan-Africanism can be described more as a process toward the building of an identity than as a static and fixed symbol of Africanness”.

²⁹ No original: “After all, the story of Pan-Africanism is indeed the story of pioneers in the African Diaspora who, in their quest to find their own identity, found the Pan-African ideal”.

³⁰ No original: “is by its very nature international thought and (...) entails the question of how Africa and Africans fit – and should fit – into the world, and hence by implication the question of international relations and world order”.

3.2 Antes do Cais do Porto: Primeiras Expressões do Pan-Africanismo

Apesar de o pan-africanismo ser considerado um dos grandes movimentos sociais, teóricos e políticos da história de luta e resistência da população negra na diáspora do Atlântico Negro, esse não foi o primeiro, o único e tampouco o último dos movimentos. “Antes que os conceitos de pan-africano e pan-africanismo emergissem totalmente no final do século XIX, houve vários esforços organizados por africanos na diáspora” (ADI, 2018, p. 7)³¹ com o objetivo de combater o racismo, o tráfico e o comércio de pessoas, e a fim de promover o repatriamento de africanos e descendentes no continente africano.

Na Europa, por exemplo, *Sons of Africa* pode ser considerada uma das primeiras organizações a atuar ativamente pelo que hoje autores e pesquisadores denominam de princípios pan-africanistas. Fundada por imigrantes africanos e seus descendentes na Inglaterra, em 1780, algumas das atividades da organização envolviam escrever cartas para a imprensa e pressionar e influenciar políticos. Do outro lado do mar, nos Estados Unidos, em 1784, também era fundada a primeira loja maçônica africana da América do Norte, com a finalidade de combater o racismo e demonstrar apoio e orientação para o continente africano. Sabe-se também que, em 1787, negros dos Estados Unidos retornaram à África e fundaram a atual capital de Serra Leoa, Freetown. No Caribe, a revolução do Haiti (1791-1804), que resultou em sua independência da França, também é considerada um dos grandes eventos de movimentação negra com propostas pan-africanistas (ADI, 2018; LARKIN NASCIMENTO, 1981). Nesse cenário, para alguns intelectuais, como Moore (2008), a revolução haitiana desempenhou um papel importante para desencadear o movimento pan-africanista em todo o mundo.

Na América do Sul, do mesmo modo, diversos movimentos e expressões negras – considerados, por alguns autores, formas pregressas do pan-africanismo – foram organizados. Quilombos, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques* e *maroons*, por exemplo, não só constituíram assentamentos para libertos e escravizados em situação de fuga como foram – e ainda são – considerados estratégias de resistência e de perpetuação da ancestralidade (identidade e cultura) africana e afrodescendente na diáspora. Nesse sentido, no Brasil, “já em 1595 o Quilombo dos Palmares constituiu um verdadeiro Estado africano na América, revivendo uma tradição e mantendo uma luta ligada intimamente à terra original” (LARKIN NASCIMENTO, 1981, p. 77). Para Nascimento (2019), Palmares – também conhecida como República dos Palmares, e

³¹ No original: “Before the concepts of Pan-African and Pan-Africanism fully emerged at the end of the nineteenth century there were various organized efforts by Africans in the diaspora during the eighteenth century”.

que chegou a abrigar cerca de 30 mil negros e negras, desafiou a estrutura colonial, resistiu a mais de 20 guerras e manteve sua existência durante um século – organizou-se social, econômica e politicamente de tal forma que deve ser considerada uma das primeiras e mais bem sucedidas expressões do movimento pan-africanista no Brasil e no mundo.

Outro evento histórico brasileiro compreendido como uma das expressões pregressas do pan-africanismo foi a Revolta dos Malês (ADI, 2018). Considerada a maior revolta de escravizados do Brasil, a Revolta dos Malês mobilizou cerca de 600 africanos escravizados (a maioria muçulmanos) em 1835, em Salvador, na busca por liberdade e poder. Apesar de não ter alcançado o seu objetivo, a revolta intensificou o sentimento de alerta e de medo entre as autoridades brasileiras de que algo como a Revolução Haitiana pudesse acontecer no Brasil. Preocupados com essa possibilidade, o comércio e o trânsito de escravizados baianos passaram a ser restringidos em todo o território brasileiro, e o retorno à África passou a ser não apenas incentivado como, de fato, realizado. Nesse cenário, de acordo com Mônica Souza (2008, p. 18), “a maioria das saídas em direção à África ocorreu a partir da Bahia, mais especificamente do porto de Salvador, onde, desde 1835 especialmente, se intensificaram as ações de controle e repressão sobre os libertos africanos”.

O que se vê antes do cais do porto é, portanto, que, ainda que o conceito de pan-africanismo – e suas teorias e políticas – só ganhe forma a partir de 1900 (com a primeira Conferência Pan-Africanista, em Londres), os ideais de personalidade, libertação, integração e solidariedade já eram uma realidade em toda a diáspora séculos antes. Presentes em diversos movimentos sociais, teóricos e políticos, esses ideais viajaram através do Atlântico e foram mobilizados por africanos e seus descendentes para desarticular os sistemas internacionais de opressão e de exploração contra a população negra. Dessa forma, assim como esses ideais já faziam parte da minha história aos 18 anos, também compuseram a história da população negra desde que as primeiras embarcações aportaram no espaço-lugar que compõe o Atlântico Negro.

Nesse aportar de embarcações, é imprescindível descrever a ativa participação das mulheres negras. Mais do que mães ou esposas, essas mulheres desempenharam papéis extraordinários e decisivos nas lutas em favor da população negra, ainda que não tenham recebido o mesmo reconhecimento que os seus companheiros homens. Atribui-se, por exemplo, o sucesso da República dos Palmares a Zumbi, um de seus líderes. No entanto, pouco se fala sobre Dandara. Descrita como esposa de Zumbi e rainha dos Palmares, Dandara foi uma guerreira negra que aprendeu a fabricar e a lutar com espadas. Nos diferentes trabalhos que desempenhou como escravizada (plantações de cana e café, e trabalho doméstico), Dandara sempre estimulou seus companheiros para a revolta, a fuga e a formação de quilombos. “Nunca

deixando de educar seus filhos dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista” (GONZALEZ, 2020, p. 260), Dandara também foi contrária ao acordo de paz assinado pelo tio de Zumbi, Ganga Zumba, com o governo colonial em 1678, o que levou ao rompimento com Ganga Zumba e à ascensão de Zumbi como grande líder quilombola.

A Revolta dos Malês também contou com a participação de diversas mulheres negras. Dentre elas, se destaca a figura de Luísa Mahin. “E o que sabemos de Luísa Mahin? Quase nada. Sabemos apenas que ela era originária da África Ocidental, de uma nação negra pequena, conhecida como Mahin” (GONZALEZ, 2020, p. 294) e que, por conta de sua ativa participação na revolta, foi condenada ao exílio no continente africano, deixando no Brasil o seu filho, Luiz Gama, baiano que veio a se tornar um dos maiores advogados e abolicionistas negros do Brasil. Dandara e Luísa Mahin são, portanto, a representação do papel que as mulheres negras têm desempenhado desde que as primeiras embarcações aportaram na diáspora, antes mesmo que o conceito de pan-africanismo pudesse emergir. Mas afinal, se o pan-africanismo (enquanto ideologia, movimento e/ou teoria-política) emerge em 1900, influenciado pelos diversos movimentos pregressos de luta e resistência da população negra, como ele se desenvolve no século XX?

3.3 Aprofundando ao Vento: Pan-Africanismo no Século XX

Como abordo em travessias anteriores, tanto a diáspora do Atlântico Negro quanto as dinâmicas identitárias (de raça e gênero, por exemplo) têm se desenvolvido de modo peculiar em cada espaço-lugar, e em cada espaço-tempo e, conseqüentemente, adquirem significados diferentes para pessoas diferentes em lugares diferentes. Com o pan-africanismo, essa afirmação se mantém. Sua importância e significado difere entre pesquisadores e políticos, em perspectivas, visões e estratégias. Dito isso, é impossível considerar que o pan-africanismo é um movimento que se desenvolveu de maneira homogênea, seja na África continental seja na diáspora. O que se pode afirmar é que o século XX foi crucial para que o pan-africanismo, apesar da sua heterogeneidade, se tornasse um movimento social, teórico e político reconhecido internacionalmente.

Para além da primeira menção ao termo ‘pan-africanismo’ e da primeira Conferência Pan-Africanista realizada em Londres (1900), o século XX foi denominado por diversos pan-africanistas como o século do ‘problema da linha de cor’ devido aos conflitos em torno da subjugação racial, e das lutas constantes contra o imperialismo e o colonialismo em todo o mundo (ADI E SHERWOOD, 2003). A linha de cor era, nesse sentido, uma ferramenta de

hierarquia e de opressão que estruturava a política mundial e organizava os princípios das políticas internacionais em torno da ideia de raça. Quanto mais clara a tonalidade da pele, maior o acesso a direitos e à democracia. Quanto mais escura a tonalidade da pele, mais distanciada a pessoa se encontrava do que se compreendia por direitos, democracia e, de modo geral, por humanidade (ANIEVAS, MANCHANDA E SHILLIAM, 2015). É também nesse cenário em que se acredita ter sido instituída a primeira cátedra de Relações Internacionais.

Apesar de não haver consenso entre os pesquisadores, acredita-se que a primeira cátedra de Relações Internacionais foi fundada em 1919, na cidade de Aberystwyth, no Reino Unido. Antes de sua fundação, alguns estudiosos defendem que as discussões em torno das relações internacionais se inicia com debates sobre as dinâmicas imperialistas, colonialistas e raciais (JESUS, 2019). De acordo com Vitalis (2015), por exemplo, a Universidade Howard nos EUA (fundada em 1867), desde o início se ocupou em estudar as relações internacionais entre racismo e imperialismo, o que fez com que a universidade se transformasse, ao longo do século XX, numa contra rede crítica às universidades e pesquisadores que, de um modo ou de outro, mantinham e/ou aprimoravam a lógica hegemônica branca nas ciências. A “escola Howard de relações internacionais”, como ficou conhecida, reuniu diversos estudiosos, entre eles pan-africanistas como W.E.B. Du Bois e Rayford Logan.

Logo, em termos de sistemas, configurações e políticas internacionais, o século XX acabou, de fato, por se tornar um marco. Esse período abrigou conflitos de escala mundial e, já nas primeiras décadas do século, a humanidade viu se desenharem sucessivas guerras; a Guerra Russo-Japonesa (1904-1905), a Guerra dos Bálcãs (1912-1913) e a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Novos regimes também foram implementados ao redor do mundo, como a Revolução Bolchevique (1917), o fascismo e o nazismo, a criação da União Soviética (1924) e, finalmente, uma nova onda de guerras, que iniciam com a Guerra Sino-Japonesa (1937-1945) e a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), e culminam na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e no lançamento das bombas atômicas em Hiroshima e em Nagasaki (Japão, 1945). Essas últimas, por sua vez, com consequências devastadoras, levaram a comunidade internacional a discutir princípios comuns entre os Estados para a promoção e a proteção de direitos humanos (CANÇADO TRINDADE, 2002).

Inclinados a não mais repetir os erros do passado, 51 Estados se uniram e fundaram, em 1945, a Organização das Nações Unidas (ONU) com o objetivo de trabalhar em cooperação pela paz e desenvolvimento de todas as pessoas, em todos os países. Um de seus documentos mais importantes, fruto de sua fundação e que se propôs a consolidar os ideais de paz e desenvolvimento, é a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH, 1948), ainda em

vigor (CANÇADO TRINDADE, 2002)³². Apesar da fundação da ONU e da adoção da DUDH, no entanto, a segunda metade do século XX permaneceu marcada pelos eventos que a antecederam. Divergências ideológicas, que envolviam embates sobre modelos sociais, políticos e econômicos (capitalismo, socialismo, comunismo especialmente), se intensificaram resultando na Guerra Fria (1947-1991), na Guerra das Coreias (1950-1953), na Guerra do Vietnã (1955-1975), em golpes de Estado na América Latina, e em diversos conflitos pela descolonização de países do continente africano. Além disso, o século também foi marcado pela conquista de negros, indígenas e mulheres a direitos sociais e políticos.

Todos esses acontecimentos foram, portanto, de extrema importância para influenciar a forma como o pan-africanismo se desenvolveu no século XX. Vale destacar como as divergências ideológicas sobre modelos sociais, políticos e econômicos desempenharam forte influência no modo como pan-africanistas pensaram e desenvolveram o movimento no Atlântico Negro. Isto porque, “o pan-africanismo foi fortemente influenciado pelo movimento comunista internacional e pelas perspectivas socialista, anti-imperialista e internacionalista”³³ (ADI E SHERWOOD, 2003, p. ix), como abordarei no próximo tópico.

Antes de continuar, no entanto, espero que reste evidente para a(o) leitor(a) até aqui que o pan-africanismo tem sido, desde o princípio, uma referência para estratégias de nacionalismo africano, no continente e na diáspora, além de constituir uma expressão ampla e suprema de movimentos como *Black Power* e Negritude. É nessa expressão que encontramos a ideia pan-africana. Ideia essa que se traduz, entre outras coisas, em premissas comuns para a população negra (THIAM E ROCHON, 2020; ADI, 2018; NDLOVU-GATSHENI, 2014) e que, como já descrevi anteriormente, nasce na diáspora do Atlântico Negro, antes de o termo ‘pan-africanismo’ ser cunhado em 1900.

Seguramente, contudo, é no século XX que a ideia pan-africana se transforma integralmente em movimento (UNESCO, 2015), e é aqui que reside o meu interesse: aproar ao vento, isto é, por a proa (parte da frente da embarcação) na linha do vento. Como sempre me proponho a fazer, antes de me lançar a sotavento (para onde o vento vai), me lanço a barlavento (de onde o vento vem), que, nesse sentido, será compreender de fato como os acontecimentos do século XX influenciaram a transformação do pan-africanismo de ideia a movimento e, conseqüentemente, a elaboração de princípios pan-africanistas.

³² Antes da ONU, foi criada a Liga das Nações (ou Sociedade das Nações) em 1919. A Liga tinha o objetivo de reunir todas as nações do mundo em prol da manutenção da paz e da ordem após a Primeira Guerra Mundial. Foi extinta em 1946, após a criação da ONU, e é considerada sua predecessora.

³³ No original: “Pan-Africanism was strongly influenced by the international communist movement and by socialist, anti-imperialist and international perspectives”.

3.3.1 Capitalismo, Comunismo e Socialismo

“Epistemologicamente falando, o pan-africanismo pode ser melhor descrito como uma visão de mundo emergente do mundo subalterno”³⁴ (NDLOVU-GATSHENI, 2014, p. 22) cuja genealogia se situa nas experiências de opressão e de exploração que, inevitavelmente, levaram a um movimento de resistência e de luta pelos direitos humanos da população negra. Considero, portanto, que o pan-africanismo surge a partir de sentimentos compartilhados por um grupo heterogêneo (mas com similaridades) que, ao ser violado, fragmentado, homogeneizado, desumanizado e obrigado a se reinventar em outros espaços, não só idealiza como organiza um movimento internacional com o objetivo de promover a cura e a reconstrução do seu povo em todas as partes do mundo.

Processos de cura e de reconstrução, seja qual for ou à qual finalidade se destine, nunca são harmoniosos e lineares, e sim sinuosos, conflituosos e, às vezes, violentos. No caso do pan-africanismo, que começa a se organizar enquanto movimento social-teórico-político no século XX, esses processos se evidenciam. Além da própria complexidade que envolve o Atlântico Negro e os sistemas de opressão e de exploração aos quais a população negra estava submetida há séculos, a complexidade, as guerras e os conflitos territoriais, e os grandes embates do século acerca de modelos sociais, econômicos e políticos acirraram as divergências teóricas e políticas do movimento, que tentava se estabelecer como uma unidade com princípios comuns.

Importante ressaltar que essas divergências no pan-africanismo, que resultaram nas diversas vertentes (ou correntes) pan-africanistas, são inúmeras e, mais do que um tópico, merecem estudos aprofundados; artigos completos, livros ou coletâneas. Autores como Abdias do Nascimento (2019), Elisa Larkin Nascimento (1981; 2008), Hakim Adi (2003; 2018), Marika Sherwood (2003) e Muryatan Barbosa (2016) dedicaram brilhantemente essas e outras de suas obras a esse tipo de discussão e, por isso, acredito ser fundamental a menção a esses autores. Dito isso, o que pretendo fazer é uma breve apresentação de como algumas perspectivas ideológicas e/ou conceituais do século XX influenciaram a elaboração de princípios pan-africanistas, embora seja crucial ressaltar que autores como Abrahamsen (2019) e Barbosa (2016) compreendem que o pan-africanismo foi influenciado por ideologias, mas também é uma ideologia³⁵. Portanto, defino três perspectivas como algumas das mais importantes: o

³⁴ No original: “Epistemologically speaking, pan-Africanism can be best described as a world view emerging from the subaltern world”.

³⁵ Segundo Abrahamsen (2019), ideologias são estratégias implementadas para legitimar a ação política e estabelecer ou alterar a identidade moral de uma sociedade. Nesse contexto, segundo a autora, ideologias

capitalismo, o comunismo, e o socialismo. Considero essa discussão necessária para que as próximas travessias encontrem um mar brando, com boas condições de navegação.

Importante destacar que a urgência na criação de novos modelos sociais, políticos e econômicos durante o século XX deriva da tentativa de substituir e superar os diversos males causados pelos sistemas imperialista, colonialista e capitalista que levaram a sucessivas violações de direitos, incluindo guerras e genocídios (LARKIN NASCIMENTO, 1981). Nesse sentido, há autores que compreendem que o “pan-africanismo representou uma revolta contra o imperialismo capitalista”³⁶ (THIAM E ROCHON, 2020, p. 31) que, por sua vez, se associa à criação de categorias e diferenciações raciais, ocupações e territórios colonizados, e outros diversos tipos de opressões e explorações.

Segundo Adi (2018), essa afirmação se justifica principalmente porque o pan-africanismo foi mobilizado a partir da migração forçada de africanos para o espaço-lugar que compreende a diáspora. Tal deslocamento, e a criação da própria diáspora, foram acompanhadas da implementação e aperfeiçoamento das dinâmicas capitalistas globais, do colonialismo europeu e do racismo antinegro. Assim, para autores como Thiam e Rochon (2020) e Adi (2018), pensar estratégias pan-africanistas também demandava pensar estratégias que se propusessem a eliminar ou a enfraquecer práticas capitalistas. Nesse sentido, diversos grupos e associações negras cujos objetivos incluíam a libertação e a independência dos povos negros, e o combate ao capitalismo, foram classificadas como ‘inequivocadamente pan-africanistas’ (ADI, 2018).

Essa orientação também se observou no Congresso Pan-Africano de Manchester, realizado em 1945. Organizadores e participantes, como Kwame Nkrumah, celebraram o ‘tremendo sucesso’ do congresso, e, principalmente, o fato de ‘soluções capitalistas ou reformistas’ terem sido rejeitadas como alternativas para os povos negros. Isso se repetiu no congresso seguinte, realizado em 1974, em Dar es Salaam: “o congresso aprovou resoluções elaboradas por seus comitês econômicos e políticos exigindo o fim da dominação estrangeira, do capitalismo e do neocolonialismo”³⁷ (ADI, 2018, p. 184).

Apesar desse aparente alinhamento do pan-africanismo ao anticapitalismo, divergências e acusações também foram observadas. Um caso emblemático, por exemplo, envolveu os pan-africanistas Marcus Garvey e Isaac Theophilus Akunna Wallace-Johnson. Em alguns de seus

competem constante e evolutivamente entre si para controlar e influenciar as políticas públicas e a própria compreensão do mundo.

³⁶ No original: “Pan-Africanism represented a revolt against capitalistic imperialism”.

³⁷ No original: “the Congress passed resolutions drafted by its economic and political committees demanding an end to foreign domination, capitalism and neo-colonialism”.

discursos, Garvey criticou o modelo de governança da Etiópia e o imperador Haile Selassie, o que gerou descontentamento por parte de outros pan-africanistas, inclusive alguns de seus seguidores e companheiros de corrente. Tais críticas fizeram com que a ele fosse atribuída uma imagem elitista: contra a classe trabalhadora e os pobres. Wallace-Johnson, nesse sentido, o atacou abertamente, afirmando que Garvey era um ‘capitalista que favorecia a classe dominante’, e que, por essa razão, já não deveria liderar o povo negro (ADI, 2018).

Diante dessas divergências, em oposição ao sistema capitalista, surge, como proposta ideológica política e socioeconômica, o comunismo. Os principais mobilizadores dessa proposta no século XX foram os intelectuais e políticos Karl Marx, Friedrich Engels e Vladimir Lenin, que, inspirados pelos ideais socialistas, definiram o comunismo como uma ideologia protagonizada por trabalhadores, livre da hierarquia de classes e de qualquer tipo de opressão ou exploração. Na sociedade comunista, a acumulação de capital também é rechaçada. O cidadão produz de acordo com as suas habilidades e recebe o que lhe cabe (de acordo com as suas necessidades), sem que possa, no entanto, acumular riquezas. Nesse modelo de sociedade, as decisões também são, em teoria, acordadas entre todos os membros da sociedade.

Assim como o capitalismo, não é meu interesse abordar os pormenores dessa ideologia pois, como o pan-africanismo, o comunismo abriga diversas correntes e divergências ainda hoje. No entanto, a ideia comunista de oposição aos sistemas de opressão e de exploração, em seu sentido amplo, influenciou fortemente o movimento pan-africanista. Essa influência se nota principalmente a partir de 1919. Isto porque, nesse ano é fundada a *International Communist* (Comintern ou CI), um organismo que tinha o objetivo de reunir e coordenar organizações comprometidas com a ideologia comunista em todo o mundo. Desde a sua fundação, a Comintern se mostrou abertamente favorável aos movimentos de libertação e descolonização na África e na diáspora, o que acabou por conectar o organismo a diversos intelectuais e políticos pan-africanistas como Claudia Jones, à qual retornarei no capítulo seguinte, e Kwame Nkrumah. De acordo com Adi (2018, p. 62),

“As análises e ações da Comintern deram um novo ímpeto à luta mundial pela libertação negra e ao pan-africanismo, e apresentaram e destacaram a experiência e a inspiração da Revolução Russa, que avançou a possibilidade de um novo caminho revolucionário para a emancipação de todos aqueles de ascendência africana. No período entre as duas guerras mundiais, muitos em toda a África e diáspora olharam para o comunismo e para a construção do socialismo na União Soviética como um meio para uma nova sociedade livre de opressão, colonialismo e racismo”³⁸.

³⁸ No original: “The analysis and actions of the Comintern provided a new impetus to the worldwide struggle for black liberation and Pan-Africanism, and presented and highlighted the experience and inspiration of the Russian

No sentido contrário, o pan-africanismo também influenciou a Comintern. O manifesto publicado pela Comintern em 1919, por exemplo, incluía um chamado para que as organizações-membro se posicionassem contra as colônias escravagistas na África e na Ásia. A partir de 1922, a Comintern também passou a discutir em seus congressos, de forma mais detida, as demandas apresentadas por representantes pan-africanistas para a população negra, o que resultou na criação da Comissão Negra e da Agência Negra, responsáveis respectivamente por enfatizar as lutas negras no organismo – e em todo o mundo – e por estabelecer conexões no continente africano e na diáspora. Também foram criados o Comitê Sindical Internacional dos Trabalhadores Negros (1928) e a Conferência Internacional de Trabalhadores Negros (1930). Nesse contexto, segundo Adi (2018), a Comintern pode ser considerada o único organismo internacional não liderado por negros e negras, no início do século XX, a adotar políticas antirracistas.

A despeito dos esforços empregados, no entanto, com o passar dos anos a atuação da Comintern passou a ser duramente criticada por alguns pan-africanistas que acreditavam que o organismo e parte de seus membros eram inertes e não estavam verdadeiramente interessados em resolver os problemas raciais. Ou pior, que a Comintern estava apenas usando a população negra para disseminar a ideologia comunista. As críticas começam a surgir principalmente em meados da década de 1930; anos que recepcionaram a ascensão do nazismo e a Segunda Guerra Mundial. Preocupado com o contexto que se desenhava e com o possível enfraquecimento da União Soviética, Joseph Stalin, o então Premiê da União Soviética, passou a utilizar a Comintern para negociar com países imperialistas e acabou por assinar, em 1939, um pacto de não-agressão com Adolf Hitler (líder do partido nazista alemão).

Esse foi o estopim para que diversos pan-africanistas que, anteriormente simpatizantes ou filiados a partidos comunistas, condenassem a Comintern e se distanciassem do comunismo (THIAM E ROCHON, 2020; ADI, 2018). Aimé Césaire foi um desses. Em 1956, o proeminente intelectual e político nascido na Martinica – e um dos fundadores do movimento Negritude – não apenas se desligou do partido comunista como, segundo Adi e Sherwood (2003), declarou que o seu desejo era ver o comunismo a serviço da população negra e não a população negra a serviço do comunismo. Esse pensamento era compartilhado por muitos pan-africanistas,

Revolution, which advanced the possibility of a new revolutionary road for the emancipation of all those of African descent. In the period between the two world wars many throughout Africa and the diáspora looked towards communism and the construction of socialism in the Soviet Union as the means to a new society free from oppression, colonialism and racism”.

especialmente pelos que nunca haviam declarado o seu apreço e apoio ao comunismo. O imperador da Etiópia à época, Haile Selassie, por exemplo, declinou o convite a integrar o partido comunista britânico por acreditar que os líderes do partido não tinham interesse em derrubar o imperialismo britânico. Apesar da recusa, Selassie “aconselhou que se você estiver interessado no comunismo, tudo bem; mas decida por si mesmo como aplicar seus princípios, não deixe ninguém os ditar para você”³⁹ (ADI E SHERWOOD, 2003, p. 118).

Esse conselho parece ter sido compartilhado e/ou incorporado por personalidades integrantes do Partido dos Panteras Negras. Movimento negro fundado nos Estados Unidos e que teve seu momento de maior expressão na segunda metade do século XX, o Partido discutiu bastante as ideologias capitalista, comunista e socialista. Um de seus cofundadores, o político e ativista afro estadunidense Huey P. Newton, por exemplo, inspirado pelas ideias comunistas, criou e implementou no Partido os conceitos de “intercomunalismo reacionário” (interconexão das comunidades mundiais sob o capitalismo global) e “intercomunalismo revolucionário” (erradicação das relações sociais capitalistas e redistribuição do poder político e econômico para as comunidades) (SAMYN, 2018). Outros integrantes dos Panteras Negras, por outro lado, não apoiavam ou acreditavam no comunismo. Assata Shakur (2001), por exemplo, apesar de se engajar com muitos pensadores e ativistas socialistas e comunistas, não tinha interesse em se tornar membro de tais grupos, pois os considerava condescendentes, paternalistas, arrogantes e dogmáticos. Especialmente em relação ao comunismo, Shakur (2001) dizia não ser contra, mas tampouco favorável.

Apesar de ser uma ideologia inspirada nos ideais socialistas, o comunismo não é sinônimo de socialismo tampouco segue fielmente a filosofia socialista como se pode pensar. Há diferenças estruturais entre os dois que, no entanto, não pretendo detalhar aqui, mas que envolvem divergências sobre o papel do Estado e da propriedade (pública e privada), por exemplo. Dito isso, no que concerne ao socialismo, alguns autores afirmam que este e o pan-africanismo poderiam ser considerados duas faces da mesma moeda, pois ambos buscam construir sociedades igualitárias e livres de opressões e de explorações, isto é, sociedades cuja principal meta é promover o bem-estar social. Conforme Thiam e Rochon (2020, p. 31), “embora a marca socialista pan-africana possa variar de um ideólogo para outro na forma de

³⁹ No original: “advised that if you were interested in communism, fine; but work out for yourself how to apply its principles, don’t let someone else dictate to you”.

marxismo-leninismo, marxismo africano ou socialismo pragmático, o fato é que o socialismo parece fazer mais para moldar as ideias pan-africanas do que vice versa”⁴⁰.

Dessa forma, o ideal socialista atraiu muitos pan-africanistas, de diferentes correntes e lugares do Atlântico Negro, em razão da similaridade de pensamentos e estratégias políticas, a exemplo da eliminação da subjugação racial, que era um objetivo compartilhado por ambos o pan-africanismo e o socialismo. Por outro lado, também havia pan-africanistas que não só eram indiferentes – e se afastavam dessa ideologia – como desconfiavam e denunciavam esse ideal. Principalmente após a assinatura do pacto entre Stalin e Hitler, muitos pan-africanistas anteriormente socialistas concluíram que o socialismo praticado pela (ou derivado da) União Soviética não seria o caminho para discutir as demandas dos povos negros, e que apenas um sistema originado no próprio pan-africanismo seria capaz de superar opressões e explorações dirigidas à população negra em todo o mundo (THIAM E ROCHON, 2020).

De fato, o ideal socialista já era compreendido por diversos intelectuais e políticos como a base do pan-africanismo antes mesmo de se tornar uma ideologia organizada internacionalmente. Nascimento (2019), por exemplo, defendia que o ideal socialista de democracia, solidariedade e igualdade é uma tradição antiga, criada por comunidades africanas anos antes de Jesus Cristo e, portanto, muito antes de intelectuais como Karl Marx e Friedrich Engels. Para o autor, o ideal socialista pan-africano já se opunha a todas as formas de opressão e de exploração da humanidade, e difere de qualquer ideologia mobilizada no século XX.

Segundo Nascimento (2019), as particularidades da luta negra diferem de qualquer movimento proletário socialista e estão registradas na História e não em manuais ideológicos. A intelectual e política afro brasileira Lélia Gonzalez, que será retomada no capítulo seguinte, encaminha o seu pensamento para a mesma compreensão. De acordo com Gonzalez (2020), não é possível e nem correto reduzir a luta negra a uma questão de luta de classes, meramente socioeconômica, como, segundo a autora, comumente ocorre nas sociedades socialistas. De modo geral, para Gonzalez (2020), não é uma mudança do sistema capitalista para o sistema socialista (ou para qualquer outro sistema) que vai pôr fim às opressões e às explorações às quais a população negra é submetida. Para esses autores, portanto, o socialismo que emerge como ideologia no século XX estaria mais para um atestado de óbito do pan-africanismo do que para uma certidão de nascimento (NASCIMENTO, 2019).

⁴⁰ No original: “although the socialist Pan-African brand may vary from one ideologue to the other in the form of Marxism-Leninism, African Marxism or Pragmatic Socialism, the fact remains that Socialism appears to do more to shape Pan-African ideas than vice versa”.

Nesse contexto, “abro” parênteses para destacar que personalidades que rejeitavam os blocos ideológicos – especialmente aquelas estabelecidas na diáspora do Atlântico Negro e vistas como parte do ‘mundo subalterno’ ou do ‘Terceiro Mundo’, a exemplo de Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez –, acabaram por ser compreendidas na segunda metade do século XX como integrantes de uma “terceira via” ideológica. A terceira via (também denominada de “linha de Bandung”) surge durante a Conferência de Bandung em 1955, protagonizada por países afro-asiáticos recém independentes cujo interesse residia na “elaboração de uma política exterior de “não-alinhamento” e “neutralismo positivo” entre o comunismo e o capitalismo” (MOORE, 2008, p. 238).

Abertos esses parênteses, ainda que muitos intelectuais e políticos pan-africanistas tenham ignorado, nunca tenham abraçado ou tenham rechaçado veementemente o socialismo como ideologia que influenciou o pan-africanismo, é inegável a sua influência para o desenvolvimento do movimento pan-africanista durante o século XX. O pan-africanista afro estadunidense W.E.B. Du Bois chegou a escrever em um de seus ensaios, em 1915, sobre a necessidade de o movimento pan-africanista ser orientado pela perspectiva socialista⁴¹. E, de fato, a influência se tornou aparentemente tão grande que um parlamentar britânico afirmou, nos anos 1960, que a criação dos ‘Estados Unidos Socialistas da África’ era inevitável (THIAM E ROCHON, 2020).

Se por um lado essa afirmação nunca tenha se concretizado – ao menos não com esses termos –, por outro lado pavimentou o caminho para a criação da Organização da Unidade Africana (OUA), considerada a predecessora da União Africana (UA, 2002) e a primeira tentativa formal de unificar os países da África continental. Fundada por 32 governos africanos em 1963, na cidade de Addis Abeba (Etiópia), a OUA tinha o objetivo de [1] promover a união e a solidariedade entre os Estados africanos, [2] coordenar e intensificar a cooperação e os esforços para desenvolver a vida de todos os africanos, além de [3] salvaguardar a soberania e a integridade territorial dos Estados-membros, [4] erradicar todas as formas de colonialismo no continente africano e [5] promover a cooperação internacional, em observância à Carta das Nações Unidas e à DUDH.

A OUA atuou até 2001, quando teve suas atividades definitivamente encerradas. Pode-se dizer que o fim da organização se deve principalmente às divergências ideológicas entre os

⁴¹ Essa talvez seja uma das grandes divergências entre Du Bois e outro proeminente pan-africanista, Marcus Garvey (Jamaica, 1887-1940), que – assim como Abdias e Lélia – não só nunca defendeu a ‘agenda socialista’ como considerava que o pan-africanismo era orientado por uma ‘agenda negra’, completamente insubordinada a qualquer agenda externa (THIAM E ROCHON, 2020).

seus membros. Segundo Thiam e Rochon (2020), desde a sua fundação a OUA apresentava uma evidente divergência entre os chamados Grupo de Casablanca (formado majoritariamente por socialistas e pan-africanistas) e Grupo de Monróvia (formado majoritariamente por antigas colônias francesas cujos governantes defendiam a soberania e a integração flexível entre os países, isto é, que manifestações políticas, culturais e econômicas não fossem obrigatoriamente compartilhadas pelos Estados-membros, afastando a ideia literal de unificação). As divergências entre os grupos foram manejadas durante a criação da OUA, mas, com o passar do tempo, se intensificaram até se tornar insustentável a manutenção da organização. Mesmo aqueles considerados pertencentes ao mesmo grupo protagonizaram diversos conflitos teóricos e políticos que, ao longo dos anos, se desgastaram e resultaram em rupturas.

A falta de alinhamento e de propósito de alguns governantes (fossem eles ditatoriais ou democráticos) para com os objetivos da OUA também demonstrou extrema complexidade e constituiu mais um capítulo para encerrar a história da organização. Isto porque, de acordo com Moore (2008), a criação da OUA representou a degeneração do projeto pan-africanista de libertação dos povos e fez com que o pan-africanismo fosse “rapidamente confiscado por elites de Estado, eurocêntricas e aburguesadas, fosse para seus próprios interesses nacionais, fosse para servir de instrumento na competição entre Estados” (MOORE, 2008, p. 239). É com esse sentimento que parte dos pan-africanistas encerra o século XX.

É importante reforçar que o pan-africanismo não é uma manifestação recente, e dialogou criticamente com diversos eventos e sistemas internacionais desde que as primeiras embarcações deixaram a África no século XV. Contudo, não seria correto afirmar que o pan-africanismo é algo que nasceu com as travessias do século XV e se encerrou com o fim do século XX. De fato, o século XX foi crucial para que a ideia pan-africana se desenvolvesse em termos teóricos e políticos organizados, com princípios, pautas e agendas. No entanto, a transição do século XX para o século XXI também desempenhou um papel importante para os pan-africanistas e vice versa (ADI E SHERWOOD, 2003), e para a luta negra global. Nesse último século, a globalização, a diáspora africana e os afrodescendentes bem como novas iniciativas negras ganharam destaque, culminando, por exemplo, na Conferência de Durban em 2001, na criação da União Africana em 2002 e do Estado da Diáspora Africana em 2018, e na Década Internacional de Afrodescendentes da ONU (2015-2024), entre outros.

Por fim, se o(a) leitor(a) embarcou nessa travessia no mesmo porto que a autora que vos fala, pode já ter desvendado que o ‘internacional’ está intimamente entrelaçado e constituiu tanto as dinâmicas identitárias, e a criação da diáspora do Atlântico Negro e do pan-africanismo, quanto a idealização das perspectivas ideológicas/conceituais do capitalismo, do comunismo e

do socialismo. E, talvez, por seu caráter internacional, tanto o capitalismo quanto o comunismo e o socialismo tenham sido ideologias importantes para que o pan-africanismo se desenvolvesse de ideia a movimento no século XX, e para a formulação de princípios pan-africanistas. Pensar as relações internacionais, nesse contexto, é, portanto, imprescindível.

3.3.2 Princípios Pan-Africanistas

Pensar o mundo a partir da ótica pan-africanista certamente pode enriquecer a disciplina das Relações Internacionais. Compreendo ‘ótica pan-africanista’ não como sinônimo de uma visão homogênea pan-africana, afinal, como já compartilhei algumas vezes, o pan-africanismo não é homogêneo. Contudo, entendo que, mesmo dentro da sua complexidade e diversidade, o pan-africanismo conseguiu estabelecer algumas premissas, ideias (ou ideais) em comum, que aqui eu denomino de princípios pan-africanistas. Esses princípios não são consenso entre os pesquisadores e não serão encontrados, com essa nomenclatura, em todas as obras sobre pan-africanismo. Com efeito, estabeleço essa nomenclatura após me debruçar sobre os estudos de Barbosa (2016), que define que o pan-africanismo se baseia em quatro pilares: [1] libertação, [2] integração, [3] solidariedade e [4] personalidade. A eles denomino princípios.

Segundo o Dicionário Online de Português (2021), libertação é sinônimo de alforria e de emancipação, e representa a ação ou o efeito de colocar ou colocar-se em liberdade. A libertação era uma unanimidade entre teóricos e políticos pan-africanistas durante o século XX (BARBOSA, 2016) e representava tanto a independência imperialista e colonial, e a soberania e a autodeterminação dos países no continente africano, quanto o fim da opressão, da exploração e de todas as formas de violência contra africanos e seus descendentes. Mesmo na diáspora, a libertação se tornou o objetivo de diversas correntes pan-africanistas. Stokely Carmichael (também conhecido como Kwame Ture), por exemplo, nascido em Trinidad e um dos fundadores do movimento *Black Power* nos Estados Unidos, escreveu diversos ensaios onde defendia a necessidade de os afrodescendentes se unirem aos africanos, numa unidade pan-africana, para alcançar a libertação (ADI, 2018).

Nesse sentido, em 1965 a ONU (1975) reconheceu que nem sempre as lutas por autodeterminação e independência foram conquistadas por meios pacíficos e, pela primeira vez, não só legitimou as lutas por autodeterminação e independência como convidou todos os Estados a fornecerem assistência moral e material aos movimentos de libertação. Esse reconhecimento foi reafirmado e incluído em diversos documentos da organização nos anos subsequentes porque, de acordo com a ONU (1975), os sistemas de opressão e de exploração

que tentavam suprimir os movimentos de libertação no século XX eram incompatíveis com os objetivos de paz e desenvolvimento firmados pelos Estados-membros na fundação da organização, e incompatíveis com a DUDH.

De fato, a libertação é uma premissa que, de modo abrangente, se encontra no cerne da maioria dos movimentos e das ideologias – a exemplo do capitalismo⁴², do comunismo e do socialismo –, mesmo aqueles não protagonizados pela população negra. Diversos movimentos internacionais liderados por mulheres, por exemplo, buscam a libertação de seus corpos e pensamentos, e traçam estratégias para que esse grupo possa se inserir integralmente na sociedade. Pode-se dizer, portanto, que, para além dos pan-africanistas, a libertação é um princípio recorrente no imaginário de populações historicamente oprimidas e exploradas. De igual maneira, como cito no início dessa travessia, a libertação compõe um dos principais anseios da população jovem em diversas sociedades. O interesse dessa população reside, principalmente, na possibilidade de ter, fazer ou deixar de fazer algo sem o consentimento de outrem, que nesse caso pode ser entendido como familiares, tutores e/ou responsáveis legais.

O princípio da integração, do mesmo modo, parece ter se consagrado entre os pan-africanistas da época. Assim como a libertação, os conflitos em torno desse princípio residiam mais em ‘como’ promover a integração, isto é, em quais estratégias políticas adotar para realizar a integração, do que ‘se’ ou ‘por que’ promover a integração, ou seja, se esse era um princípio viável teoricamente (BARBOSA, 2016). Uma das principais questões envolvendo esse princípio era se a integração deveria ser realizada apenas entre africanos, entre africanos e seus descendentes na diáspora, ou entre negros (africanos e seus descendentes) e não-negros. Segundo Abrahamsen (2019), muitos pan-africanistas acreditavam que a integração só poderia acontecer verdadeiramente entre africanos e seus descendentes – em território africano –, sem a intervenção (direta ou indireta) de pessoas não-negras, enquanto outros pan-africanistas acreditavam que não só era possível ter aliados não-negros como era desejável a integração entre as raças, no continente e na diáspora.

Abordagens consideradas por alguns como ‘separatistas’ ganharam especial destaque e obtiveram muitos adeptos durante o século XX, e por isso o pan-africanismo acabou ganhando o status de movimento racista. Esse status foi atribuído, de acordo com Abrahamsen (2019), por integrantes do que a autora denomina de Direita Radical⁴³. Independente de esse status ter

⁴² Há quem considere que a liberdade proposta pelo capitalismo seja uma ilusão, pois institui e mantém uma série de desigualdades sociais. No entanto, diversos autores do século XX defenderam a ideia de que a liberdade é uma de suas principais premissas, senão a principal, a exemplo do economista estadunidense Milton Friedman (2002).

⁴³ Segundo Abrahamsen (2019), a Direita Radical está presente em todo o mundo e busca substituir a ordem mundial liberal por uma ordem doméstica e internacional centrada em um retorno ao “ethnos”, isto é, a uma

sido atribuído de boa fé (isto é, com pureza de intenções ou a fim de agir com justiça e lealdade em relação a alguém) ou má fé (que comumente é entendida como a alteração da verdade dos fatos a fim de enganar ou iludir alguém), a verdade é que, apesar das correntes ‘separatistas’, o pan-africanismo nunca foi e dificilmente poderá um dia ser considerado uma ideia ou um movimento racista (ABRAHAMSEN, 2019). Primeiro porque o racismo constitui um sistema de opressão e de exploração, baseado na subjugação racial, que pressupõe poder institucional e sistêmico; o que, após o imperialismo e a colonização, a população negra não tinha no continente africano tampouco na diáspora. Segundo porque o pan-africanismo surge justamente como estratégia para combater práticas de opressão e de exploração racializadas, implementadas por sistemas imperialistas e colonialistas que tentaram desumanizar a população negra. Dito isso, se nos tempos atuais o pan-africanismo ainda é visto como racista, isso se dá, para além da Direita Radical, pelo desconhecimento sobre o que é e sobre como se desenvolveu o movimento pan-africanista.

As divergências políticas acerca da integração pan-africana também contrastavam às ideologias comunista e socialista. Ao falar sobre a experiência brasileira, por exemplo, Nascimento (2019) afirmava que os afro-brasileiros só alcançariam a liberdade plena quando se livrassem da influência de modelos de integração “difusos, insidiosos e negativos” como os citados. Tais modelos, segundo o autor, derivavam de correntes da Ciência Social e Política e pregavam que a opressão e a exploração econômica estariam acima da opressão e da exploração racial e, portanto, a miserabilidade e a espoliação econômica às quais negros e não-negros estavam submetidos seriam suficientes para promover uma integração fraternal entre as raças. Essa visão, de acordo com Nascimento (2019), era cientificamente conveniente e distante da realidade.

Tais divergências ainda hoje são a razão de conflitos entre pan-africanistas, e entre pan-africanistas e não pan-africanistas. Contudo, é certo dizer que, num sentido amplo, era unânime a premissa da integração como princípio pan-africanista no século XX (BARBOSA, 2016), isto é, a premissa de integrar a comunidade negra a fim de combater as violências às quais era submetida. Integração é sinônimo de reunião, associação e incorporação, e significa unir elementos em um só grupo, ou, sociologicamente falando, agregar indivíduos a uma comunidade, criando uma sociedade unificada (DICIO, 2021). Nesse sentido, também é correto dizer que a integração é um termo recorrente nas relações internacionais e, assim como a libertação, integra movimentos e estratégias políticas diversas, vide projetos de integração

unidade básica cultural homogênea, distinta da modernidade. Essa unidade, segundo a autora, é violentamente nacionalista e defende tradições e valores brancos (de pessoas brancas).

regional como o MERCOSUL (América do Sul) e a União Europeia (Europa) que, para além da integração, também pressupõem a premissa da solidariedade para o desenvolvimento de suas atividades.

Conforme o Relatório da ONU sobre Direitos Humanos e Solidariedade Internacional (2010), a solidariedade é tanto um princípio do Direito Internacional quanto uma resposta às mudanças globais. Nesse contexto, a solidariedade seria um pré-requisito para qualquer forma de colaboração que vise à assistência humanitária, ao combate a todas as formas de violência, à redução da pobreza e ao direito ao desenvolvimento, entre outros. Isto porque, a solidariedade é a qualidade, a condição, o ato ou o sentimento que leva as pessoas a se auxiliarem mutuamente em favor de uma causa em comum, seja essa causa econômica, familiar, religiosa ou política (DICIO, 2021). Há, portanto, muitas interpretações do que é ou de como deve ser invocada a solidariedade. No caso do pan-africanismo, acredito que a interpretação de solidariedade esteja mais associada aos conceitos de solidariedade política e de solidariedade negra (ou racial). Segundo Hooker (2009, p. 21), a solidariedade política é aquela “que existe – ou deveria existir – entre membros de uma comunidade política. É tanto uma orientação normativa de cidadãos quanto uma prática”⁴⁴. Associado a isso, a solidariedade negra (ou racial) se refere à reunião e à colaboração de pessoas em torno de uma identidade racial partilhada (HOSTON, 2009). Pan-africanistas veem a raça como algo que promove lealdade, devoção e orgulho entre a população negra, “por sua vez, a solidariedade negra impulsiona uma consciência de identidade racial comum, e a necessidade de ação coletiva para promover os interesses dos negros”⁴⁵ (HOSTON, 2009, p. 722).

“Em verdade, enquanto solidariedade “racial”, tal pressuposto é algo presente desde o 1º Congresso Pan-africano, de 1900. Mas, na década de 1950, esse pressuposto se tornou cada vez mais cosmopolita, englobando não apenas os africanos e seus descendentes, mas também os demais povos explorados e oprimidos do mundo. Em particular, os povos do Terceiro Mundo que estavam em luta contra o colonialismo na Indonésia, Vietnã etc.” (BARBOSA, 2016, p. 158).

De acordo com Nascimento (2019), a solidariedade é imprescindível para o pan-africanismo porque o racismo, além de criar opressões em torno de categorias raciais, criou compromissos de solidariedade ‘além-mar’ entre as pessoas não-negras, produzindo benefícios

⁴⁴ No original: “that exists – or should exist – between members of a political community. It is both a normative orientation of citizens and a practice”.

⁴⁵ No original: “In turn, Black solidarity propels an awareness of common racial identity, and the need for collective group action to further the interests of Blacks”.

e consolidando o poder entre elas. Segundo o autor, esse mecanismo de solidariedade ‘além-mar’ tem sido responsável por destruir a solidariedade política e racial entre a população negra, pois pessoas ou instituições não-negras, ou promoveram agressões frontais ou ofereceram uma espécie de solidariedade hipócrita e paternal à população negra, que em diversos momentos resultou na cooptação de lideranças negras e consequente enfraquecimento das suas ações políticas.

No contexto da OUA, a solidariedade também foi compreendida como uma norma. Como descreve Abrahamsen (2019), a ‘norma’ pan-africanista da solidariedade era uma abordagem coletivista e consensual adotada em todas as tomadas de decisões políticas entre os Estados-membros. Também impedia os representantes governamentais de criticarem publicamente uns aos outros, além de atuar como um mecanismo de defesa coletiva contra intervenções e condenações externas. “A norma da solidariedade foi frequentemente praticada de uma maneira que deu à organização a reputação de ser um clube de conversas aconchegante para ditadores, reforçando seu poder soberano e fazendo pouco para promover a liberdade e a prosperidade de seus povos”⁴⁶ (ABRAHAMSEN, 2019, p. 9). Dito isso, assim como Barbosa (2016), acredito que é fato que o termo solidariedade “podia ser entendido de um ponto de vista meramente abstrato. Mas não há dúvida de que ele ultrapassou tal limite em momentos históricos importantes” (BARBOSA, 2016, p. 158).

Outro princípio pan-africanista que pode ser visto como meramente abstrato é o da personalidade. Para aqueles e aquelas que completam 18 anos, a personalidade pode ser compreendida como uma oportunidade para se expressar e para ser o que se é ou o que se deseja ser. Durante esse período da minha vida, por exemplo, acompanhei as histórias de diversos amigos e amigas que, ao completar essa idade, finalmente se sentiram confortáveis para autoafirmar e vivenciar as suas identidades e orientações sexuais. Isto porque, no entendimento euro-ocidental, a partir dos 18 anos espera-se que o indivíduo já possua uma personalidade, ou seja, que já reúna as características próprias e particulares que definem moralmente uma pessoa e que, conseqüentemente, possa demonstrá-la e assumi-la publicamente (DICIO, 2021).

Indivíduo, nesse sentido, é todo ser indivisível; que não se pode separar. É, dessa forma, cada pessoa considerada isoladamente em uma comunidade (DICIO, 2021). No contexto das Relações Internacionais, de acordo com Cançado Trindade (2002), todo indivíduo é detentor de personalidade jurídica internacional já que este – e não a representação abstrata de Estado – é

⁴⁶ No original: “the solidarity norm was often practiced in a manner that earned the organisation the reputation of being a cosy talking club for dictators, shoring up their sovereign power and doing little to advance the freedom and prosperity of their peoples”.

o sujeito final de todo direito e dever no plano internacional. Feita essa consideração, se se autoafirmar e vivenciar uma personalidade já é algo complexo e conflituoso para um indivíduo, o é ainda mais para grupos de indivíduos. No Brasil, por exemplo, quando se fala em movimento negro, apesar de haver uma instituição denominada Movimento Negro Unificado (MNU), de modo amplo, se fala em diversas lutas e modelos de resistência negra. “Quando falamos sobre o movimento negro, estamos nos referindo a um complexo de organizações e instituições herdeiras de um longo processo histórico de resistência pan-africanista e de luta por libertação da comunidade afro-brasileira” (GONZALEZ, 2020, p. 90). De que modo, portanto, seria possível estabelecer uma personalidade pan-africana no Atlântico Negro?

Em teoria, a personalidade pan-africana pode ser uma via desejável, mas, em termos práticos, na implementação de ações políticas, é um princípio difícil de se concretizar. Para diversos intelectuais e políticos pan-africanistas, a personalidade pan-africana não só era possível como imperativa para que o pan-africanismo atingisse os seus objetivos. Nesse sentido, a personalidade se referia à análise, à unificação e ao estabelecimento de sistemas sociais, políticos e econômicos ‘negros’ para toda a população negra. Para que esse princípio se realizasse, seria necessária a reunião de africanos e seus descendentes no continente africano; movimento denominado de ‘voltar para casa’, ‘voltar para África’ ou ‘retorno’. (THIAM E ROCHON, 2020; ABRAHAMSEN, 2019).

O que esses intelectuais e políticos pan-africanistas não previram, preferiram ignorar, ou acreditaram poder superar, contudo, é que a personalidade pressupõe – e demanda – individualidade, e promover o retorno e a reunião da diáspora ao continente africano seria como remover a individualidade, a história, a cultura e, conseqüentemente, a personalidade dos indivíduos da diáspora e do continente africano. Como descrevo em travessias anteriores, a diáspora não é um espaço-lugar uno e homogêneo. Mesmo o continente africano é um espaço heterogêneo, complexo e rico em diversidade étnica, cultural, política e econômica. Da mesma forma que o pan-africanismo não é uno, a personalidade tampouco. Portanto, apostar numa estratégia que se propõe a compor uma personalidade pan-africana una – na diáspora ou no continente africano –, a meu ver, é como adotar um caminho para o fracasso.

Esse entendimento da personalidade, contudo, não era um consenso. Outros pan-africanistas compreendiam que a personalidade era uma premissa importante para a população negra pois havia componentes nas religiosidades, nos costumes, na história e na cultura negra, na diáspora e no continente, que dialogavam entre si, a exemplo das afro religiosidades e das influências culinárias e musicais. No entanto, as visões ‘continentalistas’ do pan-africanismo, isto é, as visões que se centravam no continente africano, eram perigosas e poderiam levar à

subordinação ou à minimização dos processos de luta e de resistência da diáspora. Abdias do Nascimento, por exemplo, “impugnou de imediato a noção de que as diásporas teriam de desempenhar papel secundário, logístico, como ocorria com os judeus do mundo em relação a Israel” (MOORE, 2008, p. 245), e defendeu que os povos da diáspora tivessem o mesmo nível de urgência estratégica que os do continente africano.

Realizada essa breve discussão dos princípios pan-africanistas, nota-se que os principais conflitos pan-africanistas residiam não no plano teórico e sim no plano político (quais estratégias implementar e como). “Teoricamente, o pan-africanismo foi uma ideologia coerente, fundamentada em alguns princípios básicos: libertação, integração, solidariedade, personalidade africana” (BARBOSA, 2016, p. 159). Logo, teoricamente, não havia dúvidas sobre a adoção destes como princípios pan-africanistas. Isso parecia ser um consenso entre intelectuais e políticos. Dessa forma, o entrave ao sucesso pleno do pan-africanismo no século XX “não se deve a insuficiências teóricas, mas a derrotas no plano político” (BARBOSA, 2016, p. 159).

Importante ressaltar que as divergências que se apresentam no pan-africanismo não devem ser assimiladas como um problema por si só, que impossibilitam o desenvolvimento do movimento. Tais diferenças devem ser analisadas de modo a se compreender o contexto histórico, socioeconômico, político e geográfico no qual cada vertente/corrente ou no qual cada teórico(a) e político(a) pan-africanista está inserido(a), para então assimilarmos como cada uma dessas contribuições pode transmitir visões distintas do movimento e de questões correlatas, que dialogam com o movimento. Esse tipo de análise nos possibilita compreender como algumas questões, a exemplo das nacionalidades, das orientações sexuais e das identidades de gênero, se inserem e se interseccionam ao movimento pan-africanista, e é isso que pretendo discutir em seguida.

3.4 Lançar Âncora: O Desembarcar de Mulheres Negras no Pan-Africanismo

Após aproar ao vento e fazer conhecer brevemente parte da história do pan-africanismo, é chegado o momento de lançar a âncora dessa embarcação ao mar, a fim de finalmente compreender como o movimento pan-africanista discutiu ou integrou as identidades de gênero e, em especial, as mulheres. Afinal, qual é o papel das mulheres negras no movimento pan-africanista? Há menção ou distinção de gênero no pan-africanismo? É possível que após a leitura desse capítulo, o(a) leitor(a), com base nos autores citados até então, tenha a percepção de que as mulheres tiveram parca colaboração para o movimento, visto que raramente são

citadas como teóricas e políticas pan-africanistas. A ausência de nomes femininos nos estudos pan-africanistas, no entanto, não é algo recente e tem se perpetuado ao longo da História, correndo o risco de serem totalmente esquecidos (UNESCO, 2015).

Ao lamentar a falta de representação feminina em seus próprios estudos, Adi e Sherwood (2003, p. x) refletem: “Não é possível que houvesse mais mulheres importantes nessa história pan-africana, ou simplesmente que muitas não foram reconhecidas?”⁴⁷. De fato, desde o princípio, houve uma tendência a se desarticular as análises de gênero das correntes pan-africanistas e, assim, a minimizar a participação de mulheres pan-africanistas. As alegações, feitas por alguns companheiros de movimento e estudiosos, eram de que as questões de gênero não se relacionavam ao pan-africanismo ou de que havia questões mais urgentes a se discutir (DAVIES, 2014). No entanto, as mulheres não apenas foram responsáveis por formular muitas estratégias pan-africanistas – sozinhas ou em parceria com seus companheiros homens –, como atuaram ativamente desde a sua primeira conferência. Ou seja, foram importantes para pensar teorias e políticas pan-africanistas em diversas (senão em todas as) vertentes do movimento, ainda que a elas não fosse concedido o devido reconhecimento.

Uma das figuras ilustres do pan-africanismo foi a ativista afro estadunidense Anna Julia Cooper, considerada uma das primeiras mulheres negras a se tornar doutora pela Universidade de Sorbonne (França), em 1914, e cuja carreira foi dedicada a incentivar a população negra a ingressar no ensino superior. Anna foi a única mulher autorizada a participar do Comitê Executivo da primeira Conferência Pan-Africana em Londres (1900) e contribuiu para a redação do relatório enviado à Rainha Victoria da Inglaterra, demandando a promoção e a proteção aos direitos de africanos e afrodescendentes (UNESCO, 2015). Anna, contudo, raramente é citada nos estudos pan-africanistas.

Outra mulher pouco creditada por sua contribuição ao pan-africanismo é a ativista afro jamaicana Amy Ashwood Garvey. Apesar de ser conhecida como a primeira esposa do também pan-africanista Marcus Garvey, o papel de Amy no movimento é inestimável e transcende a sua posição conjugal. Entre seus diversos feitos, ela não apenas foi cofundadora, em 1914, da Associação para Melhoria Universal do Negro (AUMN), como criou um departamento para mulheres na AUMN, o que foi considerado vanguardista à época, pois possibilitou às mulheres alcançar diferentes posições na associação (UNESCO, 2015). Segundo Reddock (2014, p. 61), a AUMN “foi uma das organizações pan-africanistas mais bem sucedidas de todos os tempos e

⁴⁷ No original: “It is not possible that there were more key women figures in this Pan-African history, or simply that many have gone unrecognised?”.

certamente a mais internacionalista”⁴⁸. Amy também foi responsável por fundar a Agência de Serviços da Mulher Afro, em Londres, em 1950, entre outras organizações internacionais de promoção e proteção aos direitos da população negra (REDDOCK, 2014).

Essas são apenas duas das inúmeras narrativas invisibilizadas de mulheres pan-africanistas. Ainda há muito o que se investigar sobre as suas vidas e obras, sobre as suas contribuições para os estudos de gênero e para o pan-africanismo e, de modo mais abrangente, para as Relações Internacionais. Essa investigação é o cerne da minha pesquisa, e é o que pretendo iniciar aqui e continuar nas próximas travessias. Isto porque, ao contrário do que se fez parecer ao longo dos séculos, o pan-africanismo não foi um ‘clube de homens negros’ e, ainda que repetidas vezes suas mães, esposas, filhas e parceiras tenham sido relegadas a trabalhos domésticos, secretariais ou administrativos, a contribuição dessas mulheres foi crucial para o seu desenvolvimento (UNESCO, 2015).

É conveniente destacar que a invisibilização de mulheres negras não foi algo próprio do pan-africanismo. A vida e a obra de mulheres negras foram reiteradamente silenciadas e apagadas da História. Apenas no último século, principalmente nos últimos anos, as narrativas de mulheres como Carolina Maria de Jesus e Sojourner Truth, por exemplo, começam a ganhar destaque e a serem reconhecidas nacional e internacionalmente pelas suas inestimáveis colaborações teóricas e/ou políticas. Apesar de compor um grupo de feministas negras aos 18 anos, só começo a me debruçar e a compreender a magnitude da vida e obra da escritora afro-brasileira Carolina Maria de Jesus, por exemplo, anos depois, ao participar do Ciclo de Formação da Festa Literária das Periferias (FLUP) de 2020. Intitulado FLUP Pensa – Narrativas Curtas “Uma Revolução Chamada Carolina”, o ciclo de formação promoveu a análise e a releitura de ‘Quarto de Despejo: Diários de uma Favelada’, uma das obras da escritora, que completou, em 2020, os 60 anos de sua primeira publicação.

Carolina, que viveu a maior parte de sua vida como catadora de lixo na Favela do Canindé (São Paulo, Brasil), teve pouca instrução acadêmica e, por essa razão, foi inúmeras vezes questionada sobre a autoria e a relevância de suas obras. Sojourner Truth, por sua vez, ex-escravizada e abolicionista dos Estados Unidos, que ficou conhecida especialmente por seu ativismo pelos direitos das mulheres negras estadunidenses, de igual maneira, demorou a ser reconhecida porque, como nunca fora alfabetizada, não era compreendida como intelectual. Assim, muitas mulheres negras foram silenciadas e excluídas dos “livros” da História porque, conforme descreve Hill Collins (2000), não se encaixavam nesse conceito.

⁴⁸ No original: “it was one of the most successful pan-Africanist organisations of all time and certainly the most internationalist”.

“O exame das contribuições de mulheres como Sojourner Truth sugere que o próprio conceito de *intellectual* deve ser desconstruído. Nem todas as mulheres negras intelectuais são educadas. Nem todas as mulheres negras intelectuais trabalham na Academia. Além disso, nem todas as mulheres negras altamente educadas, especialmente aquelas que estão empregadas em faculdades e universidades dos Estados Unidos, são *automaticamente* intelectuais. (...) Ninguém nasce um intelectual ou se torna um ao adquirir um diploma”⁴⁹ (HILL COLLINS, 2000, p. 15, grifo da autora).

No movimento pan-africanista, o debate sobre intelectualidade se estendeu durante todo o século XX e foi popularizado por personalidades como W.E.B. Du Bois que, em 1903, publicou um ensaio intitulado ‘O Décimo Talentoso’⁵⁰. Em seu ensaio, Du Bois defende que a liderança pan-africana deveria ser realizada por negros ‘intelectuais’, isto é, por negros que receberam educação acadêmica apropriada. Essa liderança, segundo o autor, iria de encontro à imagem de desumanidade e incivilidade atribuída à população negra, e se tornaria modelo e veículo para a ascensão negra (JAMES, 2013). O décimo talentoso, portanto, seria composto por apenas uma parcela da sociedade. Para Du Bois, essa parcela seria integrada por homens e mulheres, o que, para a época, era uma ideia progressista. Contudo, de acordo com James (2013, p. 19), “a inclusão de gênero por si só não democratiza o Décimo Talentoso. Apesar da presença de mulheres, essa construção de agência negra permaneceu elitista e minou a liderança democrática”⁵¹.

Na prática, portanto, essa teoria estava longe de ser um modelo democrático. Primeiro porque, ainda que Du Bois tenha incluído as mulheres no Décimo Talentoso – e em diversos outros ensaios –, a visão que ele tinha das mulheres não refletia a realidade. Isto porque, o ingresso de mulheres negras no ensino superior, no século XX, era raro. Poucas eram as mulheres negras alfabetizadas e ainda menor era o número das que conseguiam ingressar nas universidades. Mesmo aquelas que ingressavam, enfrentavam diversos obstáculos para concluir os estudos e exercer as suas profissões, como foi o caso de Merze Tate, “a primeira mulher negra estadunidense a obter um doutorado em Relações Internacionais, em 1941, e que foi

⁴⁹ No original: “Examining the contributions of women like Sojourner Truth suggests that the concept of *intellectual* must itself be deconstructed. Not all Black women intellectuals are educated. Not all Black women intellectuals work in academia. Furthermore, not all highly educated Black women, especially those who are employed in U.S. colleges and universities, are *automatically* intellectuals. (...) One is neither born an intellectual nor does one become one by earning a degree”.

⁵⁰ Esse termo foi popularizado por Du Bois, mas se originou em 1896 entre missionários brancos da Igreja Batista dos Estados Unidos com o objetivo de distinguir os negros educados em seus programas educacionais dos demais (JAMES, 2013).

⁵¹ No original: “gender inclusiveness does not in itself democratize the Talented Tenth. Despite the presence of women, this construction of black agency remained elitist and undermined democratic leadership”.

convidada a integrar o departamento de História após a oposição à sua contratação no departamento de Ciência Política” (JESUS, B., 2019, p. 412).

Segundo porque, como tenho abordado, a falta de uma suposta intelectualidade acadêmica não foi empecilho para que milhares de mulheres negras se engajassem, liderassem, e criassem teorias e ações políticas em diversos movimentos de luta e de resistência negra. Para Hill Collins (2000), foi precisamente fora da Academia que muitas dessas mulheres desenvolveram a sua intelectualidade. Mulheres como Carolina Maria de Jesus e Sojourner Truth, mesmo sem nunca terem frequentado uma universidade, se tornaram referências teóricas e políticas para diversas expressões pan-africanistas na diáspora. De outro modo, se a ausência de “intelectualidade acadêmica” fosse a justificativa para que pan-africanistas fossem invisibilizados do movimento, homens como Marcus Garvey tampouco seriam considerados proeminentes pan-africanistas, já que Marcus não foi um acadêmico e sequer publicou livros (BARBOSA, 2016).

O que se nota é que apesar de atuar sob os princípios da libertação, da integração, da solidariedade e da personalidade para todos os povos negros no continente africano e na diáspora, o movimento pan-africanista do século XX refletia a noção da masculinidade hegemônica, isto é, de práticas e ideias institucionalizadas e sistêmicas que posicionam o homem no centro de todos os discursos teóricos e políticos⁵². Essa noção, aplicada ao movimento pan-africanista, não só desarticulou e silenciou as narrativas de mulheres negras (e de LGBTQ+) como firmou uma espécie de categoria dentro do movimento denominada de “a questão da mulher”, como se não fosse uma “questão” de toda a população negra, e não estivesse intrinsecamente associada à libertação, à integração, à solidariedade e à personalidade pan-africana de modo interseccional e urgente (DAVIES, 2014).

Esse entendimento é curioso especialmente porque algumas correntes pan-africanistas, a exemplo das que defendiam o retorno dos afrodescendentes ao continente africano, denominavam o continente de Mãe África ou Mama África. Essa denominação estava associada à imagem do continente africano como berço matriarcal da humanidade, isto é, associava África ao ventre de uma mulher (onde são gestados todos os seres humanos), e a sistemas de organização e governança matriarcais de nações africanas milenares (DIOP, 2014). Metaforicamente, a Mãe África também estava associada à mulher (África) violentada pelo colonizador para a inseminação de suas sementes: o imperialismo e o colonialismo.

⁵² Importante destacar que noções de masculinidade não são idênticas através das gerações e das fronteiras culturais, e podem funcionar e se classificar diferentemente em lugares e momentos específicos (ENLOE, 2014).

Em teoria, essa visão matriarcal do continente africano poderia por si só indicar o interesse dos pan-africanistas em abordar “a questão da mulher” em todas as suas teorias e ações políticas, mas, na prática, isso nem sempre ocorreu pois, apesar de defenderem a valorização e o retorno à “Mãe África”, os homens negros lideravam os debates e eram vistos como símbolos do pan-africanismo. Nesse cenário, segundo Reddock (2014), “a questão da mulher” apenas é inserida de forma contundente nas ações políticas do movimento pan-africanista durante o 5º Congresso Pan-Africano – realizado em Manchester, entre 13 e 21 de outubro de 1945 –, pelas ativistas Amy Ashwood Garvey e Alma La Badie.

“Amy e Alma La Badie (...) garantiram que, nas resoluções finais da conferência sobre as Índias Ocidentais, fossem incluídas cinco cláusulas relevantes para as mulheres. Eram sobre: salário igual para trabalho igual, independente de nacionalidade, credo ou raça; remoção de todos os obstáculos que afetam a contratação de mulheres, por exemplo, a remoção de barreiras em serviços governamentais para mulheres casadas; modernização das Leis de Bastardia existentes, com disposições legais para o registro de pais com salvaguardas adequadas e a abolição do sistema “colegial” nos serviços domésticos”⁵³ (REDDOCK, 2014, p. 70).

De acordo com Reddock (2014), essa foi a primeira vez em que as mulheres negras tiveram as suas demandas inseridas em resoluções e ações no movimento pan-africanista. Mas, essa não foi a primeira vez em que mulheres apresentaram suas demandas e contribuíram ativamente para a discussão e a elaboração de tais estratégias. Além de Anna Julia Cooper, Amy Ashwood Garvey e Alma La Badie, os Congressos Pan-Africanos sempre contaram com a presença de mulheres negras e de suas organizações, ainda que de forma incrivelmente reduzida. Isto porque, embora tenham sido paternalizadas e marginalizadas das discussões, a realização da maioria dos Congressos Pan-Africanos só foi possível pelas atividades de arrecadações de fundos organizadas por mulheres negras da diáspora (UNESCO, 2015).

Apesar da ativa participação das mulheres negras nas diversas atividades pan-africanistas, no entanto, “a questão da mulher” só passa a ser reconhecida, visibilizada e integrada de modo amplo às pautas do movimento a partir da segunda metade do século XX. Não pela sensibilização e ação política de seus companheiros homens, mas pela articulação das mulheres negras. Ávidas a pautar suas lutas pela igualdade sob a bandeira do pan-africanismo,

⁵³ No original: “Amy and Alma La Badie (...) ensured that, in the final conference resolutions on the West Indies, five clauses relevant to women were included. These were on: equal pay for equal work regardless of nationality, creed or race; removal of all disabilities affecting the employment of women, for example the removal of the bar on married women in the government services; modernisation of existing Bastardy Laws, with legal provisions for the registration of fathers with adequate safeguards and the abolition of the “schoolgirl” system in domestic services”.

mulheres negras se reuniram numa conferência em Tanganyika (atual Tanzânia), em 1962, um ano antes da fundação da Organização da Unidade Africana (OUA). A conferência de Tanganyika levou à criação da União das Mulheres Africanas (UMA), que foi firmada por mulheres de 14 países (Gana, Guiné, Mali, Senegal, Níger, República do Congo, Gabão, Etiópia, Costa do Marfim, Quênia, Libéria, Togo, Tunísia e Tanzânia). Essas, por sua vez, instituíram a data 31 de julho como o Dia da Mulher Africana (ADI, 2018).

A UMA atuou durante 12 anos pela promoção e proteção dos direitos das mulheres africanas, até que, em 1974, foi renomeada Organização Pan-Africana das Mulheres (OPAM). Um dos objetivos da OPAM é reunir organizações de mulheres africanas em uma única plataforma, para compartilhar boas práticas e ações conjuntas de promoção dos direitos das mulheres. A criação da OPAM inaugurou um novo momento na história das mulheres pan-africanistas e expressou a profundidade na capacidade dessas mulheres para liderar e inovar em estratégias coletivas de luta e resistência negra no continente africano e na diáspora (UNESCO, 2015). Atualmente, a OPAM trabalha em parceria com organizações internacionais, a exemplo da ONU, e atua como agência especializada da União Africana (UA). Nesse sentido, de acordo com a UNESCO (2015), a OPAM tem desempenhado um papel pioneiro no movimento pan-africanista, em prol da paz, justiça e bem-estar das mulheres africanas, e de suas comunidades.

Em discurso realizado no Dia das Mulheres, em 8 de março de 1987, o pan-africanista, socialista, militar e então presidente de Burkina Faso, Thomas Sankara, compartilha algumas reflexões que acredito condensar uma nova percepção da força das mulheres negras para o pan-africanismo no fim do século XX. Segundo Sankara (2005), há um sentimento de felicidade pairando no ar pois, a cada dia, a população negra avança em direção à libertação, à integração, à solidariedade e à personalidade. No entanto, até que as mulheres sejam ‘libertas do confinamento do anonimato’ e devidamente incluídas nesse avanço, essa felicidade será apenas uma ilusão. Para que a revolução pan-africana ocorra integralmente é imperativo que às mulheres negras seja reconhecida a posição – por direito – como parceiras de luta, em igualdade aos seus companheiros homens. “Em outras palavras, para ganhar essa batalha que homens e mulheres têm em comum, devemos estar familiarizados com todos os aspectos da questão da mulher em escala mundial”⁵⁴ (SANKARA, 2005, p. 10).

Para Sankara (2005), a “questão da mulher” é, em sua essência, universal pois a emancipação das mulheres compõe o cerne das questões humanitárias, no continente africano, na diáspora e em todo o mundo. Nesse mesmo sentido, no contexto das Relações Internacionais,

⁵⁴ No original: “In other words, in order to win this battle that men and women have in common, we must be familiar with all aspects of the woman question on a world scale”.

apesar de muitos pensadores rejeitarem a sua importância, alegando que não se trata de uma questão científica ou que não afeta as áreas-chave das RI (consideradas, por alguns autores, a guerra e, de maneira mais geral, a relação entre os Estados), dinâmicas de raça e gênero têm sido centrais para a compreensão e formulação de políticas e estratégias internacionais, nacionais e locais (PERSAUD E SAJED, 2018). Compõem, portanto, o cerne das relações internacionais, tanto enquanto objeto de estudos quanto como campo de estudos.

3.5 “Uma oração, um adeus”: Relatos do Cais do Porto

Ao iniciar essa travessia, não sabia ao certo o que iria encontrar ao desembarcar no cais do porto. Meu objetivo era averiguar em que medida o pan-africanismo compreende a questão de gênero, qual era o papel das mulheres e se havia menção ou distinção de gênero nesse movimento. Para isso, a minha meta foi tentar encontrar caminhos possíveis para traçar a rota dessa travessia. Acredito não ser novidade para o(a) leitor(a) que, para se chegar a um mesmo lugar, pode-se traçar rotas diferentes, com veículos diferentes. Ainda que o destino seja o mesmo, a escolha da rota e do veículo poderá propiciar uma travessia completamente diferente desde que se opte por ir a pé, a nado, de bicicleta, de carro, avião ou navio. Como alguém que se encontra entre o balançar das ondas do Atlântico Negro, optei por uma embarcação.

Para alguns(as) leitores(as), essa pode ter sido a escolha mais óbvia, mas, para a autora que vos escreve, optar pela embarcação simboliza que, mesmo quando escolhemos rotas já navegadas, podemos avistar novos tesouros. Especialmente quando, para nós, essa é uma travessia nunca realizada. Digo isso porque, ao longo da escrita, a minha preocupação residia principalmente em contribuir com algo inovador sobre a discussão de gênero no pan-africanismo sem notar, contudo, que o que torna algo inovador é justamente o nosso olhar. O meu olhar para essa travessia me fez compreender, por exemplo, que os princípios pan-africanistas da libertação, da integração, da solidariedade e da personalidade compõem o estágio de transição da adolescência para a vida adulta (aos 18 anos) de todos ou quase todos os jovens inseridos na sociedade euro-ocidental.

Esses princípios, de fato, podem ser considerados as premissas mais importantes desse estágio de transição. No contexto pan-africanista, esses princípios também podem ser considerados as premissas mais importantes, assim como o século XX pode ser considerado o estágio de transição mais importante do pan-africanismo, pois foi o que possibilitou a transformação do pan-africanismo de ideal a movimento. Talvez seja possível afirmar também que o século XX foi para o pan-africanismo o que completar 18 anos é para muitos jovens:

articular estratégias que promovam a libertação, a integração, a solidariedade e a personalidade. Dito isso, a rota escolhida para essa travessia foi a seguinte: [2.1] Terra à Vista: Considerações Iniciais sobre Pan-Africanismo; [2.2] Antes do Cais do Porto: Primeiras Expressões do Pan-Africanismo; [2.3] Aproando ao Vento: Pan-Africanismo no Século XX; e [2.4] Lançar Âncora: O Desembarcar de Mulheres Negras no Pan-Africanismo. A partir dessa rota, pode extrair algumas pedras preciosas⁵⁵:

1. A ideia (ou ideal) pan-africanista, que durante o século XX se traduziu em libertação, integração, solidariedade e personalidade, é anterior ao século XX. De fato, ideias pan-africanistas já eram observadas desde as primeiras travessias de africanos escravizados no Atlântico Negro. Possivelmente, antes mesmo dessas travessias, alguns dos princípios pan-africanistas já eram compartilhados entre comunidades africanas e, de modo particular, entre as mulheres negras.
2. É, contudo, no século XX que essa ideia se organiza como um movimento, com princípios, pautas, agendas e congressos. É também nesse período em que a diversidade teórica e política do movimento se amplia e evidencia a pluralidade do movimento pan-africanista.
3. O pan-africanismo sempre foi diverso, mas os conflitos e as divergências ideológicas e conceituais do século XX – das quais se destaca o capitalismo, o comunismo e o socialismo – foram cruciais para que essa diversidade enriquecesse o movimento, criando diferentes correntes (ou vertentes) pan-africanistas e diferentes entendimentos sobre os princípios pan-africanistas.
4. Apesar da pluralidade teórica e política, o pan-africanismo se manteve durante a maior parte do século XX como um movimento predominantemente masculino. Não pela ausência da atuação de mulheres pan-africanistas, mas pelo silenciamento dessas mulheres. Isso foi preponderante para que as discussões sobre “a questão da mulher” fossem marginalizadas e, como resultado, a vida e a obra de mulheres pan-africanistas fossem invisibilizadas da história do movimento.

⁵⁵ Em oposição à extração de pedras preciosas que ainda hoje ocorre no continente africano e na diáspora, promovendo uma série de violências, a extração de pedras preciosas a que me proponho aqui diz respeito à extração de conhecimentos. Esses conhecimentos têm o condão de serem anticoloniais, anti imperialistas, diaspóricos e não exploratórios, isto é, opõe-se ao sentido invasivo, violento e de apropriação do que convencionalmente compreendemos como extração.

Compartilhadas essas reflexões, acredito que, além de averiguar em que medida o pan-africanismo compreende a questão de gênero, o meu interesse é incentivar o(a) leitor(a) a: [1] compreender que as mulheres negras contribuíram grandemente para o pan-africanismo e [2] buscar quem foram e quais foram as suas contribuições. Acredito que isso deva ser crucial para quem é – ou pretende se tornar – internacionalista, ativista ou revolucionário, intelectual ou político, em busca da desarticulação de sistemas internacionais de opressão e de exploração. Em meu caso particular, conhecer e analisar a vida e a obra de mulheres negras pan-africanistas da diáspora do Atlântico Negro adquire um significado ainda mais especial, já que é nesse espaço-lugar que eu me constituo enquanto mulher, negra, ativista e internacionalista.

Como compartilha a cantora e compositora soteropolitana Luedji Luna na letra da música “Um Corpo No Mundo”, que compõe a epígrafe desse capítulo, “eu sou um corpo, um ser, um corpo só / Tem cor, tem corte e a história do meu lugar” (FACCHI, 2020). Respeitando a minha escrevivência e a história do meu lugar, nada mais justo que ‘eu seja a minha própria embarcação, a minha própria sorte’ e atue como veículo para celebrar a história de mulheres pan-africanistas da diáspora; o que pretendo fazer detidamente nas próximas travessias. No mais, como dito por Luedji, “atavessei o mar, um sol da América do Sul me guia, trago uma mala de mão, dentro uma oração, um adeus” (FACCHI, 2020). Com esse adeus encerro esse capítulo e desejo que essa travessia tenha sido tão enriquecedora para o(a) leitor(a) quanto foi para mim. Que as próximas travessias possam indicar caminhos e estratégias ainda mais instigantes e enriquecedoras.

4. MULHERES-NEGRAS-DIÁSPORA E TRAVESSIAS PAN-AFRICANISTAS

Cada negro que for / Mais um negro virá / Para lutar / Com sangue ou não / Com uma canção / Também se luta irmão

Tributo a Martin Luther King, Wilson Simonal

Minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incicatrísaveis.

Quarto de Despejo, Carolina Maria de Jesus

As travessias anteriores me levaram a conectar vivências particulares dos meus estágios de transição da infância para a juventude e desta para a idade adulta numa tentativa de escrever a pesquisa científica, ou, de outro modo, tornar científica a escrevivência. Considero que essas experiências foram extremamente frutíferas e enriqueceram o modo como ‘penso e faço’ a pesquisa acadêmica, que, como é de se esperar, vem sofrendo mutações desde que ingressei no meu primeiro grupo de pesquisa, em 2016, durante a graduação em Direito. Contudo, chegamos a um momento em que o meu terceiro estágio de transição ainda não se concretizou: o estágio de transição da idade adulta para a velhice.

Diante dessa constatação, inicio esse capítulo alertando ao leitor(a) que, por mais que estágios de transição na sociedade euro ocidental estejam comumente associados a idades, esses representam, para além, momentos em que nos conectamos profundamente com algo, alguém ou alguma situação específica. O meu interesse tem residido, portanto, não em construir narrativas em torno de idades pré-determinadas, mas em escrever sobre experiências que marcaram significativamente a minha história. Coincidentemente, algumas se relacionaram a estágios de transição socialmente demarcados, como os 12 e os 18 anos. No entanto, isso não significa que essa dinâmica deva se manter.

Dito isso, e tendo em vista que me encaminho para as últimas análises dessa pesquisa, peço ao leitor(a) que, durante e após essa leitura, busque compreender outras formas de ser, ver e viver o mundo. Formas essas que talvez não sejam as convencionais, tradicionais ou euro ocidentais – como os estágios de transição socialmente demarcados pela idade, por exemplo. Há, aqui e lá fora, mundos a serem descobertos, e, como pesquisadores(as), entusiastas e curiosos(as), é nosso dever “reacender a chama” desses outros mundos e possibilitarmos sermos embalados por histórias que merecem ser contadas, melhor exploradas e jamais invisibilizadas.

Me refiro às histórias de mulheres-negras-diáspora que, no âmago da (re)construção de suas identidades e de seus ativismos teórico-políticos, desaguaram em travessias pan-africanistas.

Mulheres-negras-diáspora pan-africanistas são inúmeras (e múltiplas) e quantificá-las seria uma tarefa árdua, se não impossível. Ciente disso, e sem tentar fazer desse estudo um indicativo, ranking ou reunião de todas as suas contribuições, opto por me aprofundar em alguns aspectos da vida e da obra de Claudia Jones (Trinidad), Lélia Gonzalez (Brasil) e May Ayim (Alemanha). Esses aspectos se associam especialmente aos capítulos anteriores, que versam sobre territorialidade, identidade e pan-africanismo. No que tange à territorialidade, é crucial destacar que ao optar por essas três ativistas em particular tento reconstruir rotas na diáspora (Américas e Europa), que, conectada à África continental, constitui a triangulação do Atlântico Negro. Essa reconstrução, por sua vez, se relaciona diretamente à identidade. Em travessias anteriores, por exemplo, inicio a abordagem sobre algumas experiências compartilhadas por mulheres-negras-diáspora no território brasileiro. Mas, como mulheres-negras-diáspora não brasileiras vivenciam as suas identidades? Há pontos de convergência ou divergência? O que podemos extrair do binômio território-identidade quando falamos em Trinidad, Brasil e Alemanha, para cada uma dessas mulheres? Como podemos formular entendimentos para concatenar ou desagregar os ativismos dessas mulheres em diferentes espaços da diáspora?

Por fim, é importante evidenciar que, além de estarem posicionadas em diferentes lugares da diáspora, suas vidas e obras são fruto de suas reflexões e experiências ao longo do século XX, durante o qual o pan-africanismo se transforma de ideia a movimento, o que certamente é um adicional ao modo como são influenciadas e direcionadas para determinados ativismos. Assim, embora tais personalidades tenham registrado eventos históricos como o pan-africanismo, seus trabalhos são mais do que apenas relatos ou documentações desses eventos, refletem também suas ideais e sua forma de expressão (WALL, 2015). Dito isso, ao me engajar com essas considerações, me proponho a, neste capítulo, investigar as interlocuções entre os ativismos de mulheres negras e o pan-africanismo na diáspora do Atlântico Negro. Considerando que o pan-africanismo é um movimento heterogêneo, optarei por investigar mais detidamente as interlocuções que dialogam com os princípios pan-africanistas, visto que estes foram amplamente aceitos, discutidos e priorizados por todas (ou quase todas) as correntes/vertentes pan-africanistas do século XX, mesmo aquelas consideradas opostas ou muito distintas.

Outra observação a ser feita sobre o capítulo diz respeito às subseções 4.1.1, 4.1.2 e 4.1.3. Elas introduzem a trajetória de vida das ativistas Claudia Jones, Lélia Gonzalez e May Ayim sem abordar necessariamente o seu engajamento com o movimento pan-africanista, o que

passa a ser feito mais detidamente na seção seguinte (4.2). Com isso, não é minha intenção separar as suas vidas de suas obras (ou pensamentos) – até porque, como tenho afirmado, internacional e pessoal, vida e obra (ou vida e ativismo) se relacionam e se inter cruzam –. Meu objetivo é, contudo, apresentar a princípio como cada uma dessas ativistas se tornou uma mulher-negra-diáspora, consciente das questões de raça e gênero, bem como das questões sobre classe, territorialidade, ativismo e ideologias. Isto é, qual caminho percorreram antes de se engajarem com os princípios pan-africanistas.

4.1 Ativistas Intelectuais Além-Mar: Revisitando o Pensar-Fazer

Apesar de descrever os meus estágios de transição como travessias, a minha primeira travessia além-mar só se realiza após a conclusão da minha graduação em Direito, em 2018. Precisamente um mês após a conclusão, eu embarcava na minha primeira viagem internacional em direção à Bulgária, após ser selecionada para participar de um curso de verão na *American University*. Antes e durante a minha graduação eu já havia me inserido em discussões de raça, gênero e território em diversos espaços (grupos de feministas negras, grupos de pesquisa, centro acadêmico e organizações internacionais), mas essa viagem representou um divisor de águas em minha vida e influenciou o meu “tornar-se negra”.

No Brasil, e em particular na Roma Negra, a forma como me posiciono e como sou posicionada enquanto mulher negra é peculiar, e reflete a história e a cultura do território brasileiro. Esse território pode ser – e é – um espaço de conflitos, complexidades, violências e estranheza, mas é o meu território, é onde a princípio construo a minha identidade. Ao me deslocar em viagem ao desconhecido, contudo, o meu entendimento sobre território, história, cultura e identidade, e de modo geral, sobre “voltar para casa”⁵⁶, também se desloca. Esse deslocamento é fruto do olhar da diferença que me posiciona como “Outro”, mas que também posiciona outros em condição de “Outro” a partir do meu olhar. Dessa forma, em viagem ao desconhecido (no meu caso, à Bulgária), a condição de “Outro” – na qual eu, enquanto mulher-negra-diáspora, me insiro – ganha novas dimensões a partir de diferentes óticas.

Na medida em que viajamos ao desconhecido – e, portanto, tanto somos posicionados quanto posicionamos os demais na condição de “Outro” – temos a possibilidade de dialogar, adquirir novos conhecimentos, confrontar preconceitos e assimilar outros modos de ser, ver e

⁵⁶ Como abordo em travessias anteriores, mobilizo a “volta para casa” não como volta para a África continental, como fazem alguns pan-africanistas, e sim como forma de voltar-se para si mesmo e para a sua história, a fim de compreender a construção de territórios, identidades e movimentos, especialmente na diáspora.

viver o mundo. Sendo assim, na medida em que viajamos ao desconhecido, nos deparamos com o “Outro” e com a nossa condição de “Outro”, mas também nos voltamos ao nosso interior, ao nosso território e à nossa identidade. Isto é, viajamos de “volta para casa”. E por que abordar essa ótica, nesse contexto, é importante? Porque foi a partir dessa travessia ao desconhecido que comecei a compreender como a minha condição de mulher-negra-diáspora é percebida e vivenciada em outros espaços da diáspora. Para além disso, me fez perceber como compreendo o meu trabalho intelectual e como me expresso a partir desses deslocamentos em travessia.

Refletindo sobre travessias, posso afirmar que o que me levou a navegar⁵⁷ através dos mares foi uma combinação de ‘chamado ancestral’ e ‘chamado intelectual’. Compreendo o chamado ancestral como aquele que, por meio da minha espiritualidade, me leva a buscar, honrar e continuar o legado de meus ancestrais. Especialmente no caso de afrodescendentes, cujos corpos de muitos ascendentes se encontram no fundo do mar atlântico, a navegação pelos mares pode representar um chamado para que caminhem de volta para casa, de mãos dadas a seus ancestrais. O chamado intelectual, por sua vez, é o que me impele ao trabalho mental, ao trabalho intelectual. Para hooks (1995, p. 465), “a decisão de trilhar conscientemente um caminho intelectual foi sempre uma opção excepcional e difícil. Para muitos de nós, tem parecido mais um chamado que uma escolha vocacional”. Wall (2015) vai além e afirma que “qualquer escritora digna de respeito se referirá à escrita não como uma escolha, mas como um trabalho que ela tem que fazer”⁵⁸ (WALL, 2015, p. 230).

De fato, quando penso em minha trajetória, a escrita nunca foi uma escolha e sim uma necessidade. Comunicar verbalmente sempre souo como uma viagem ao desconhecido e, portanto, nunca foi algo fácil para mim. Talvez por isso a escrita tenha se transformado na ferramenta que me possibilitou comunicar e produzir sentimentos, pensamentos, sonhos, opiniões, e, agora, ciência. Ao ingressar no ensino superior, a ânsia por me comunicar se tornou cada vez mais latente, sendo inevitável trilhar o caminho da escrita e, conseqüentemente, da pesquisa científica. Esse anseio tem sido compartilhado por outras mulheres-negras-diáspora para (re)construir as suas identidades e os seus ativismos, como é o caso de bell hooks (1995).

“Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano, optei conscientemente por tornar-me uma intelectual, pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta, encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base

⁵⁷ Navegação, compreenda-se aqui, para além de deslocamento físico, a movimentação e percepção de territorialidades e identidades em diferentes contextos.

⁵⁸ No original: “any writer worthy of respect will inevitably refer to writing not as a choice but as a work she has to do”.

de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade. Confirmando desde o início o que líderes negros do século XIX bem sabiam – o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes” (HOOKS, 1995, p. 466).

É correto afirmar, portanto, que para muitas de nós, mulheres-negras-diáspora, o pensar-fazer que se constitui em ativismo teórico-político, quase nunca é uma escolha pessoal, uma vontade particular, e sim uma necessidade que transcende a nossa individualidade. É possível dizer que essa necessidade, para além de chamado ou vocação, se traduz ainda em missão coletiva, em luta, resistência, reparação e reunião ancestral. Nesse contexto, sim, enquanto pesquisadoras, escritoras, poetisas, compositoras, nossas palavras nunca estiveram apartadas de nossas ações políticas. Ao contrário, nossas palavras, por vezes, se inter cruzam às nossas ações políticas, quando não são por si só ações políticas.

Na epígrafe deste capítulo, trago duas citações que condensam esse pensar-fazer. Ambas são de personalidades afro-brasileiras cujas palavras, que “ganharam vida” no século XX, ainda hoje representam símbolos do ativismo negro. A primeira citação é a letra da canção ‘Tributo a Martin Luther King’. Na canção, o cantor e compositor Wilson Simonal entoava “cada negro que for / mais um negro virá / para lutar / com sangue ou não / com uma canção / também se luta irmão” (BÔSCOLI E SIMONAL, 1967, p. 1). Compreendo que o que Simonal busca transmitir nesse trecho é justamente o que venho descrevendo como chamado ancestral e intelectual, ou seja, apesar de todas as violências às quais a população negra foi e é submetida, a luta e a resistência negra se perpetuam em seus descendentes. Tais luta e resistência têm sido realizadas de diferentes modos, inclusive através da música, da canção, da palavra.

Palavras, nesse sentido, adquirem uma potência além-mar – além-tempo e além-espço –, pois as palavras, assim com as ações, são as concretizações das ideias. Dessa forma, minhas palavras são também ativismo, pois têm o objetivo de contribuir para a luta e a resistência negras, e para o resgate da história e da cultura dessa população, ou seja, minhas palavras também adquirem a característica de ação política organizada com efeitos de transformação social. Ou, como bem descrito pela escritora Carolina Maria de Jesus (2019, p. 51, grafia da autora), “minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incicatríveis”. Cicatrizes, nesse sentido, podem representar a dor e a ferida aberta que compõem a história da população negra, mas nem sempre são de todo más. Cicatrizes nos recordam experiências,

tentativas, erros e acertos, e fazem parte da nossa história assim como as viagens ao desconhecido.

De modo particular, o que tem me possibilitado realizar viagens ao desconhecido são as minhas palavras, que derivam das minhas cicatrizes. Tais viagens, por sua vez, me impulsionam cada vez mais ao pensar-fazer. A cada travessia tenho mais certeza do meu chamado e de que a viagem ainda não se encerrou. Por isso a necessidade de continuar essa travessia de mãos dadas à minha ancestralidade, às mulheres-negras-diáspora que vieram antes de mim e que transcenderam a diferenciação entre teoria e prática e a falsa dicotomia entre pensar e fazer, às ativistas intelectuais além-mar: Claudia Jones, Lélia Gonzalez e May Ayim.

4.1.1 Claudia Jones (1915-1964)

Filha de Sybil Cumberbatch e Charles Bertrand Cumberbatch, Claudia Vera Cumberbatch – posteriormente Claudia Jones – nasceu em 21 de fevereiro de 1915, em Trinidad. Anteriormente Antilhas Britânicas (ou Índias Ocidentais Britânicas), Trinidad é um país insular do Caribe, localizado na América do Sul, que foi colonizado por espanhóis, holandeses e britânicos, até conseguir a sua independência em 1962. Durante o tempo em que Claudia e sua família viveram no país – até a sua independência –, Trinidad esteve sob o poder do Reino Unido, que o ‘conquistou’ em 1802. Apesar de ter vivido apenas parte de sua infância no país caribenho, a história de sua família em Trinidad foi significativa para sua vida e obra.

Claudia e sua família viveram na capital de Trinidad (*Port of Spain*), no bairro de Belmont, um dos bairros formados majoritariamente por imigrantes africanos ex-escravizados de baixa classe social e seus descendentes. A população urbana negra de Trinidad estava localizada em bairros como Belmont e suas ocupações variavam entre trabalhadores domésticos e portuários, pequenos comerciantes, carregadores, taxistas e artesãos. A maioria residia em longos galpões construídos nas paredes dos fundos de lojas e casas, escondidos das vistas dos transeuntes (BRERETON, 1979). Foi nesse cenário onde Claudia nasceu e viveu os primeiros anos de sua infância, até se mudar para os Estados Unidos da América (EUA).

Em 9 de fevereiro de 1924, aos 8 anos de idade, Claudia desembarcava na cidade de Nova Iorque (EUA), precisamente no Harlem⁵⁹ – onde morou durante todo o período em que esteve no país –, junto às suas irmãs (Lindsay, Irene e Sylvia) e à sua tia Alice Glasgow. Seus

⁵⁹ Harlem é um bairro novaiorquino predominantemente negro que, durante o século XX (especialmente a partir da segunda década de 1900), atravessou uma grande transformação e se tornou um dos lugares de maior expressão cultural negra do mundo.

país haviam chegado nos EUA dois anos antes, quando a situação econômica de Trinidad sofreu um declínio em decorrência da queda no comércio de coco – um de seus principais produtos – no mercado mundial. “Como milhares de imigrantes das Índias Ocidentais, eles esperavam encontrar suas fortunas na América onde “o ouro era encontrado nas ruas” e eles sonhavam em criar suas crianças em uma “América livre””⁶⁰ (JONES, 2011, p. 11). De fato, durante o século XX, os EUA investiram fortemente numa ideia que ainda hoje impulsiona o interesse de estrangeiros ao país: a ideia do ‘sonho americano’, como ficou conhecida.

O sonho americano consiste em alcançar sucesso no território estadunidense e, de acordo com Hochschild (1995), se associa a tudo, desde a liberdade financeira (o que pode representar desde a inserção no sistema capitalista até a capacidade de aquisições materiais e tecnológicas avançadas, como casas, carros e aparelhos eletrônicos) até a liberdade religiosa, sexual... Isto é, a possibilidade de conquistar e vivenciar experiências livremente. Nesse contexto, o solo estadunidense representou o espaço onde tudo é possível e qualquer coisa pode acontecer – qualquer “pessoa” pode acontecer –, o que acabou por atrair uma massa de imigrantes de todas as partes do mundo. Contudo, para a família Cumberbatch esse sonho logo se desfez, se é que em algum momento tenha chegado a se concretizar. Isto porque, mesmo nos EUA, a família acabou por vivenciar tanto a pobreza quanto outras opressões estruturais como o racismo e o sexismo, ao que Jones compreende mais tarde como uma tripla opressão.

Especialmente em relação à categoria racial, segundo Hochschild (1995), a realidade vivenciada por Claudia e sua família no território estadunidense representou um paradoxo do sonho americano para a maioria das famílias de ascendência africana. Enquanto pessoas brancas acreditavam e defendiam veementemente que o sonho americano era para todos, sem exceção, a população negra lutava para ter direitos e ascender socialmente num país onde leis de segregação racial imperavam, determinando onde e como a população negra deveria se inserir⁶¹. Logo uma parcela dessa população compreendeu que o sonho americano era dificultado para aqueles que tinham na cor da pele uma espécie de marca da exclusão. Para aqueles que ainda mantiveram essa esperança vívida, por sua vez, as duas opções viáveis para se tentar realizar o sonho americano eram a educação e o trabalho (HOCHSCHILD, 1995).

Nesse sentido, a família Cumberbatch se ocupou em educar e em expandir os estudos e as oportunidades de suas filhas. De acordo com Jones (2011), ela e suas irmãs iniciaram a

⁶⁰ No original: “Like thousands of West Indian immigrants, they hoped to find their fortunes in America where “gold was to be found on the streets” and they dreamed of rearing their children in a “free America””.

⁶¹ Denominadas Jim Crow, as leis de segregação racial - que proibiam o contato e a interação entre brancos e negros – foram adotadas nos EUA entre os séculos XIX e XX, e se baseavam em teorias eugenistas (JESUS, 2019).

educação acadêmica formal nos EUA em escola pública, onde suas experiências foram dificultadas pelo racismo e por uma propaganda anti-imigração reproduzida por seus professores e colegas de classe. Ainda assim, Cláudia conseguiu se sobressair e ao tempo em que ingressou no ensino médio, ela já havia se integrado a diversos grupos e clubes sociais comunitários, além de se unir ao corpo estudantil e ser nomeada e eleita “Prefeita” em sua escola, o que equivaleria à uma posição de administração estudantil ou representação em diretório acadêmico, além de também se engajar com o grupo juvenil da Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor (ANPPC).

É possível afirmar, portanto, que o ativismo de Cláudia Jones se inicia já no estágio de transição entre a infância e a adolescência, durante a sua primeira travessia além-mar. Já nesse período ela começa a perceber as estruturas sociais de opressão e de exploração que se associam às relações de raça, classe e gênero, e se questiona “por que havia riqueza e pobreza, por que havia segregação e discriminação, por que havia uma contradição entre as ideias contidas na Constituição e na Carta de Direitos, que contrariava os preceitos da busca por “vida, liberdade e felicidade” para todos”⁶² (JONES, 2011, p. 11). A partir das suas vivências e da confrontação de sua condição de “Outro” no país onde “tudo é possível”, ela passa a analisar mais a fundo as fundações do capitalismo, do socialismo e do comunismo na diáspora, se tornando uma das maiores ativistas intelectuais além-mar do século XX.

A partir de experiências pessoais e profissionais que questionavam a ideia do “sonho americano”, o ativismo teórico-político de Jones revela o seu desejo em que a luta da classe trabalhadora resultasse na implementação de um sistema socialista em oposição ao sistema capitalista. Em diversos momentos ela celebra o socialismo e, em um de seus textos, escrito em 1951, Cláudia chega a pedir que as mulheres se unam contra o fascismo e o imperialismo para avançar as lutas contra a opressão e a exploração em direção ao socialismo (JONES, 2011). Para ela, as opressões e explorações às quais determinados grupos eram submetidos só teriam um fim a partir da implementação deste modelo. Sem que esse fosse implementado, as lutas da classe trabalhadora, dos negros e das mulheres (especialmente as mulheres negras) estariam longe de se tornarem bem-sucedidas.

Particularmente no caso das mulheres, Cláudia acreditava que não só a sua completa emancipação só seria possível no modelo socialista como afirmava que, após a Revolução

⁶² No original: “why there was wealth and poverty, why there was discrimination and segregation, why there was a contradiction between the ideas contained in the Constitution and the Bill of Rights, which contravened its precepts of the pursuit for all of “life, liberty and happiness””.

Socialista na União Soviética⁶³, as mulheres foram “pela primeira vez na história” completamente integradas a todas as esferas sociais (política, econômica, cultural...). Segundo Jones (2011), isso foi possível porque a garantia de direitos iguais está no cerne da sociedade socialista, na qual todos os tipos de opressões e explorações são abolidos. Esse entendimento está presente em toda a sua vida e obra, e eternizado em sua lápide: “Claudia Vera Jones, nascida em Trinidad em 1915, morreu em Londres em 25.12.64. Valente lutadora contra o racismo e o imperialismo que dedicou a sua vida ao progresso do socialismo e à libertação de seu próprio povo negro”⁶⁴ (DAVIES, 2007, p. 64). Apesar de sua relação com o socialismo, o engajamento de Jones se deu de forma mais estreita com a vertente do comunismo que, por sua vez, influenciou toda a sua trajetória como ativista a partir da sua vida adulta, ou do que compreendo como segundo estágio de transição.

Seu engajamento com a ideologia comunista se inicia em 1935, quando Claudia começa a se engajar com os debates sobre o julgamento dos garotos de Scottsboro. Em 25 de março de 1931, nove jovens negros entre 12 e 19 anos foram acusados de realizar ataques, incitar confusão e estuprar duas mulheres brancas na estação ferroviária da cidade de Scottsboro (Alabama, EUA). O caso foi reportado à polícia por dois garotos brancos e confirmado pelas mulheres. Mesmo diante da ausência de provas e após uma testemunha relatar que a história havia sido inventada, o julgamento continuou e se estendeu por anos⁶⁵. Este se tornou um dos casos de maior mobilização nacional, sendo discutido por diversos grupos e organizações, a exemplo da ANPPC e do Partido Comunista. Claudia ficou particularmente impressionada pela forma como os comunistas discutiam as razões por trás da prisão dos jovens e por como relacionavam o caso à luta de negros e trabalhadores ao redor do mundo. Segundo Jones (2011), além de ter sido responsável por amplificar o caso de Scottsboro, o Comunismo foi pioneiro em pautar a igualdade entre raças na reconstrução dos Estados pós-Guerra. Ela então começou a participar de rodas de conversa e, em fevereiro de 1936, se filiou ao Partido Comunista.

Após a sua filiação, Claudia ganhou destaque nacional e internacional e passou a ser perseguida por suas convicções ideológicas. Em 1948 ela foi presa e deportada para Trinidad, sendo liberta após o pagamento de uma fiança no valor de mil dólares. Três anos depois foi

⁶³ A Revolução Socialista, também chamada Revolução de Outubro ou Revolução Socialista de Outubro, é conhecida como a primeira revolução comunista marxista do século XX. Ocorreu em outubro de 1917, na União Soviética, e foi liderada por Vladimir Lenin, que veio a se tornar chefe de governo. Direitos iguais entre homens e mulheres foram inseridos na Constituição da União Soviética após a revolução.

⁶⁴ No original: “Claudia Vera Jones, Born Trinidad 1915, Died London 25.12.64. Valiant Fighter against racism and imperialism who dedicated her life to the progress of socialism and the liberation of her own black people”.

⁶⁵ Cinco dos nove jovens foram inocentados das acusações, três foram sentenciados à prisão pelo período de 75 a 105 anos enquanto um foi condenado à morte, mas conseguiu fugir. Posteriormente, as acusações foram retiradas e este se tornou um dos casos emblemáticos de racismo nas instituições estadunidenses.

novamente presa, junto a outros 17 líderes comunistas, após escrever um artigo sobre o avanço de movimentos negros e de mulheres contra a política externa estadunidense, que ela descreve como “fascista” (JONES, 2011). Saiu após o pagamento de vinte mil dólares, mas retornou à prisão meses depois, junto a outros 18 trabalhadores e líderes comunistas. Em 1955, Claudia foi mais uma vez presa nos EUA, sendo liberta meses depois após uma série de protestos nacionais e internacionais em razão das péssimas condições nas quais se encontrava e que resultaram em agravamento de sua condição de saúde. Segundo Jones (2011), as perseguições que sofreu se associavam a uma histeria nacional que penaliza pessoas que declarem ideias políticas independentes e contrárias às da classe dominante branca do país.

“Como uma mulher negra comunista das Índias Ocidentais, eu era um espinho para eles na minha oposição à discriminação racial da Jim Crow contra 16 milhões de negros americanos nos Estados Unidos, em meu trabalho pela reparação desses problemas, pela união de trabalhadores negros e brancos, pelos direitos das mulheres e pela minha atividade política geral que impulsionava os americanos a, por meio de suas lutas, mudar a presente política externa e doméstica dos Estados Unidos”⁶⁶ (JONES, 2011, p. 16).

Ainda que Jones tenha sido uma das grandes personalidades negras comunistas, seu engajamento era crítico e em diversas oportunidades ela denunciou a reprodução de opressões dentro do Partido Comunista. Ela ressaltava o interesse de seus companheiros em discutir a “questão da mulher” ao mesmo tempo em que falhavam em reconhecer a tripla opressão vivenciada pelas mulheres negras, além do papel e da liderança das mulheres para o progresso em todo o mundo. De acordo com Jones (2011), os homens não viam as mulheres como força propulsora de movimentos, e sim como aliadas, invisibilizando, portanto, a sua importância para o Comunismo e para movimentos internacionais de libertação.

A própria história de Claudia Jones, no entanto, reforça a importância de compreender e analisar a vida e a obra de mulheres-negras-diáspora como ‘peças-chave’ para pensar sistemas internacionais, e identidades e territórios, ou seja, para entender criticamente o mundo. Ela nasce na diáspora, num território marcado pelo imperialismo, colonialismo e escravidão, e desde a infância se encontra em situação de travessia, seja em seu país de origem seja no país no qual viveu cerca de 32 anos (os EUA). Em decorrência de seu ativismo e apesar de todos os

⁶⁶ No original: “As a Negro woman Communist of West Indian descent, I was a thorn in their side in my opposition to Jim Crow racist discrimination against 16 million Negro Americans in the United States, in my work for redress of these grievances, for unity of Negro and white workers, for women’s rights and my general political activity urging the American people to help by their struggles to change the present foreign and domestic policy of the United States”.

anos vivendo nos EUA, à Claudia foi negada a obtenção de cidadania estadunidense. Diante de sua condição de imigrante, após diversas perseguições e prisões, e agravamento de sua frágil saúde, ela realiza mais uma travessia, dessa vez em direção ao Reino Unido, onde se estabelece em Londres (Inglaterra), no bairro de Brixton, bairro multicultural à época com uma forte presença de imigrantes negros caribenhos.

Sua ida para o Reino Unido não representou em nenhum aspecto o distanciamento de suas convicções e ativismo. Jones se adaptou integralmente à comunidade londrina, se relacionando especialmente com migrantes caribenhos, e continuou o seu “pensar-fazer” nesse outro espaço-lugar diaspórico. Após a sua chegada em Londres, em 22 de dezembro de 1955, ela se filiou ao Partido Comunista da Grã-Bretanha e ao Fórum e Comitê das Índias Ocidentais sobre Racismo e Assuntos Internacionais e trabalhou em diversas organizações pela promoção de direitos. Ela também foi cofundadora da Associação de Trabalhadores e Estudantes das Índias Ocidentais em Londres, fundou o veículo jornalístico *Gazeta das Índias Ocidentais e Notícias Caribenhas Afro-Asiáticas* e o primeiro carnaval caribenho de Londres, hoje conhecido como *Notting Hill Carnival*, que acontece anualmente na cidade londrina, em celebração – e reivindicação – à história, à cultura e aos povos imigrantes do Caribe no Reino Unido. Isto é, também como uma forma de fazer política.

É possível afirmar, portanto, que Jones desenvolveu um ativismo teórico-político ao longo de sua vida que vai se aperfeiçoando e se tornando cada vez mais crítico a partir da observação de dinâmicas internacionais de opressão e de exploração. Ela não apenas analisava assuntos que envolviam as relações entre Estados, imperialismo, guerras e desenvolvimento como também abordava como as relações de raça, gênero e classe constituem a estrutura de instituições nacionais e sistemas internacionais.

Nesse sentido, Claudia se engajou diretamente com o pan-africanismo em toda a sua trajetória, visto que a sua jornada de vida esteve em contato desde o início com diversas manifestações de organização pan-africanista. Contudo, foi principalmente após a sua mudança para Londres, que ela se associou a – e produziu junto a – outras ativistas pan-africanistas, a exemplo de Amy Ashwood Garvey. As duas integraram o corpo editorial da *Gazeta das Índias Ocidentais*. Segundo Davies (2007, p. 70), “os editoriais da *Gazeta* (geralmente escritos pela própria Claudia) abordaram uma série de questões ligadas ao avanço da comunidade caribenha, pan-africanismo e críticas ao imperialismo”⁶⁷. Embora o veículo jornalístico tenha tido um escopo e alcance geográfico mais abrangente, de acordo com Davies (2007), o pan-africanismo

⁶⁷ No original: “editorials in the *Gazette* (generally written by Claudia herself) pursued a range of issues linked to Caribbean community advancement, pan-Africanism, and critiques of imperialism”.

foi um de seus elementos críticos. Para Adi e Sherwood (2003), por outro lado, a Gazeta não apenas teve o pan-africanismo como um de seus elementos críticos como foi criado a partir do desejo e da necessidade de Claudia em criar um jornal de orientação pan-africanista.

Dito isso, é inegável que o trabalho de Claudia Jones no Partido Comunista Britânico e no estabelecimento de políticas diaspóricas na Inglaterra confirma o seu envolvimento com o pan-africanismo, “pois sua orientação tornou-se mais diretamente pan-africanista e também internacionalista, nos termos de uma construção marxista-leninista da revolução mundial”⁶⁸ (DAVIES, 2007, p. 124). É importante destacar ainda que o ativismo de Claudia foi diretamente influenciado por Amy Ashwood Garvey e por W.E.B. Du Bois, além de ter influenciado o trabalho de pan-africanistas como Kwame Nkrumah. Particularmente no caso do pan-africanista W.E.B. Du Bois, é curioso notar que, mesmo após o pensador deixar o Partido Socialista da América, Claudia o identifica como seu “professor” em questões de política, conhecimento e ativismo negro (DAVIES, 2007).

Antes de falecer em 1964, enquanto dormia, em decorrência de um problema no coração – que já a acompanhava desde os seus anos nos EUA –, Claudia ainda visitou a União Soviética em duas ocasiões, primeiro como convidada de mulheres ativistas e uma segunda vez como representante de Trinidad no Congresso Mundial de Mulheres, que ocorreu em 1962. Afro-caribenha, socialista, comunista e internacionalista, Claudia Jones “viu seu “ativismo por meio da escrita” como sempre ligado às lutas por mudança social e pela criação de sociedades equitativas”⁶⁹ (DAVIES, 2007, p. xiii).

4.1.2 Lélia Gonzalez (1935-1994)

Nascida em 01 de fevereiro de 1935, na cidade de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil), Lélia de Almeida – posteriormente, Lélia Gonzalez – foi outra mulher-negra-diáspora que associou as suas vivências e a sua escrita às lutas por mudança social. Filha de Urcinda Seraphina de Almeida, mulher indígena e trabalhadora doméstica, e Acácio Joaquim de Almeida, homem negro e ferroviário, Lélia foi “a penúltima filha de uma família de baixa renda com 18 filhos” (BARRETO, 2005, p. 19). Tal configuração familiar era comum à época no Brasil, e Minas Gerais não fugia à regra. De fato, apesar da invisibilização da história das populações negra e indígena no estado, Minas Gerais possui um histórico de ampla contribuição

⁶⁸ No original: “for her orientation became more directly pan-Africanist and also internationalist, under the terms of a Marxist-Leninist construction of world Revolution”.

⁶⁹ No original: “saw her “activism through writing” as always linked to struggles for social change and for the creation of equitable societies”.

de ambas as populações para a construção da sua história e cultura. Particularmente no tocante a Belo Horizonte, a presença e a atuação de famílias negras desempenharam um papel crucial para a fundação e o desenvolvimento da cidade.

De acordo com Pereira (2016), as mudanças econômicas e políticas observadas nas últimas décadas do século XIX levaram a um processo de modernização do estado mineiro e consequente transferência de sua capital para a atual Belo Horizonte. Tal modernização buscava se associar a um novo momento do país: a um momento de progresso vinculado à República, e que tentava se distanciar do histórico de violações perpetradas contra povos africanos e indígenas. “Assim, efetou-se a criação de uma memória histórica da cidade que não faz referência significativa à presença da população negra” (PEREIRA, 2016, p. 175-176), tanto em números quantitativos, em registros de cunho demográfico, quanto em participação nos diversos setores da sociedade, o que não reflete a realidade da cidade à época. Documentos hospitalares e policiais, além de registros orais e iconografia, entre outros, mostram que a população negra não apenas compunha a população da capital como chegou a ser percentualmente superior na primeira metade do século XX, principalmente em decorrência da modernização e da necessidade de mão de obra para a construção da cidade (PEREIRA, 2016).

Nesse sentido, segundo Gonzalez (2020), a região Sudeste, onde nasceu e residiu com a sua família, foi a região que mais possibilitou a melhoria na condição econômica e social da população negra a partir dos anos 1930, em razão da aceleração do processo de urbanização, o que resultou numa espécie de diáspora nacional para essa região (conhecida como êxodo, ou movimento de migração, de populações de regiões menos desenvolvidas para as mais desenvolvidas). A própria Lélia realizou esse movimento interno aos 7 anos de idade. Isto porque, seu pai faleceu quando ela ainda era criança e, em 1942, após um dos irmãos (Jaime de Almeida) se tornar jogador profissional de futebol pelo Clube de Regatas do Flamengo e melhorar sua condição financeira, Lélia mudou-se com toda a família para a cidade do Rio de Janeiro, onde está localizada a sede do clube. Apesar de as oportunidades econômicas e sociais se concentrarem majoritariamente na região Sudeste, isso não representou a inclusão e a ascensão integral da população negra à sociedade. A maioria dessa população continuou concentrada fora dessa região, especialmente na região Nordeste do país. Além disso, a população negra continuou “a não ter acesso aos níveis mais elevados do sistema educacional (segundo grau e universidade). Em sua grande maioria, ela permanece nas diferentes fases do primeiro grau” (GONZALEZ, 2020, p. 248).

Essa também foi a realidade da família de Lélia, cuja mãe era analfabeta e a maioria dos irmãos só frequentou a escola primária. Nesse contexto, Lélia estudou mais do que os irmãos,

o que foi facilitado pela família para a qual sua mãe trabalhava, que decidiu custear os seus estudos – o que não a impediu de, por um tempo, também trabalhar como empregada doméstica ainda na infância (BARRETO, 2005). Mesmo enfrentando diversas dificuldades em relação a raça, classe e gênero, Lélia concluiu os estudos secundários, onde aprendeu diversos idiomas, entre eles francês e inglês. Ela graduou-se em História e Geografia em 1958 e em Filosofia em 1962 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mas a sub-representação da história e cultura negra e indígena, bem como a cooptação do imaginário dessas populações, esteve presente em toda a sua trajetória acadêmica. À medida que se ‘educava’, ela não apenas não se reconhecia como negra, como tentava se afastar de quaisquer características que pudessem a associar a essa população.

No entanto, isso não foi suficiente para que Lélia passasse despercebida ou fosse compreendida como alguém que não uma mulher negra, o que se evidenciou especialmente após o seu casamento com Luiz Carlos Gonzalez, homem branco de origem espanhola e colega da faculdade de Filosofia, cujo sobrenome Lélia adota até o fim de sua vida. Cabe destacar que, apesar de sua família ser majoritariamente negra, e de Lélia ter crescido num tempo em que diversos movimentos sociais não apenas lutavam para inserir suas demandas nas pautas políticas, mas lutavam também contra o regime militar à época, os familiares de Lélia “viviam longe de qualquer círculo de associativismo e ativismo sindical, feminista ou negro” (RATTS E RIOS, 2010, p. 26), o que também justifica, a princípio, o seu total afastamento de tais discussões e de sua própria compreensão sobre a construção da sua identidade.

Apenas após o seu casamento com Luiz, Lélia começa a despertar para o fato de que, mesmo sendo extremamente inteligente e dedicada aos seus estudos e trabalho, ela continuava sendo uma mulher negra e, portanto, alvo das violências estruturais da sociedade. A família de seu esposo nunca a aceitou e tornou a sua presença na família dificultosa pelo fato de ser uma mulher negra. “Prostituta”, “safada”, “sem vergonha” e “preta suja” foram alguns dos termos atribuídos a Lélia pela família de Luiz. Este, por sua vez, que já não possuía uma boa relação com a sua família, afastou-se ainda mais, buscando proteger Lélia de tais violências e apresentando-a a questões políticas que despertariam o seu interesse para discussões raciais. Segundo Gonzalez (2020), Luiz foi a pessoa que começou a questioná-la sobre o seu próprio processo de embranquecimento. É, portanto, a partir de sua relação com Luiz que ela começa a sua travessia em busca de sua identidade. O casamento durou apenas dois anos pois Luiz suicidou-se em razão de problemas psicológicos, mas a sua participação na vida de Lélia foi essencial para o desenvolvimento de seu “pensar-fazer”, isto é, para o seu ativismo intelectual.

Após o falecimento de Luiz, no final dos anos 1960, Lélia começa a se engajar ativamente em movimentos sociais, além de direcionar a sua escrita para a análise de relações identitárias, raciais e de gênero, e de territorialidade, principalmente. Sua atuação chamou a atenção das autoridades militares do Departamento de Ordem e Política Social (DOPS)⁷⁰, que chegaram a investigar Lélia em 1972, sob a alegação de que a então professora universitária estaria recrutando adeptos para o marxismo, o que nunca foi comprovado. O nome de Lélia continuou a aparecer em registros do DOPS com o passar dos anos, por seu ativismo junto a movimentos negros (que também eram considerados subversivos)⁷¹, mas o seu envolvimento com o capitalismo, o socialismo, o comunismo se deu, em certa medida, de modo diverso ao compreendido pelas autoridades.

Assim como Claudia Jones, a partir de seu ativismo intelectual, Lélia buscou pensar e construir outro projeto de sociedade, que incluísse todos os grupos sociais e que não se baseasse em hierarquias e violências (BARRETO, 2005). Isso a levou, em 1978, a se associar à recém-criada Convergência Socialista, uma organização política de orientação socialista – e uma das correntes do Partido dos Trabalhadores (PT), ao qual Lélia foi filiada durante alguns anos –, que tinha o objetivo de discutir estratégias democráticas para as desigualdades sociais. Sua participação na Convergência Socialista durou muito pouco tempo pois, no mesmo ano, ela participou da fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), se tornando parte da Comissão Executiva Nacional do movimento até 1982. Mas a verdade é que, para além do MNU, o afastamento de Lélia se deu após entender que o socialismo ao qual havia sido apresentada não era a resposta para as opressões e explorações sofridas pela população negra.

Segundo Gonzalez (2020), ideologias como o socialismo haviam sido introduzidas no Brasil por imigrantes, especialmente italianos, e suas estratégias políticas não compreendiam as dimensões de raça e gênero como estruturantes das opressões e explorações observadas no sistema capitalista. Para os socialistas, a luta de classes compunha o cerne das desigualdades sociais, logo, violências com cunho racial e de gênero seriam combatidas à medida em que as violências decorrentes das desigualdades de classe fossem superadas. Para Lélia, isso era

⁷⁰ DOPS foi um órgão do governo brasileiro criado em 1924 – e extinto em 1983 – que tinha o objetivo de garantir a ordem e a segurança no país. Ficou conhecido principalmente durante o regime militar, com uma atuação repressiva e de vigilância que investigava, perseguia e punia pessoas e movimentos considerados subversivos (professores, artistas, políticos, religiosos, associações e sindicatos, ou qualquer pessoa ou reunião de pessoas poderia ser enquadrada como subversiva – ou seja, contrária ao governo – e, portanto, perseguida por ser considerada uma ameaça à nação). Especialmente durante o período em que vigorou o Ato Institucional nº 5 (1968-1978), tal atuação se intensificou e radicalizou.

⁷¹ “Em tempos de ditadura, qualquer denúncia de racismo era recebida como tentativa de criar sentimentos antinacionais. Falar de racismo significava dar vida àquilo que não existia na sociedade brasileira. Na visão oficial, não havia grupos raciais, desigualdades entre negros e brancos e discriminação, tampouco preconceito. Para os generais que comandavam a nação, nada disso fazia parte de nossa realidade” (RATTS E RIOS, 2010, p. 87).

impossível de ser implementado na prática cotidiana de sociedades como a brasileira, estruturalmente atravessadas por marcadores de raça e gênero. Isto porque, “tanto brancos quanto negros pobres sofrem os efeitos da exploração capitalista. Mas, na verdade, a opressão racial nos faz constatar que mesmo os brancos sem propriedade dos meios de produção são beneficiários do seu exercício” (GONZALEZ, 2020, p. 37). Assim, de acordo com Lélia, pensar um modelo político-social que se baseia na luta de classes, e que considera raça e gênero questões residuais e não-estruturais, não seria a estratégia mais adequada para construir um projeto de sociedade livre de opressões e explorações.

Suas críticas em relação ao socialismo também se estendiam ao comunismo pois Lélia acreditava que, apesar de denunciar opressões e explorações, as ideologias ditas progressistas, como o socialismo e o comunismo, refletiam as mesmas práticas eurocêntricas de dominação e patriarcalismo do capitalismo. Nesse sentido, ela se questionava “até que ponto essas correntes, ao reduzirem a questão do negro a uma questão socioeconômica, não estariam evitando assumir o seu papel de agentes do racismo disfarçado que cimenta nossas relações sociais” (GONZALEZ, 2020, p. 41), retroalimenta a manutenção das relações de produção existentes e reforça práticas discriminatórias. Seu engajamento com tais ideologias, portanto, sempre foi crítico e consciente de suas limitações, de tal modo que ela nunca se declarou socialista ou comunista. Seu projeto de sociedade estava mais inclinado a um modelo que tomasse o Quilombo de Palmares como parâmetro do que as ideologias socialista e comunista.

Apesar das críticas a tais ideologias, o seu engajamento com o ‘internacional’ está presente em toda a sua vida e obra. Além da sua preocupação com questões que compõem o centro das relações internacionais, como o racismo e o sexismo, Lélia foi muito influenciada por movimentos artísticos e políticos internacionais que abordavam dimensões identitárias e emancipatórias no Atlântico Negro. Nesse sentido, a sua obra dialoga não apenas com a literatura e a história brasileira, mas também com trabalhos de intelectuais da Europa, África e Américas, o que enriqueceu grandemente o seu trabalho, concedendo-a o título de intelectual negra mais expressiva do Brasil no século XX. Além desses diálogos internacionais, ela ainda realizou diversas travessias além-mar (Estados Unidos, Dinamarca, Itália, França, Suíça, Panamá, Bolívia, Martinica, Senegal, Burkina Faso, Mali, entre outros), sendo a primeira mulher negra brasileira a representar movimentos negros brasileiros em eventos internacionais.

Assim, durante toda a sua vida, ela se dedicou a um “pensar-fazer” que ajudou a pavimentar a construção de um pensamento político negro na diáspora, o que acabou associando muito de seu trabalho ao pensamento pan-africanista. A oportunidade de realizar tantas travessias além-mar, por exemplo, a possibilitou estar em contato direto com ativistas

negras(os) de diversas correntes, a exemplo dos pan-africanistas e dos Panteras Negras. “Mais do que meros encontros, essas experiências propiciaram aos/às intelectuais-ativistas compreensão da dimensão global de certos aspectos do racismo, bem como de suas particularidades” (BARRETO, 2005, p. 45). Dessa forma, apesar de não haver um consenso entre pesquisadores se Lélia era ou não pan-africanista – ou se o seu ativismo foi influenciado ou não pelo pan-africanismo –, o seu pensamento também dialogou com o pan-africanismo, havendo sido a própria amefricanidade uma categoria influenciada pelo pan-africanismo (BARRETO, 2005; GONZALEZ, 2020). Isso em vista, a UCPA – União dos Coletivos Pan-Africanistas do Brasil organizou e lançou a coletânea ‘Primavera para as rosas negras’ (2018), destacando a produção de Lélia e a sua importância para o “pensar-fazer” negro.

Além dessas travessias além-mar, Lélia também trabalhou em diversas universidades públicas e privadas, escreveu inúmeros artigos e ensaios, cofundou diversas instituições (MNU, Instituto de Pesquisas das Culturas Negras, Coletivo de Mulheres Negras N’Zinga e o Olodum), participou do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), candidatou-se a deputada federal e estadual, iniciou o doutorado em Antropologia na Universidade de São Paulo (USP) e foi eleita chefe do Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

A partir dos anos 1990, no entanto, Lélia percebe que a sua dedicação ao trabalho havia se sobreposto à sua vida pessoal, acarretando sérios problemas de saúde. Em 1992, ela começou a emagrecer muito, sendo diagnosticada com diabetes. Mesmo nesse momento, sua condição de mulher negra se sobressaía como uma condenação, ao que diversas pessoas insinuaram se tratar de SIDA, se afastando da intelectual. Apesar da diminuição no ritmo de trabalho, a sua saúde ficou cada vez mais fragilizada e, em 10 de julho de 1994, aos 59 anos de idade, Lélia foi encontrada morta em seu quarto, vítima de infarto do miocárdio (RATTS E RIOS, 2010).

4.1.3 May Ayim (1960-1996)

As vidas e obras de Claudia Jones e Lélia Gonzalez dialogam em diversos aspectos com a vida e a obra de outra mulher-negra-diáspora: May Ayim, que, desde o seu nascimento, carregou a marca de ser uma mulher negra na diáspora. Nascida em 3 de maio de 1960, em Hamburgo (Alemanha), May Ayim foi batizada Sylvia Brigitte Gertrud por seus pais Ursula Andler e Emmanuel Ayim. Meses após o seu nascimento, contudo, ela precisou assumir a identidade de May Opitz – optando, já nos últimos anos de sua vida, pelo sobrenome de seu pai biológico, Ayim. Isto porque, de acordo com a lei alemã à época, Sylvia, filha de uma mulher

branca alemã e de um homem negro ganês, era uma criança “ilegítima” e não poderia ser criada por seus pais biológicos, devendo ser entregue às instituições estatais de acolhimento.

A história de May não é uma história excepcional. Durante e após a Segunda Guerra Mundial, e ao longo de todo o século XX, milhares de crianças foram separadas de suas famílias e levadas a instituições de acolhimento na Alemanha em razão de sua origem, isto é, crianças de famílias interracialis ou interculturais. As órfãs da guerra, bebês da guerra, bebês da ocupação ou *Mischlingskinder* (termo alemão para tais crianças), como eram denominadas, foram consideradas “ilegítimas”, pois eram frutos de relacionamentos à época considerados proibidos e, portanto, não correspondiam a uma ‘tradição racial’ (puramente brancas ou puramente negras) ou cultural. Dessa forma, mesmo que tivessem nascido na Alemanha ou que um de seus pais fosse alemão, e ainda que nem todas fossem órfãs ou que nem sempre fosse do interesse de seus pais separar-se de seus filhos e filhas, milhares de crianças foram enviadas a orfanatos, como descreve o documentário *Brown Babies: The Mischlingskinder Story* (2010).

May Ayim foi uma dessas crianças. Apesar de seu pai ser um estudante de medicina na Alemanha e de demonstrar o desejo de que a filha fosse criada por sua família em Gana, com poucos dias de vida May foi entregue a um orfanato por sua mãe, sendo adotada 18 meses depois por um casal branco alemão, os Opitz, que já possuíam filhos naturais. A infância de May junto aos Opitz, em Vestfália – a mais de 200 km de Hamburgo – contudo, foi muito conflituosa. Em diversos poemas ela descreve a convivência com a família adotiva num ambiente extremamente restritivo, envolvido por idealizações de perfeição que, quando não atingidos, resultavam em punições e agressão física (MACCARROLL, 2005).

Segundo MacCarroll (2005), o comportamento dos Opitz não se justificava por mera maldade e sim por incompreensão. May cresceu sentindo-se abandonada por sua família biológica o que, imersa numa comunidade majoritariamente branca, a afetou psicologicamente. Em carta de 1987, May chega a definir o seu sofrimento psicológico como uma hiperssensibilidade pessoal que, durante a maior parte de sua vida, ela tentou suprimir. Durante a infância, em diversos momentos ela implorou à sua mãe que a banhasse até que a tornasse branca. Também consumia sabão secretamente – na esperança de embranquecer – e chegou a dormir com uma lâmina de barbear abaixo do travesseiro, indicando comportamentos suicidas em decorrência dos problemas psicológicos que enfrentava. Tais comportamentos eram vistos pela família adotiva como desvios de conduta ou mau comportamento, estereótipos socialmente associados a crianças negras, o que acabou por tensionar ainda mais a relação entre eles à medida que May crescia (MACCARROLL, 2005; AYIM, 1997).

Mesmo relatando uma relação difícil consigo mesma – em razão de sua origem e identidade – e com a família adotiva, May recebeu uma boa educação e conseguiu se destacar em seus estudos. Aos 19 anos, ela concluiu a escola com as qualificações para se tornar assistente de enfermagem, mas optou por iniciar os estudos para se tornar professora de Letras (Alemão) e Estudos Sociais no distrito de Münster, o que acabou por não se concretizar. Isto porque, ao final do mesmo ano em que conclui a escola, em 1979, ela viaja a Israel e ao Egito e, ao retornar à Alemanha, desiste de Letras e Estudos Sociais e inicia a graduação em Psicologia e Pedagogia na cidade de Ratisbona, na região da Baviera (MACCARROLL, 2005). Essa mudança foi, provavelmente, uma das escolhas mais significativas para May, pois é ao final da sua graduação que ela publica uma de suas obras mais importantes intitulada ‘Afro-alemães: sua história cultural e social sob o plano de fundo da mudança social’.

A obra, fruto de seu trabalho de conclusão de curso da graduação, é o “primeiro trabalho acadêmico sobre a história de pessoas negras nascidas e residentes na Alemanha, que remonta à presença de negros/as neste território desde a Idade Média” (JESUS, J., 2019, p. 251). É também um dos primeiros trabalhos científicos na Alemanha que dialoga com a história pessoal da autora utilizando uma metodologia similar à escrevivência cunhada por Conceição Evaristo (2007), e uma das primeiras publicações a utilizar o termo ‘afro-alemães’. De fato, May foi uma das mulheres negras a cunhar o termo no país. Este, por sua vez, foi inspirado no termo ‘afro-americanos’, utilizado para denominar as pessoas negras nascidas nos Estados Unidos.

“Pelo termo “afro-alemão” nos referimos a todos aqueles que desejam se referir a si mesmos como tais, independente de terem um ou dois pais negros. (...) Mais importante, nós queremos propor “Afro-Alemães” em oposição aos comumente usados nomes “mestiços”, “mulatos”, ou “de cor”, na tentativa de definir a nós mesmos ao invés de sermos definidos por outros”⁷² (OPITZ; OGUNTOYE; SCHULTZ, 1992, p. xxii-xxiii).

A escolha pelo termo contou também com a contribuição da autora e ativista afro estadunidense Audre Lorde. Durante uma de suas passagens pela Alemanha, em 1984, para conduzir uma aula e um workshop na Universidade Livre de Berlim sobre poetas negras dos Estados Unidos, Lorde não apenas conheceu como se tornou amiga de muitas ativistas intelectuais alemãs, sendo May Ayim uma delas. Sua relação se torna tão próxima que Ayim se converte numa figura recorrente nas histórias de Lorde sobre seu tempo na Alemanha, o que

⁷² No original: “By the term “Afro-German” we mean all those who wish to refer to themselves as such, regardless of whether they have one or two black parentes. (...) More important, we want to propose “Afro-German” in opposition to more commonly used names like “half-breed”, “mulatto”, or “colored”, as an attempt to define ourselves instead of being defined by others”.

pode ser observado no documentário Audre Lorde – The Berlin Years 1984 to 1992 (2012). Para Audre, afro-alemãs como May, em união às afro-asiáticas, afro-europeias etc., eram a força e a solidariedade necessária para uma mudança internacional de paradigmas que devolveria aos povos negros a sua própria voz (OPITZ; OGUNTOYE; SCHULTZ, 1992).

A importância de narrar a própria história e definir a si mesma desempenha, de fato, um papel central na vida e obra de May. Através de sua escrita – acadêmica e científica, mas também informal ou artística, por meio de cartas, textos e poesias –, May busca romper com diversas opressões e explorações enraizadas na sociedade alemã, a exemplo do apagamento da história da população negra e de uma conseqüente “história oficial” forjada, da subordinação e da invisibilização racial e cultural, da democracia racial, da patriarcalização, dos conflitos entre identidades e territorialidades, dos métodos e metodologias de escrita e narrativa, e da própria mobilização de seu idioma nativo como ferramenta de ativismo e revolução, já que ela também foi uma das primeiras negras a escrever poesias em alemão, influenciando as próximas gerações de poetas negros na Alemanha e na Áustria (JESUS, J., 2019).

O seu pensar-fazer é a sua principal ferramenta de revolução e é, ainda, o que a torna uma figura emblemática na diáspora. Após concluir a sua graduação, por exemplo, em 1984, May muda-se para Berlim, onde se reúne a outras mulheres negras para pensar estratégias de ativismo. É a partir dessa reunião que May e outras ativistas negras fundam a primeira organização nacional de afro-alemãs, a *Initiative Schwarze Deutscher* (ISD), em 1986, mesmo ano em que publica o livro ‘Showing our colors: Afro-German Women Speak Out’. Além de conter a sua dissertação, o livro –editado por May e mais duas ativistas (Katharina Oguntoye e Dagmar Schultz) – também reúne poemas e histórias de outras mulheres negras alemãs. Anos depois, em 1989, May ainda ajuda a fundar a *LiteraturFrauen e.V.*, uma associação de e para mulheres escritoras em Berlim, da qual foi membro do conselho por muitos anos.

O ativismo de Ayim, que navega entre as palavras e incentiva a escrita e os estudos especialmente de mulheres negras, continua por toda a sua vida. Nos anos subsequentes à sua participação e liderança na criação de organizações pela promoção de direitos ela volta à universidade, se gradua em Fonoaudiologia e se torna também doutora em Educação. Em ambos, May continua a se debruçar sobre as relações raciais e de gênero o que, para além de suas vivências como mulher-negra-diáspora, a torna referência nesses e em outros assuntos que entrelaçam o local, o nacional e o internacional.

Desde a juventude Ayim se mostrou ávida a realizar travessias além-mar. Além de Israel, Egito, Quênia e Gana, ela esteve no Brasil, Cuba, Senegal, Estados Unidos, Caribe e África do Sul, entre outros, a trabalho e turismo. Apesar de nunca ter estabelecido residência

em outro território que não a Alemanha, o constante confronto com a condição de “Outro” na sociedade, em razão de suas características físicas, se tornou uma pauta frequente não apenas numa dimensão pessoal e profissional, a nível local e nacional, mas também internacional. Discutir conceitos como ‘diáspora’, ‘africano’ e ‘europeu’, e compreender como as dinâmicas raciais e de gênero operam no sistema internacional e em diferentes territórios, se tornaram alguns dos objetivos de suas inúmeras viagens. Essas, por sua vez, muniram May com uma série de novos questionamentos, a exemplo de, por que a lógica da branquitude opera e estrutura países africanos de maioria negra? Essa não é, afinal, uma dinâmica própria das diásporas? (MACCARROLL, 2005).

Seus debates sobre política, identidade, transnacionalidade e solidariedade, entre outros, portanto, conferem à sua vida e obra um sentido, por si só, internacional. Dito isso, é importante destacar também, no internacionalismo de May Ayim, as suas reflexões sobre ideologias como o socialismo. Diferente dos países em que Claudia Jones e Lélia Gonzalez viveram e desenvolveram seus trabalhos, May Ayim cresceu num país cuja política foi, durante um longo período de sua história, fortemente influenciada por propostas socialistas, o que refletiu diretamente a construção de diversas narrativas, principalmente aquelas relacionadas a identidades e ativismos. A influência de tais propostas, contudo, data do século XIX, antes mesmo da formação do território alemão.

Com o fortalecimento da industrialização na Europa, em meados do século XIX, diferentes grupos sociais se uniram com o propósito de dar fim às violações decorrentes da crescente exploração da força de trabalho e aumento da miserabilidade. O resultado das mobilizações levou ao enfraquecimento e fim de inúmeras monarquias, e à formação do território hoje denominado Alemanha. O processo não se deu de imediato tampouco foi pacífico ou simples, mas contou com a participação ativa do Primeiro-Ministro da Prússia (um dos territórios unificados) à época, Otto Von Bismarck, e de líderes socialistas como Ferdinand Lassale (considerado um dos precursores da social-democracia alemã). Apesar do longo trabalho realizado para a unificação dos territórios, a formação da Alemanha incluiu diversas demandas populares, o que conferiu ao processo a denominação de “socialismo de Estado”.

O socialismo de Estado, no entanto, não se estendeu a toda a população. A colonização de países africanos pela Alemanha bem como o tráfico e o comércio de pessoas, por exemplo, continuaram mesmo após a constituição do país, tendo como um dos principais objetivos o fortalecimento da economia alemã. Já no século XX, práticas de opressão e de exploração da população negra também continuaram. Pessoas negras eram animalizadas, inferiorizadas e estereotipadas como desprovidas de inteligência e cultura, violentas e degradantes.

Esterilizações forçadas para eliminar “doenças raciais”, interrupção obrigatória de gravidez, controle de natalidade, proibição de relacionamentos interracialis e interculturais, exclusão e violência, que já faziam parte da história da população afro-alemã, se intensificaram e foram legitimadas pelas instituições ao longo do século XX, principalmente sob o governo nacional socialista (ou nazista), mas também após, havendo sido, nesse último caso, a própria May vítima de tais práticas (OPITZ; OGUNTOYE; SCHULTZ, 1992).

Importante frisar, contudo, que há ainda muitas controvérsias acerca da história do socialismo na Alemanha e sobre como essa ideologia foi mobilizada no país por diferentes atores, o que não pretendo fazer neste trabalho. Ainda assim, de modo geral, o que destaco a partir das reflexões de May sobre a sua própria vivência enquanto afro-alemã é que as experiências de opressão e de exploração contra a população negra são reproduzidas em toda a história alemã, independente do governo ou modelo político, ressaltando-se que, em alguns momentos e em determinadas regiões, essas experiências ou foram intensificadas e livremente apoiadas ou eram silenciadas e não tão facilmente percebidas. Durante a Guerra Fria, por exemplo, tanto na República Democrática da Alemanha (RDA, também conhecida como Alemanha Oriental ou Socialista) quanto na República Federal da Alemanha (RFA, Alemanha Ocidental ou Capitalista) eram observadas práticas de diferenciação racial.

Segundo Ayim (1997), ideias racistas floresceram na Alemanha socialista de maneira semelhante à da Alemanha capitalista, embora de maneira menos óbvia, já que tais ideias não eram compatíveis aos ideais de solidariedade internacional contra opressões e explorações que o socialismo defendia, e poderiam desestabilizar a política externa da RDA. Assim, a princípio o racismo foi julgado inexistente e o tema dificilmente discutido na Alemanha Oriental, ao tempo em que a história dos afro-alemães era levada ao esquecimento e muitos(as) não tinham sequer permissão para desempenhar trabalhos como advogados(as) e comissários(as) de bordo por exemplo, além de ser politicamente arriscado estudar ou se posicionar sobre determinados assuntos. Dessa forma, “por um lado, havia uma solidariedade institucionalizada pelo Estado com os movimentos de libertação dos povos oprimidos, ao mesmo tempo que era quase impossível que as ideias de solidariedade internacional pudessem ser praticadas no nível de ação cotidiana”⁷³ (AYIM, 1997, p. 154).

Tais críticas de Ayim às contradições do socialismo na Alemanha também se estendiam à Alemanha capitalista, onde os afro-alemães eram confrontados regularmente por suas origens

⁷³ No original: “Auf der einen Seite gab es eine staatlich institutionalisierte Solidarität mit den Befreiungsbewegungen unterdrückter Völker, gleichzeitig wurde geradezu verhindert, daß die Vorstellungen von internationaler Solidarität auf der alltäglichen Handlungsebene praktiziert werden konnten”.

(“de onde você é? Você não é africano(a)? E seus pais são de onde? Você deve ser grato(a) por morar na Alemanha”). Além do histórico imperialista e colonialista, a representação dessa população na RFA também refletia práticas e estereótipos racistas. Nas instituições de ensino, na literatura e nos cinemas a população negra era sempre o “Outro”, sendo retratada como aquela que vive em outros continentes e é predominantemente “incivilizada”, ou ainda como aquela que precisava ser auxiliada pelas nações “civilizadas” das quais a Alemanha capitalista supostamente fazia parte. Especialmente após a crescente mobilização dos países africanos por libertação e independência, frequentemente associadas a uma ‘ameaça comunista’, narrativas racistas e antiimigratórias que retratavam os africanos como “terroristas sedentos por sangue” foram intensificadas, dificultando ainda mais a vida dos afro-alemães (AYIM, 1997).

Apesar de suas críticas, e para além de um posicionamento que a enquadre como socialista, comunista ou capitalista, May buscou compreender como as diferentes ideologias impactaram a vida de negras(os) ao longo da história do país. Como descrito até aqui, seus trabalhos demonstram uma preocupação constante com as dimensões políticas da questão racial. Assim como Lélia Gonzalez, não há indícios que comprovem a associação de May a determinada corrente/vertente do movimento pan-africanista, mas é notável, como pretendo tratar na própria seção, o seu engajamento com os princípios pan-africanistas. Assim, de modo geral, se pode afirmar que “May Ayim há muito é ativa na comunidade negra e no movimento feminino. Com seu compromisso e sua natureza unificadora, ela repetidamente contribuiu para aproximar pessoas de diferentes culturas e convicções políticas”⁷⁴ (AYIM, 1997, p. 6).

Seu ativismo foi essencial para a comunidade afro-alemã e para os estudos de raça e gênero em todo o mundo, mas a sua luta incessante contra problemas físicos – decorrentes de esclerose múltipla – e psicológicos se agravaram ao longo dos anos, comprometendo muito a sua saúde física e mental. Ela foi duas vezes hospitalizada num hospital psiquiátrico de Berlim em janeiro e junho de 1996, mas o seu sofrimento superou a sua batalha e, aos 36 anos, em 9 de agosto de 1996, May se dirigiu ao 13º andar de um edifício em Berlim e cometeu suicídio. Em 2010, após a pressão da ISD – organização que ela ajudou a fundar –, uma rua que homenageava um colonizador alemão do século XIX foi renomeada “May-Ayim-Ufer”.

4.2 Além-mar de Ativismos, Criando Pontes para Pan-Africanismos

⁷⁴ No original: “May Ayim war seit langem in der Schwarzen Community und in der Frauenbewegung aktiv. Mit ihrem Engagement und ihrer verbindenden Art trug sie immer wieder dazu bei, Menschen unterschiedlicher Kulturen und politischer Überzeugungen zusammenzubringen”.

O termo além-mar é comumente utilizado para denominar a terra ou o território localizado ‘do outro lado do mar’. É, portanto, aquilo que nem sempre está visível aos olhos, mas que instiga e estimula a construção de imaginários, narrativas e estórias. Compreendo que o “além-mar” abrange, mas também transcende, a ideia de território. Isto porque, quando penso em além-mar no contexto desta pesquisa, observo movimentos e pessoas que navegam de um lado a outro do mar, em travessias que não se sabe ao certo onde começam e se terminam. Ao analisar aspectos das vidas e obras de Claudia Jones, Lélia Gonzalez e May Ayim, por exemplo, observo que tais ativistas também compõem esse além-mar. Cada uma está localizada em um ponto distinto da diáspora do Atlântico Negro e, quando em diálogo, representam o “além-mar” uma da outra. Isto é, se hoje pudéssemos promover um encontro entre essas três mulheres-negras-diáspora, cada uma seria ‘o outro lado do mar’ da outra.

Conforme se verifica no modo como são posicionadas em determinados territórios – e na forma como mobilizam esses posicionamentos para (re)construir as suas próprias identidades –, Claudia, Lélia e May se engajam de diferentes maneiras com as questões mais urgentes de seu tempo, como observado nos debates sobre socialismo e comunismo. Isso se associa tanto ao espaço-lugar quanto ao espaço-tempo aos quais estão inseridas. Isto porque, para além de estarem posicionadas em diferentes territórios da diáspora, cada uma vivenciou um período distinto do século XX. O engajamento de Claudia com o socialismo e o comunismo, por exemplo, se dá num momento em que tais ideologias estão sendo fortemente discutidas e em vias de serem implementadas em diversos países. No caso de Lélia, essa implementação não só já havia ocorrido em diversas partes do mundo como suas políticas e resultados estavam sendo cada vez mais questionadas, o que, de certa forma, perde um pouco a força de implementação no fim do século, quando May se insere em tais discussões. Nesse período, críticas ao capitalismo, ao socialismo e ao comunismo estavam mais consolidadas e ativistas começavam a debater de forma mais sólida modelos alternativos às três ideologias.

Apesar de seus diferentes engajamentos com o socialismo e o comunismo, tanto Claudia quanto Lélia e May se mostram consistentes e importantes internacionalistas. Em meio às formulações de teorias e práticas de combate a sistemas internacionais de opressão e de exploração, elas “voltaram para casa” – para si, suas famílias e suas comunidades – e reforçaram a necessidade de pensar o mundo a partir de outros mundos. É nesse contexto que são construídas as pontes entre os seus ativismos e o pan-africanismo. Mas afinal, como o pensar-fazer de Claudia, Lélia e May dialoga com os princípios pan-africanistas na diáspora?

Como afirmo em outras travessias, os princípios pan-africanistas da [1] libertação, [2] integração, [3] solidariedade e [4] personalidade, de modo amplo, são unanimidade entre os

pan-africanistas, ou seja, estão no cerne da maioria – senão todas – as expressões pan-africanistas ao longo do século XX, e isso também se observa nos trabalhos de Claudia, Lélia e May. Apesar de nem sempre citarem essas premissas como pan-africanistas em suas obras, o engajamento dessas três mulheres-negras-diáspora com tais princípios é evidente e permeia os seus ativismos. Nesse sentido, é possível identificar pontos de convergência e divergência entre elas sobre as estratégias mais indicadas para promover tais princípios na diáspora. Como venho destacando, tais pontos se associam à forma como elas se engajaram com determinadas ideias, e se justificam pelo fato de que estão inseridas em locais e momentos distintos. Além disso, cabe lembrar que mulheres negras não compõem um grupo homogêneo: são múltiplas, plurais, e têm construído as suas identidades subjetivamente, o que também deve ser considerado na análise da relação dos princípios pan-africanistas aos ativismos de Claudia, Lélia e May.

O primeiro princípio, o da libertação, constitui a premissa de libertar e tornar independente e auto determinada a população negra em todo o mundo, e estava presente não apenas nas correntes pan-africanistas, mas em todas as expressões de movimentos negros. Especialmente na primeira metade do século XX, esse princípio adquiriu um significado e um papel de extrema importância contra o imperialismo e o colonialismo que vigorava no mundo, em práticas e dimensões diversas. Nesse contexto, é notável que a vida e a obra de Claudia Jones, por exemplo, atingem outro patamar a partir de sua interação com as lutas pela libertação. É a partir de suas vivências e reflexões sobre a vida de negras(os) em busca do sonho americano na terra do Jim Crow, por exemplo, que Jones inicia a sua jornada em luta pela independência e autodeterminação da população negra.

Segundo Jones (2011), a união de negros(as) aos movimentos de classes trabalhadoras, sem detrimento à união a outros grupos progressistas, era crucial para o fim da opressão e exploração capitalista e, conseqüentemente, para a libertação dos povos negros em todo o mundo. Sem a destruição do capitalismo, que tem suas raízes no imperialismo e no colonialismo, nenhum grupo oprimido seria liberto. Para Claudia, portanto, a estratégia para promover a libertação integral da população negra (no continente africano e na diáspora) residia na implementação de um modelo social alternativo ao capitalismo: o socialismo. No entanto, como marxista-leninista, Claudia não acreditava, por exemplo, que o modelo social-democrata fosse capaz de libertar a população negra. Segundo ela, tal modelo mantinha as mesmas práticas

imperialistas observadas no capitalismo⁷⁵. Logo, o modelo mais indicado, e que promoveria uma libertação irrestrita, seria o comunismo.

Associado a isso, Jones defendia ainda que, para a libertação dos povos negros ser eficaz e legítima, as mulheres negras precisavam não apenas ocupar papéis de liderança, como ser reconhecidas por seu potencial político. Isto porque, além de a tripla opressão (raça, classe e gênero) à qual é submetida tornar a mulher negra objeto da base da superexploração do capitalismo, ela também desempenha um papel fundamental nas comunidades negras, o que potencializa a sua capacidade de ativismo e a coloca na vanguarda das lutas por libertação para a população negra (JONES, 2011; DAVIES, 2007). Essa compreensão foi, inclusive, um dos principais diferenciais do pensar-fazer de Claudia sobre a ideologia comunista, o que a “tornou a principal teórica oficial do Partido Comunista sobre a ‘questão da mulher’”⁷⁶ (DAVIES, 2007, p. 59) na primeira metade do século XX.

Para Lélia, por sua vez, a luta por liberdade já vinha sendo travada há séculos pela população negra e, no Brasil, chegou a ser conquistada pelos habitantes do Quilombo dos Palmares, ou República Negra de Palmares (1595-1695), que ela descreve como “o primeiro Estado livre de todo o continente americano” (GONZALEZ, 2020, p. 60). Segundo Gonzalez (2020), Palmares foi a primeira tentativa brasileira de criação de uma sociedade democrática e igualitária, política e socioeconômica, onde todos (negros, indígenas e brancos) conviviam sem opressões e explorações. Mas, além de Palmares, Lélia compreendia que outros movimentos também foram organizados em prol da libertação da população negra – pela população negra – ao longo dos séculos, não sendo possível atribuir tal luta a movimentos e ideologias originadas ou implementadas por “brancos progressistas”, como o Partido Comunista – ou, no caso do Brasil, como comumente se atribui a libertação das pessoas escravizadas à bondade da Princesa Isabel –, o que a princípio diferencia imediatamente o seu pensamento do de Claudia.

Contudo, apesar de não conceber a ideologia comunista como a via para a libertação da população negra, por acreditar que a população negra possuía em sua própria trajetória (e não em movimentos e ideologias externas) as estratégias e ferramentas para conquistar a liberdade – assim como foi feito em Palmares –, Lélia convergiu com o pensamento de Claudia ao também atribuir à mulher negra um papel de destaque na luta pela libertação dos povos negros. Assim como Claudia, para Lélia, as mulheres negras não apenas participaram ativamente de

⁷⁵ O marxismo-leninismo é resultado da união dos pensamentos de Karl Marx e Vladimir Lenin, e foi a principal corrente comunista do século XX em todo o mundo. Já a social-democracia é uma corrente socialista que admite o capitalismo como sistema socioeconômico, desde que realizadas reformas políticas para o bem estar social.

⁷⁶ No original: “became the Communist Party’s “principal official theorist on the ‘woman question’”.

todos esses movimentos pela libertação ao longo dos séculos como também têm sido o sustentáculo econômico, afetivo e moral de suas comunidades, mesmo ocupando as posições mais vulneráveis na sociedade, o que, de certa forma, as confere o papel mais importante em seus núcleos e as tornam mais propensas a guiarem a libertação de seu povo (GONZALEZ, 2020; BARRETO, 2005). Nesse sentido, de acordo com Gonzalez (2020), não apenas a libertação das mulheres negras, mas a libertação de todos os povos negros da diáspora era essencial para a libertação dos povos no continente africano.

Diante disso, é notável que, além da importância das mulheres para os movimentos negros, a internacionalização das lutas por libertação se torna um componente central tanto para o pensamento de Lélia e de Claudia quanto para o pensamento de May Ayim. Influenciada pelo internacionalismo negro de Audre Lorde, May compreende que a libertação dos povos negros deve ser universal, isto é, deve ocorrer tanto no continente africano quanto na diáspora. Isso se justifica pelo seu entendimento de que a luta e a resistência negra deveriam ser – e estavam sendo – realizadas numa dimensão internacional e que, portanto, não se restringiam a fronteiras nacionais. Assim, ao discutir a história do colonialismo e do racismo na Alemanha, May compreende que as opressões e explorações às quais a população negra no continente africano estava submetida também eram reproduzidas na diáspora (na Alemanha e nos demais países em que visitou), com suas especificidades, o que justificaria, portanto, a união para a libertação dos povos negros em todo o mundo.

Cabe destacar que a libertação dos povos negros para May não se restringia apenas às dimensões política e econômica num sentido estrito. Sua visão da libertação compreendia todos os aspectos sociais, inclusive a dimensão espiritual e/ou religiosa. Nesse sentido, ela defendia que qualquer religião poderia ser utilizada como ferramenta de libertação, inclusive, muitos ensinamentos do cristianismo foram fundamentais para a construção de sua própria “cosmovisão humanitária”. No entanto, da mesma forma, qualquer religião poderia ser utilizada como ferramenta de dominação e opressão, e isso foi mobilizado ao longo dos séculos principalmente como forma de auxiliar a implementação e a manutenção do imperialismo, do colonialismo e de práticas de diferenciação e subjugação racial. “Na minha primeira visita a Gana, fiquei totalmente consternada com o fato de que o cristianismo também é branco e europeu (não há anjos negros, por exemplo). A interação entre proselitismo e colonização tem efeitos extremamente negativos até hoje”⁷⁷ (AYIM, 1997, p. 109).

⁷⁷ No original: “Bei meinem ersten Besuch in Ghana war ich geradezu bestürzt, daß das Christentum auch dort weiß und europäisch bestimmt ist (auch dort gibt es z.B. keine schwarzen Engel). Das Zusammenspiel von Missionierung und Kolonialisierung hat bis heute stark negative Auswirkungen”.

O pensamento de May dialoga principalmente com o de Lélia nesse sentido, que, por sua vez, defendia que as religiosidades de matriz africana, e particularmente o candomblé, são não apenas formas de se conectar com a espiritualidade, mas também modelos de luta e resistência – liderados por mulheres negras – que ajudam a (re)construir identidades negras na diáspora. Logo, constituem uma forma de independência e autodeterminação (libertação) dos povos negros em diferentes perspectivas, tanto no âmbito pessoal quanto social. A liderança desempenhada pelas mulheres negras (e pobres) nos espaços das afro religiosidades, segundo Gonzalez (2020), representou provavelmente a única integração plena dessas mulheres na sociedade dominante. Isto porque, esses são os únicos espaços nos quais as mulheres negras “assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média” (GONZALEZ, 2020, p. 74). Além do papel religioso e cultural, tais mulheres estabeleceram mecanismos de acesso e redistribuição de recursos materiais e humanos que podem ser considerados modelos alternativos ao capitalismo ou a outras ideologias socioeconômicas. Nesse sentido, de acordo com Gonzalez (2020), os espaços das afro religiosidades também podem ser considerados referências de como os princípios pan-africanistas da libertação e da integração são estrategicamente mobilizados na diáspora.

O princípio da integração tem como objetivo unir indivíduos a uma só comunidade, criando uma sociedade unificada. Contudo, assim como observado no princípio da libertação, o modo como essa integração deveria ser realizada não era consenso entre pan-africanistas durante o século XX. A integração deveria ocorrer entre negros e não negros, apenas entre negros, entre africanos e descendentes da diáspora, apenas entre africanos? Com quais estratégias? Como observado ao longo dessa travessia, a união de negros e não negros era não apenas possível como desejável para o pensar-fazer de Claudia Jones, pois ela compreendia que as lutas travadas pela população negra poderiam ser somadas e amplificadas às lutas de outros povos oprimidos e explorados, inclusive à luta de trabalhadores brancos.

Essa união, contudo, tinha as suas próprias limitações na visão de Claudia. Para ela, ainda que a integração fosse justificável, a simples integração da população negra aos moldes capitalista e democrático estadunidense não garantiria a independência e a autodeterminação (libertação) dessa população. Isto porque, tais moldes estão enraizados no imperialismo e no colonialismo, e representariam apenas uma falsa integração, enquanto, na prática, os povos oprimidos e explorados permaneceriam nas posições mais inferiores, vulneráveis e degradantes da sociedade. Logo, a integração que sugere a simples inserção dos povos negros ao modelo hegemônico seria mais uma versão do nacionalismo branco imperial e colonial. De acordo com Claudia, portanto, apenas o marxismo-leninismo, enquanto “verdadeiro internacionalismo”,

poderia promover uma integração que permitisse a independência e a autodeterminação integral da população negra (JONES, 2011; DAVIES, 2007). Nesse sentido, para Jones (2011), a integração entre raças era desejável desde que o sistema socioeconômico hegemônico – e os nacionalismos raciais dele decorrentes – fosse abolido, a fim de criar uma superação humanitária integrada, livre de opressões e explorações de qualquer natureza.

Lélia também compreende ser possível a aliança entre diferentes povos e raças contra a opressão e exploração que atinge, de forma não exclusiva, a população negra em todo o mundo. Além da importância que Luiz Carlos Gonzalez desempenhou para o seu processo de ‘enegrecimento’, ela considerava que as poucas mulheres brancas realmente comprometidas com a causa feminista eram suas irmãs. Isto porque, de modo semelhante a Claudia, Lélia afirma que a integração da população negra à sociedade, para além de uma questão puramente social, se associa à uma integração que ela denomina de ‘integração dos sistemas’. Ou seja, diz respeito às relações entre as partes dos sistemas socioeconômicos.

Sem a percepção e discussão das condições estruturais do sistema no qual estão inseridas as populações negras – e todos os povos oprimidos e explorados, a exemplo dos indígenas –, os padrões observados na sociedade desintegrada, que cria e mantém hierarquias, opressões e explorações, continuarão a ser observados após a suposta integração dos negros e demais grupos oprimidos a esse mesmo sistema segregacionista (GONZALEZ, 2020). A análise sobre integração acabou se tornando, dessa forma, central para o pensamento de Lélia. Inserida no território brasileiro, onde ideias de democracia racial foram não apenas difundidas, mas se tornaram parte de uma história oficial forjada, Lélia se ocupou em entender e denunciar as contradições envolvidas nessa suposta integração e harmonia racial no sistema hegemônico numa dimensão internacional, nas Américas, Europa e África, particularmente.

Tais contradições também são abordadas e discutidas por May Ayim. O fato de ter sido separada de sua família biológica em razão de leis anti integracionistas, em especial, levou a ativista a se debruçar sobre o princípio da integração recorrentemente em seus trabalhos. May observa como estar inserida numa comunidade branca não representou a sua integração à comunidade ou sequer a possibilidade de construir e vivenciar a sua identidade enquanto mulher afro-alemã. Isto porque, assim como descrito por Claudia e Lélia, a integração da população negra à sociedade alemã nos moldes vigentes também se realizava às custas de uma integração aos modos de vida brancos, que, conseqüentemente, mantinha os povos negros – e outros povos oprimidos – numa condição de “Outro”, reduzidos à invisibilidade, silenciamento e vulnerabilidade (MACCARROLL, 2005; AYIM, 1997).

“A integração ainda é percebida como um processo unilateral de estrangeiros se acomodando à sociedade alemã do que como um processo recíproco de reaproximação mútua em que a sociedade alemã também deve encontrar uma nova identidade, não baseada na exclusão e na separação. (...) Afro-alemães, asiático-alemães, sinti-alemães e outros “alemães hifenizados” parecem não contar como parte da população alemã”⁷⁸ (OPITZ; OGUNTOYE; SCHULTZ, 1992, p. 136).

As experiências relatadas por May – e outras ativistas afro-alemães – são observadas ainda no século XXI, o que levou, em 2020, organizações da sociedade civil a organizarem um censo independente⁷⁹, intitulado #Afrozensus, para coletar dados da comunidade negra, a fim de compreender as experiências dessa população na Alemanha e possibilitar um melhor direcionamento de políticas públicas e uma maior integração à sociedade. Importante destacar que May, assim como Claudia e Lélia, também acreditava na união de povos e raças numa dimensão internacional. Muito de seu trabalho foi influenciado pela interação com ativistas do continente africano e da diáspora, por exemplo, além de ter buscado criar redes de solidariedade na Alemanha e nos países onde passou.

A solidariedade foi muito importante para que May aperfeiçoasse o seu ativismo e compreendesse as nuances do racismo em diferentes espaços. Ela passou a denunciar e discutir não apenas a falta de solidariedade dos alemães brancos aos afro-alemães (ou aos pertencentes a outras etnias e culturas), como também a falsa solidariedade pregada por muitos políticos progressistas (que só se solidarizavam em períodos eleitorais ou para se autopromoverem) e feministas brancas (que, além de se colocarem como centrais nas lutas feministas, ignoravam a existência e as dificuldades enfrentadas por outras mulheres, a exemplo das mulheres negras e das imigrantes). Tais grupos, em teoria, também estavam inseridos(as) em lutas contra a opressão e a exploração, mas, na prática, segundo Ayim (1997), o faziam apenas em benefício próprio. E mais, acabavam por também reproduzir as opressões às quais supostamente se opunham. Ainda assim, May afirmava estar “convencida de que nós – e com isso quero dizer todas as pessoas neste país que não toleram o racismo e o antissemitismo – estamos dispostas e somos capazes de formar alianças”⁸⁰ (AYIM, 1997, p. 100).

Como observado no pensamento de May, solidariedade é o que leva pessoas ou grupos de pessoas a cooperarem em favor de uma causa em comum e, enquanto princípio pan-

⁷⁸ No original: “Integration is still perceived of more as a one-sided process of foreigners accommodating themselves to German society than as a reciprocal process of mutual rapprochement in which German society must also find a new identity, one not based on exclusion and separation. (...) Afro-Germans, Asian-Germans, Sinti-Germans, and other "hyphenated Germans" seem not to count as part of the German population”.

⁷⁹ Em razão do holocausto, os censos demográficos na Alemanha não incluem informações sobre raça e etnicidade.

⁸⁰ No original: “Aber ich bin überzeugt, daß wir - und damit meine ich alle Menschen in diesem Land, die Rassismus und Antisemitismus nicht dulden - zu Bündnissen willig und fähig sind”.

africanista, diz respeito tanto a uma solidariedade política quanto a uma solidariedade racial. Assim como para May, ambas (solidariedades política e racial) foram extremamente importantes para o ativismo de Claudia Jones. Tanto nos EUA quanto na Inglaterra, o pensar-fazer de Claudia sempre esteve direcionado a uma solidariedade internacional entre os povos. Tal solidariedade foi responsável por criar mecanismos de reunião, celebração e ação política entre os povos negros dos EUA, do Caribe e da Ásia, e ajudou a impulsionar as lutas por libertação nas Américas e na África. A própria criação do *Notting Hill Carnival* foi, para Claudia, uma estratégia de solidariedade negra e aliança interracial (DAVIES, 2007). Nesse sentido, cabe destacar também a solidariedade que ela buscava construir entre as mulheres negras.

De acordo com Jones (2017), as mulheres negras se converteram em símbolos de diversas lutas contemporâneas antifascistas, anti-imperialistas e antirracistas, e, por essa razão, a vigilância e a opressão sob essas mulheres – que já compunham o grupo mais oprimido da população – se intensificaram ao longo dos anos. “Mulheres negras são a verdadeira força ativa – organizadoras e trabalhadoras – em todas as instituições e organização do povo negro” (JONES, 2017, p. 1008), e o fato de continuarem a ser invisibilizadas e silenciadas não apenas pelo sistema hegemônico, mas pelos companheiros de luta e resistência por si só deve mobilizar tais mulheres a criarem redes de solidariedade internacional.

As mulheres negras foram posicionadas, pelo sistema hegemônico, na base da sociedade, nos espaços mais vulneráveis e insalubres, impondo-se sobre elas uma desumanização que invisibiliza o seu pensar-fazer e, conseqüentemente, a sua história (GONZALEZ, 2020). Logo, é imperativo que essas mulheres continuem a criar canais, redes e estratégias de mobilização internacional. Dito isso, Lélia também compreende que a solidariedade entre as mulheres negras é imperativa, principalmente considerando que mesmo dentro das expressões do movimento negro há uma frequente exclusão das mulheres dos espaços de poder e liderança. Tal qual Jones e Ayim, ela afirma que a solidariedade entre as negras não só deve se estender como já se estende às demais mulheres que se encontram em condição de extrema opressão e exploração social – a exemplo das indígenas –, que, por sua vez, em busca da própria sobrevivência familiar, também têm se organizado coletivamente.

Especialmente a partir de uma análise detida da América Latina, o princípio da solidariedade também levou Lélia a identificar um tipo de cooperação muito peculiar entre os diferentes povos negros que (re)construíram as suas identidades nesse espaço-lugar. A esse tipo de solidariedade personalizada, ela denominou amefricanidade, cujo conceito se tornou uma de suas contribuições mais populares. Para além do caráter geográfico – que, como compreendo

nessa pesquisa, é imprescindível para pensar identidades e ativismos –, segundo Gonzalez (2020), a amefricanidade diz respeito a dinâmicas culturais que remetem a identidades étnicas africanas vivenciadas, construídas e reinterpretadas no continente americano, seja pela migração forçada e pelo tráfico internacional de pessoas seja pela migração voluntária desses povos. Seria, portanto, uma categoria que resgata e confirma a multiplicidade de disputas pela sobrevivência e por tentativas de manutenção e preservação das culturas africanas nas Américas. Inegável, portanto, que a amefricanidade descrita por Lélia se associa aos princípios pan-africanistas da solidariedade, da libertação, da integração e da personalidade.

Personalidade é o conjunto de características que compõem um indivíduo. Cada pessoa possui uma personalidade, que é expressa e construída tanto individualmente quanto socialmente. Algumas dessas características podem, no entanto, ser observadas em grupos de indivíduos, e é justamente esse compartilhamento de traços da personalidade que interessa ao pan-africanismo. Nesse contexto, enquanto princípio pan-africanista, os principais conflitos estratégicos em torno da personalidade foram: o que seria uma personalidade pan-africana? Quais características compõem tal personalidade? Quem compartilha essa personalidade (africanos e afrodescendentes)? Como e onde vivenciar a personalidade pan-africana? Seria necessário retornar ao continente africano?

De acordo com Gonzalez (2020), a personalidade compartilhada entre os povos negros não é estática, se constrói a partir de suas vivências internacionais, nacionais e locais. Ou seja, ainda que haja muitas similaridades entre africanos continentais e afrodescendentes na diáspora, a personalidade também se construiu e se moldou de maneiras distintas no continente e na diáspora. Logo, pensar uma personalidade negra que desconsidera, por exemplo, as particularidades do espaço-lugar – e do espaço-tempo – no qual um grupo se encontra, não reflete fielmente a sua personalidade. A partir da categoria da amefricanidade, por exemplo, a construção da personalidade negra no continente americano se manifestou “nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta está nos *quilombos* (...), que surgiram nas mais distintas paragens geográficas da América” (GONZALEZ, 2020, p. 200, grifo da autora).

Pensar uma personalidade africana que se estende de forma irrestrita a todos os afrodescendentes da diáspora também não compõe o pensamento de Claudia Jones. Mesmo na diáspora, pensar uma personalidade ‘una’ era algo complexo. Tomando a sua própria história como exemplo, é possível observar que apesar de ter nascido em Trinidad, a construção do pensar-fazer de Claudia se dá a partir da sua inserção na comunidade negra dos Estados Unidos. É lá onde ela cresceu e onde, ainda criança, teve contato com as implicações de ser mulher,

negra e imigrante na diáspora. É também onde inicia o seu ativismo, e onde se torna uma das principais líderes do movimento negro. Esses fatos são importantes para questionar, por exemplo, por que a Claudia nunca foi concedida a cidadania estadunidense (apesar de seus requerimentos após mais de 2 décadas vivendo no país) e por que, ao ser criminalizada em razão de sua orientação político-ideológica, fora deportada para Trinidad.

Para Davies (2007), há duas principais questões que envolvem o caso de Cláudia, e de outros milhares de imigrantes deportados (ou cujos pedidos de cidadania foram rejeitados) dos EUA: a deportação [1] era uma forma de construir a “cidadania ideal” estadunidense (e, conseqüentemente uma personalidade nacional ideal branca e capitalista), e [2] influenciou fortemente noções de “casa” que não refletiam o sentimento, as vivências e as identidades múltiplas de alguns imigrantes. No caso de Cláudia, por exemplo, é possível dizer que voltar para Trinidad simbolizaria a sua “volta para casa”, quando ela cresceu e morou quase toda a sua vida nos EUA? Possivelmente não.

É importante recordar, contudo, que o pensamento de Cláudia não é construído a partir de perspectivas nacionalistas. Logo, a sua percepção de personalidade, assim como a de Lélia, também compreende as similaridades, as trocas e fusões entre o continente africano e a diáspora, e entre os espaços e povos diaspóricos. Ela afirmava com orgulho ser caribenha, mas também compreendia que a sua história fora moldada principalmente nos EUA, em diálogo com diversos movimentos nacionais e internacionais. Nesse sentido, ao falar sobre a relação com seu pai, que trabalhou como editor de um jornal sobre e para caribenhos-estadunidenses, Cláudia afirma: “as ideias sociais que meu pai nos incutiu foram as de orgulho e consciência do nosso povo, de nossa relação com a África, de onde surgiram meus antecedentes, de nossa interrelação com a independência do Caribe (...)”⁸¹ (JONES, 2011, p. 11-12).

É notável, portanto, que o ativismo de Cláudia foi fortemente influenciado pela relação com seu pai, o que também se observa na vida e obra de May Ayim. Apesar de não ter tido uma relação tão próxima com o seu pai biológico durante a infância, o fato de sofrer racismo em seu próprio país, e de ter um pai negro ganês, habitou o imaginário de May e a levou a cogitar outras possibilidades de construir e possuir uma personalidade. Após o seu ingresso na universidade e aproximação às questões referentes a raça e racismo, especialmente, May passa a acolher a africanidade como parte de sua identidade e tenta encontrar em Gana a “casa” à qual tantas pessoas lhe atribuíam. Ela começa a escrever sobre as contradições de ser afro-alemã e de não se sentir pertencente à Alemanha, afirmando ainda, em diversos poemas, que Gana era a sua

⁸¹ No original: “my father's social ideas instilled in us were that of a pride and consciousness of our people, of our relation to Africa, from which my antecedents sprang, to our interrelationship to Caribbean independence (...)”.

pátria, apesar de, até então, nunca ter estado no país. Essa identificação, por outro lado, sofre novas rupturas e leva a novos conflitos internos após May visitar o país onde seu pai biológico nascera, e onde a maior parte de sua família paterna biológica residia.

Segundo MacCarroll (2005), após viajar para vários países da África, Ayim despertou para outra consciência de si e da sua condição de alemã no continente africano. Isto porque, “embora ela não estivesse sujeita a discriminação como na Alemanha, ela ainda era vista como Outra por causa de sua pele mais clara”⁸² (MACCARROLL, 2005, p. 14), além de não falar os idiomas locais e não estar inserida na cultura e nos costumes locais. Suas experiências como afro-alemã no continente africano foram, dessa forma, cruciais para que ela se percebesse no meio do caminho, ou em travessia, entre esses territórios (Europa e África), em relação à sua própria identidade e personalidade, o que a acompanhou até os últimos dias de sua vida. Nesse cenário, os meses que antecederam o seu suicídio foram particularmente marcados pelo “medo de não ser capaz de encontrar o caminho de volta à sua personalidade”⁸³ (AYIM, 1997, p. 171).

Diante do exposto, é possível afirmar que tanto Claudia Jones quanto Lélia Gonzalez e May Ayim foram ativistas preocupadas com as questões mais urgentes de sua época, nas quais incluem-se o pan-africanismo. As três se engajaram com os princípios pan-africanistas da libertação, da integração, da solidariedade e da personalidade de modo particular, a partir de suas próprias perspectivas nacionais e internacionais, e a partir de suas próprias experiências pessoais. Esse engajamento diz muito sobre cada uma das ativistas, e sobre como elas pensavam o mundo e as possíveis estratégias para lutar contra a opressão e a exploração da população negra, mas também diz muito sobre o local onde estavam inseridas e sobre o período do século XX no qual viveram e desenvolveram os seus trabalhos.

4.3 Ativistas Pan-Africanistas em Pontes que Ligam, Cruzam e Abrem Caminhos

Ainda que o meu estágio de transição da idade adulta para a velhice ainda não tenha se concretizado, considero que, ao concluir essa travessia, concluo também um estágio de transição de suma importância para a forma como vejo, sinto e interajo com o mundo e comigo mesma. Digo isso porque, ao investigar as interlocuções entre os ativismos de mulheres negras e o pan-africanismo na diáspora do Atlântico Negro, objetivo desse capítulo, pude observar e refletir sobre questões centrais para as Relações Internacionais, como as noções de território,

⁸² No original: “although she was not subject to discrimination like that in Germany, she was still seen as other because of her paler skin”.

⁸³ No original: “fürchtete, daß sie den Weg zur ihrer Persönlichkeit nicht mehr würde zurückfinden können”.

nação, identidade, ideologia e política. Mas, acima de tudo, questões centrais para o entendimento de mim mesma, da minha comunidade, da minha família e do meu pensar-fazer.

Diante desse cenário, considero que essa travessia foi exitosa pelos caminhos que se propôs a desbravar: primeiro, o revisitar do pensar-fazer de ativistas negras da diáspora, destacando especialmente a história e o desenvolvimento do ativismo de Claudia Jones (Trinidad, 1915-1964), Lélia Gonzalez (Brasil, 1935-1994) e May Ayim (Alemanha, 1960-1996), e segundo, a criação de pontes entre os seus ativismos e pan-africanismos. Ou como acredito ser possível dizer após essa investigação: entre os seus ativismos pan-africanistas. Dito isso, cabe destacar algumas considerações dos principais pontos tratados nesse capítulo, que acredito serem essenciais para melhor fixação do(a) leitor(a):

1. O ativismo teórico-político (“pensar-fazer”) quase sempre ocorre de maneira orgânica e alheia à escolha particular quando falamos de mulheres-negras-diáspora. Isso se justifica pela necessidade de organização, luta, resistência e sobrevivência não apenas de e por si mesmas, mas, geralmente, de e por toda a sua comunidade, ou seja, de e por toda a população negra. Logo, é possível afirmar que tal ativismo se constitui a partir de um ‘chamado ancestral’ e de um ‘chamado intelectual’. De outro lado, apesar desses chamados por vezes involuntários, tais mulheres foram capazes de atuar de forma muito bem-organizada estrategicamente.
2. Apesar de terem nascido em décadas e países distintos, as histórias de vida (e de ativismo) de Claudia Jones, Lélia Gonzalez e May Ayim se ligam e se cruzam. As três nascem na diáspora, onde enfrentam, desde a infância, o racismo, o sexismo e o classismo. As opressões e explorações às quais foram submetidas, por sua vez, as levaram a desenvolver ativismos afro-diaspóricos, essencialmente internacionais, que posicionam a mulher negra como força propulsora de movimentos internacionais anti-imperialistas, anticolonialistas e antirracistas. As três foram ainda consideradas pioneiras por seu pensar-fazer.
3. É notável que as contribuições das três ativistas dialogam com os princípios pan-africanistas do século XX. Libertação, integração, solidariedade e personalidade compõem o cerne de seus ativismos. É verdade que, assim como observado nas diferentes correntes do movimento pan-africanista, as ativistas também possuíam divergências sobre quais seriam as melhores estratégias para alcançar esses princípios. Contudo, é certo que todas concordavam na importância de abordar esses princípios em seus trabalhos, que, por sua vez, não estavam apartados de suas vidas

personais. Isso se nota ainda em suas mortes precoces, em razão do empenho e do cansaço decorrentes de suas lutas.

Pensar a vida e a obra de Claudia Jones, Lélia Gonzalez e May Ayim por si só é algo que merece uma análise muito mais cuidadosa e detalhada, como já tem sido feito por autoras como Davies (2007), Barreto (2005), Ratts e Rios (2010), MacCarroll (2005), Jéssica Jesus (2019), entre outras. Dito isso, fazer essa análise a partir de uma perspectiva pan-africanista é, certamente, um trabalho que requer ainda mais tempo, esforço e dedicação. Há, por exemplo, muito mais a ser explorado sobre a relação da vida e do pensamento dessas três ativistas com o pan-africanismo. Aspectos que, pela limitação de tempo e de espaço não caberiam aqui. Por outro lado, tais limitações podem possibilitar futuras pesquisas sobre cada uma dessas – e outras – ativistas, ou, como optei, por construir pontes que ligam, cruzam e abrem caminhos entre ativistas pan-africanistas.

Diante do exposto, portanto, é inegável que o pan-africanismo – enquanto movimento organizado no século XX – dialoga com o ativismo de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro. Esse movimento foi responsável por interagir com, e pautar, diferentes ideologias e questões urgentes ao século, além de ter influenciado fortemente os diferentes ativismos teórico-políticos dessas mulheres. Especialmente a partir de seus princípios orientadores, o pan-africanismo possibilitou que as mulheres-negras-diáspora pudessem criar, desenvolver e se engajar em diferentes estratégias de mobilização internacional, que dialogam com demandas e particularidades nacionais, locais e subjetivas/pessoais. Mesmo diante de divergências ideológicas e estratégicas entre o “pensar-fazer” dessas ativistas, os princípios pan-africanistas se fizeram presentes e foram defendidos e discutidos por cada uma, de modo a demonstrar a riqueza do ideal pan-africanista para as relações internacionais e para as Relações Internacionais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Me refiz na lama, vi pedra rolar / Dancei com a correnteza, me deixei pro mar / Cantar e dançar pra saudar / O tempo que virá, que foi, que está / Tocar pra marcar / O rito de passá / Abram os caminhos / Abram os caminhos / Abram os caminhos / Abram-se os caminhos

Rito de passá, MC Tha

Chegamos, caro(a) leitor(a), ao final dessa grande travessia, que se desdobrou em pequenas três travessias pela diáspora do Atlântico Negro. Escolhi iniciar essa seção justamente sugerindo o caminho inverso: ao invés de fechar (ou concluir) essa grande travessia, desejo que essa pesquisa possa abrir caminhos: para mim, para as pessoas que me acompanharam nessa jornada, para as(os) autoras(es) que cito nessa pesquisa, e para todos(as) aqueles(as) que possam se beneficiar dessa travessia – e espero que sejam muitos(as). Por essa razão, inicio com as palavras da cantora e compositora MC Tha, que compõem a epígrafe dessa seção, por acreditar que essa dissertação tem o potencial de continuar dando frutos e de abrir caminhos para muitas outras pesquisas, debates, formulação ou adequação de políticas públicas.

Como dito por MC Tha, na canção Rito de passá, “me refiz na lama, vi pedra rolar / dancei com a correnteza, me deixei pro mar / cantar e dançar pra saudar / o tempo que virá, que foi, que está / tocar pra marcar / o rito de passá / abram os caminhos / abram os caminhos / abram os caminhos / abram-se os caminhos” (SILVA, F., 2019, p. 1). Esse trecho representa, particularmente, a minha própria trajetória no mestrado em Relações Internacionais, e em especial a minha jornada lendo, refletindo, fazendo escolhas e mudanças... Ou seja, produzindo essa dissertação. Representa ainda as dificuldades e as alegrias de ter escolhido (ou ter sido escolhida pelos ancestrais) para realizar essa travessia, visitar a minha história e me (re)encontrar na história de outras mulheres negras da diáspora. Isto é, realizar esse rito de passagem para abrir caminhos.

Ao fazer um resgate sobre o espaço-lugar no qual me constituo enquanto mulher-negra-diáspora, e sobre como essa identidade complexa e conflituosa – que envolve dinâmicas de raça, gênero e territorialidade, especialmente – se associa a uma das maiores expressões de luta e resistência da população negra, o pan-africanismo, sinto que chego a um ponto de não-retorno. Tal ponto dialoga, em certa medida, com o não-retorno de africanos escravizados, já que para

mim essa dissertação representou uma quebra de padrões, de conhecimentos e entendimentos prévios. A minha bagagem anterior, em relação a verdades e memórias pregressas, se viu atravessada e em transformação. Logo, entre tantas travessias, já não é possível voltar ao outro lado do mar tampouco ao cais do porto. Após me (re)encontrar com a minha história e com a história de outras mulheres-negras-diáspora, é necessário seguir viagem. Mas, para onde?

Acredito que há inúmeros caminhos pelos quais é possível seguir viagem, e compartilho alguns poucos nessa seção. Primeiro porque a pesquisa, por mais que seja pessoal e muitas vezes solitária, é também coletiva. Sem a contribuição de todos os pesquisadores que vieram antes de mim e escreveram sobre raça, gênero, Atlântico Negro, diáspora e pan-africanismo, esse trabalho não teria sido realizado. Segundo porque, conseqüentemente, coletiva também deve ser a forma como elaboramos/desenvolvemos/praticamos o nosso ativismo pensar-fazer. Quando digo nosso, me refiro à todas as pessoas que acreditam, defendem e/ou lutam contra opressões e explorações contra a população negra ou contra qualquer grupo em qualquer lugar. Aos internacionalistas de coração, que nem sempre são formados em universidades – tampouco em RI –, mas que, mesmo sem saber, são atores das relações internacionais.

Feitas essas considerações “iniciais”, recorro as principais observações feitas em cada capítulo, a fim de reforçar a resposta ao problema dessa pesquisa, realizada ao longo do trabalho, que é: em que medida o pan-africanismo dialoga com o ativismo de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro? Para responder a essa pergunta, foi necessário, a princípio, compreender algumas questões relativas à territorialidade e à identidade. Assim, no primeiro capítulo, intitulado ““Do outro lado do mar” da diáspora do Atlântico Negro”, busquei situar a construção das identidades de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro.

As lições extraídas desse capítulo foram: [1] a diáspora do Atlântico Negro constitui um espaço-lugar que possui particularidades em relação ao continente africano, e que está em constante construção. É difícil, senão impossível, definir a diáspora como algo acabado; [2] as identidades que se inserem, se constroem e se (re)constroem na diáspora do Atlântico Negro, da mesma forma, se encontram em constante transformação e construção; [3] entre essas identidades complexas em construção, se encontram as identidades das mulheres negras, que se constituem a partir de 2 principais categorias (raça e gênero); [4] tais mulheres, conscientes de suas identidades, conseguiram desenvolver ativismos que ultrapassam barreiras puramente políticas ou puramente teóricas, num verdadeiro pensar-fazer.

Compreender a forma como as identidades de mulheres negras são construídas (e constroem) tanto a diáspora quanto a forma como se desenvolvem ativismos e movimentos internacionais pela luta e resistência da população negra foram cruciais para o segundo capítulo.

Intitulado “Cais do porto: em busca de outra história pan-africana”, ele teve como objetivo averiguar em que medida o pan-africanismo compreende a questão de gênero. Aqui pude observar que [1] o pan-africanismo se liga a um ideal compartilhado por diversas expressões de luta e resistência negra na diáspora do Atlântico Negro, antes mesmo de se tornar um movimento organizado. Contudo, [2] é no século XX que o pan-africanismo se torna um movimento organizado internacionalmente, com princípios comuns (libertação, integração, solidariedade e personalidade). Essa organização, por outro lado, não representou a sua homogeneização. [3] Assim como observado em outros movimentos e ideologias, o pan-africanismo possuía diferentes correntes (ou vertentes), o que refletiu na forma como os princípios foram pensados estrategicamente. Algo curioso, no entanto, é que [4] apesar de sua heterogeneidade, de alguns companheiros homens abordarem a “questão da mulher” em seus discursos e de as mulheres atuarem ativamente no movimento, elas permaneceram coadjuvantes, silenciadas e marginalizadas pelos companheiros.

Essa marginalização e silenciamento de mulheres negras que contribuíram para o desenvolvimento de um pensar-fazer pan-africanista é questionada no terceiro e último capítulo, intitulado “Mulheres-negras-diáspora e travessias pan-africanistas”. Nele, investiguei as interlocuções entre os ativismos de mulheres negras e o pan-africanismo na diáspora do Atlântico Negro. Considerando que o pan-africanismo é um movimento heterogêneo, decidi por investigar mais detidamente as interlocuções que dialogavam com os princípios pan-africanistas, visto que estes eram aparentemente unanimidade entre todas as correntes pan-africanistas do século XX. Para isso, optei por analisar essas interlocuções a partir da vida e obra de três ativistas negras da diáspora: Claudia Jones (Trinidad, 1915-1964), Lélia Gonzalez (Brasil, 1935-1994) e May Ayim (Alemanha, 1960-1996).

Esse capítulo foi essencial para condensar e exemplificar o que fora tratado nos capítulos anteriores sobre territorialidade, identidade, ativismos e pan-africanismos especialmente. Dito isso, algumas das observações que pude fazer foram: [1] o ativismo de mulheres-negras-diáspora quase sempre se constitui a partir de um chamado ancestral e de um chamado intelectual, que impulsiona o seu pensar-fazer e as coloca em posições de pioneirismo e liderança em movimentos internacionais de luta e resistência negra como o pan-africanismo; [2] esse pioneirismo e liderança se observa tanto na vida e obra de Claudia Jones quanto nas vidas e obras de Lélia Gonzalez e May Ayim; além disso, [3] observa-se ainda que as três ativistas se engajaram profundamente com cada um dos princípios pan-africanistas, integrando a esses princípios visões particulares de suas trajetórias enquanto mulheres negras da diáspora.

Feitos esses resgates dos capítulos, em que medida o pan-africanismo dialoga com o ativismo de mulheres negras na diáspora do Atlântico Negro, afinal? Analisados os pontos abordados pelos três capítulos, é possível afirmar que o pan-africanismo – enquanto movimento organizado no século XX – influenciou fortemente os diferentes ativismos teórico-políticos de mulheres negras na diáspora. Não apenas forneceu princípios para pensar a luta e a resistência negra como também possibilitou que a essa luta e resistência fossem atribuídas diferentes estratégias de mobilização internacional, que dialogam com demandas e particularidades nacionais, locais e subjetivas/pessoais. Isso por si só já representa a riqueza da heterogeneidade do movimento e das potencialidades que ele apresentou ao longo do século. Mesmo observadas divergências entre o pensamento das ativistas, os princípios se fizeram presentes e foram defendidos e discutidos por cada uma delas.

Importante notar, nesse contexto, que a vida e a obra de ativistas pan-africanistas (ou que se dedicam/dedicaram a discutir aspectos do pan-africanismo) fornecem uma gama de debates, reflexões e interpretações sobre esse movimento, e de modo mais abrangente, sobre as relações internacionais, o que acredito ainda não ter sido aproveitado e explorado devidamente pelas RI e pelas Ciências de modo geral. É necessário que o pan-africanismo saia da marginalidade e seja compreendido como um movimento importante para pensar as Relações Internacionais. Deve, portanto, ser tratado com o mesmo entusiasmo dado a outros temas e ser incluído na ementa de cursos de graduação e pós-graduação, até porque, como visto, além de ser um tema central para as RI, dialoga com outros temas centrais. Além disso, como demonstro ao longo da pesquisa, a diáspora foi o ponto de partida para a organização do movimento, e ativistas diaspóricos desenvolveram o seu pensamento em torno dele (ou de seus aspectos essenciais), logo não há por que pensar o pan-africanismo como apartado da diáspora e do conhecimento que se discute e se constrói na diáspora.

Isto posto, cabe compartilhar alguns desafios encontrados ao decorrer da pesquisa, que podem também ser encontrados por outros pesquisadores ou curiosos que se interessem pelo tema. Um dos desafios está associado ao que abordei acima e diz respeito ao limitado conjunto de pesquisas contemporâneas brasileiras (ou da diáspora do Atlântico Negro) que discutem o pan-africanismo a partir da ótica das RI ou da Ciência Política, ou ainda, que discutem o pan-africanismo a partir da diáspora e não do continente africano. Isto é, a partir da análise de como o pan-africanismo influenciou e transformou a diáspora (seus povos, suas culturas, seus pensamentos políticos, a organização governamental e social, e as políticas públicas).

De modo particular, eu mesma não havia tido contato com o pan-africanismo até poucos anos, e um contato direto só se deu ao longo do mestrado, a partir dessa pesquisa. Outra

exemplificação dessa limitação, observada por mim, se deu um ano antes de concluir essa dissertação. Em 2020, ao me candidatar para um intercâmbio acadêmico no Canadá, percebi certa dificuldade em encontrar professores(as) das RI ou da Ciência Política no país que pesquisassem pan-africanismo ou temas correlatos. Nesse sentido, contei com a ajuda do meu orientador para conhecer o trabalho da professora Rita Abrahamsen (da Universidade de Ottawa, a quem também cito na dissertação), que não apenas pesquisa sobre, como também se interessou e se disponibilizou a me auxiliar ao longo dessa trajetória.

Alinhado a isso, também reside a dificuldade no acesso a algumas obras originais, especialmente considerando o prazo limitado que mestrandos(as) têm em desenvolver seus trabalhos – impossibilitados, na maioria das vezes, de realizar trabalho de campo ou de adquirir obras em moeda estrangeira. Não apenas muitas obras não estão mais disponíveis para venda ou acesso virtual, como parece não haver um interesse em reeditá-las ou disponibilizá-las para o público em geral. Mesmo aquelas que se encontram disponíveis, de certa forma, também podem representar um desafio para aqueles que não falam outros idiomas, visto que a maioria dessas obras foram publicadas em outros idiomas e/ou sequer foram publicadas em língua portuguesa. Considero que quanto maior o acesso às obras, maior também será o acesso ao conhecimento, possibilitando que as pesquisas (e as discussões e estratégias políticas) sejam enriquecidas e se tornem cada vez mais plurais.

Superados esses e outros desafios, acredito que há muitos caminhos abertos para que o pan-africanismo e o trabalho de mulheres pan-africanistas seja visibilizado, conhecido e reconhecido. Caminhos que não foram abordados nessa pesquisa, e que são igualmente importantes. Por exemplo, como outras subjetividades são percebidas e integradas a esse movimento, para além da mulher negra cis heterossexual? Quais características construídas na diáspora são observadas no continente africano e como África percebe a diáspora, a partir das expressões pan-africanistas diaspóricas? Os princípios pan-africanistas elaborados no século XX se mantiveram no século XXI? Como o movimento pan-africanista tem se desenvolvido no século XXI, há convergências ou divergências? Como pensar ativismos e pan-africanismos em dimensões tecnológicas/digitais?

Diante do exposto, realizar essa travessia me permitiu (re)conhecer a mim mesma e à minha história, pensar internacionalistas “fora do eixo” (isto é, que não se encaixam na masculinidade hegemônica) e ressignificar conceitos como o ‘voltar para casa’. Resgatando as ideias que abordo ao longo da pesquisa, e principalmente no primeiro capítulo, sobre as noções de tempo e ser, corpo-mente-espírito, e estágios de transição, essa travessia também me fez questionar o quanto a triangulação indígenas-europeus-africanos influenciou não apenas a

construção do Brasil, da diáspora, e da minha própria identidade, mas também o quanto influenciou essa pesquisa e a forma como engajo e discuto ativismos e movimentos internacionais historicamente marginalizados e considerados “periféricos”, que, em certa medida, também se propõem revolucionários, anticoloniais ou decoloniais. Diante desse cenário, é possível afirmar, como dito nos primeiros parágrafos dessas considerações finais, que chego a um ponto de não-retorno no qual é necessário refletir sobre como essa triangulação se insere no meu próprio “pensar-fazer”, e sobre como pretendo desenvolver o meu ativismo daqui para a frente. Essas são reflexões que definitivamente necessitam de mais aprofundamento em momentos futuros.

Para além disso, por outro lado, essa travessia também me possibilitou identificar padrões no estudo, interpretação e tradução de mulheres negras: por exemplo, geralmente são as próprias mulheres negras que estudam, interpretam e traduzem outras mulheres negras, o que me parece um ciclo de oxigenação de ativismos. Ou, uma outra dimensão dessa forma de luta e resistência que descrevo como pensar-fazer. Por fim, há uma frase de autoria desconhecida que acredito resumir esse trabalho: “caminhe como se houvesse 3.000 ancestrais caminhando atrás de você”. De fato, há.

REFERÊNCIAS

ABRAHAMSEN, Rita. Internationalists, sovereigntists, nativists: Contending visions of world order in Pan-Africanism. *Review of International Studies*, p. 1-19, 2019. doi: 10.1017/S0260210519000305.

ADI, Hakim. *Pan-Africanism: A History*. London: Bloomsbury, 2018.

ADI, Hakim; SHERWOOD, Marika. *Pan-African History: Political figures from Africa and the Diaspora since 1787*. London and New York: Routledge, 2003.

ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi and SHILLIAM, Robbie (eds.). *Race and Racism in International Relations: Confronting the Colour Global Line*. London and New York: Routledge, 2015.

ATIVISMO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/ativismo/>. Acesso em: 08 fev. 2021.

AUDRE LORDE – THE BERLIN YEARS 1984 TO 1992. Direção: Dagmar Schultz. Produção de Dagmar Schultz, Ika Hugel-Marshall, Ria Cheatom e Aletta von Vietinghoff. Alemanha, 2012. Disponível em: <http://www.audrelorde-theberlinyears.com/>. Acesso em 22 mar. 2021.

AYIM, May. *Grenzenlos und unverschämt*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1997.

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e relações internacionais: uma herança (quase) esquecida. *Carta Internacional*, v. 11, n. 1, p. 144-162, 30 abr. 2016. Disponível em: <https://cartainternacional.abri.org.br/Carta/article/view/347>. Acesso em 20 ago. 2020.

BARRETO, Raquel de Andrade. “*Enegrecendo o feminismo*” ou “*Feminizando a raça*”: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de História, 2005.

BÔSCOLI, Ronaldo; SIMONAL, Wilson. *Tributo a Martin Luther King*. Odeon, 1967. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/wilson-simonal/467181/>. Acesso em: 25 fev. 2021.

BRASIL. *Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990*. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 16 jul. 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm#art266. Acesso em: 22 de ago. 2020.

BRERETON, Bridget. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

BROWN BABIES: THE MISCHLINGSKINDER STORY. Direção: Regina Griffin. Produção de Regina Griffin, Charles Williams, Tammy Clayburn, Hillary Floren e Robert Moore. Estados Unidos, 2010. Disponível em: <https://www.brownbabiesfilm.com/watch>. Acesso em: 22 mar. 2021.

BROWN, Chris; AINLEY, Kirsten. *Understanding international relations*. 3 ed. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. A personalidade e capacidade jurídicas do indivíduo como sujeito do direito internacional. *Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos*, [S.l.], n. 3, p. 24-54, dez. 2002. ISSN 1677-1419. Disponível em: <http://revista.ibdh.org.br/index.php/ibdh/article/view/44>. Acesso em: 05 jan. 2021.

CANDIDO, Marcia Rangel. FERES JUNIOR, João. CAMPOS, Luiz Augusto. "Raça e Gênero nas Ciências Sociais: um perfil dos docentes de pós-graduação no Brasil". *Boletim OCS*, n.1, set. 2018. Disponível em: http://gema.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2020/07/Boletim-OCS_GEMAA_2020.pdf. Acesso em 15 mai. 2021.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Apresentação e notas de Raul Lody. 9 ed. 2a tiragem. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

COLE, Allen; BARRETT, Carlton Carly. War. In: MARLEY, Bob & The Wailers. *Rastaman Vibration*. Kingston: Island Records, 1976. 1 CD. Faixa 9. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/bob-marley/24571/traducao.html>. Acesso em: 22 ago. 2020.

CRUZ, Victoria Santa. *Me gritaram negra*. 1960. Disponível em: <https://feminismo.org.br/me-gritaram-negra-poema-de-victoria-santa-cruz/18468/>. Acesso em: 22 ago. 2020.

DAVIES, Carole Boyce. *Left of Karl Marx: The political life of black communist Claudia Jones*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

DAVIES, Carole Boyce. Pan-Africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses. *Feminist Africa*, n. 19, p. 78-93, sep. 2014.

DIOP, Cheikh Anta. *A Unidade Cultural da África Negra. Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica*. Tradução de Sílvia Cunha Neto. Luanda e Ramada: Edições Mulemba e Edições Pedagogo, 2014.

ENLOE, Cynthia. *Bananas, beaches and bases: making feminist sense of international politics*. 2 ed. rev. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2014.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza, 2007, p. 16-21. Disponível em: <http://nossaescrivencia.blogspot.com/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>. Acesso em: 22 ago. 2020.

FACCHI, Cleber. *Crítica "Luedji Luna: Um Corpo No Mundo"*. [S.I.] MiojoIndie, 14 jan. 2020. Disponível em: <http://miojoindie.com.br/critica-luedji-luna-um-corpo-no-mundo/>. Acesso em 08 jan. 2021.

FALCÃO, Christiane Rocha. *"Ele já nasceu feito": o lugar da criança no Candomblé*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2010. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/27726/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20Christiane%20Rocha%20Falc%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2020.

FREIRE, Érika. *Conheça o significado da música Reconvexo*. [S.I.] Letras, 17 jul. 2020. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/blog/reconvexo-significado/>. Acesso em 08 jan. 2021.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. Assistance of Rose D. Friedman. 40th anniversary ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização de Flávia Rios e Marcia Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GRAY, Anse Tamara. *Muslim Women in Leadership: Nana Asma'u, Daughter of the Sheru*. Al-Madina Institute, 15 mar 2017. Disponível em: <https://www.almadina.org/studio/articles/muslim-women-in-leadership-nana-asmau-daughter-of-the-shehu>. Acesso em 08 fev. 2021.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HILL COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. ed. 2. New York: Routledge, 2000.

HOCHSCHILD, Jennifer. *Facing up to the American dream: race, class, and the soul of the nation*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

HOOKER, Juliet. *Race and the Politics of Solidarity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

HOOKS, bell. *Intelectuais Negras*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 25 fev. 2021. doi: <https://doi.org/10.1590/%25x>.

HOSTON, William T. *Black Solidarity and Racial Context: An Exploration of the Role of Black Solidarity in U.S. Cities*. *Journal of Black Studies*, v. 39, n. 5, p. 719-731, may 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0021934707299642>. Acesso em: 04 jan. 2021. doi:[10.1177/0021934707299642](https://doi.org/10.1177/0021934707299642).

IBGE. Tabela 6403 – População, por cor ou raça. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Contínua trimestral*, 1º trimestre 2020. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6403#resultado>. Acesso em: 23 ago. 2020.

IBGE. *Produto Interno Bruto dos Municípios*, 2018. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/salvador/pesquisa/38/47001?tipo=ranking>. Acesso em 08 jan. 2020.

INDIVÍDUO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/individuo/>. Acesso em: 08 jan. 2021.

INTEGRAÇÃO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/integracao/>. Acesso em: 08 jan. 2021.

JAMES, Joy. *Transcending the Talented Tenth: Black leaders and American Intellectuals*. London and New York: Routledge, 2013.

JESUS, Blenda Santos de. Espaço social e simbólico do negro na produção acadêmica brasileira das Relações Internacionais no século XXI. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v. 8, n. 15, p. 397-423, jun. 2019. ISSN 2316-8323. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes/article/view/11545/5653>. Acesso em: 23 ago. 2020. doi:<https://doi.org/10.30612/rmufgd.v8i15.11545>.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10 ed. São Paulo: Ática, 2019.

JESUS, Jéssica Oliveira de. Rompendo silêncios: narrativas afrodescendentes no Brasil e na Alemanha. *Leitura*, Maceió, n. 63, p. 247-259, jul/dez. 2019. ISSN 2317-9945. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/5380>. Acesso em: 03 mar. 2021. doi:[10.28998/2317-9945.2019n63p247-259](https://doi.org/10.28998/2317-9945.2019n63p247-259).

JONES, Claudia. *Claudia Jones: Beyond Containment*. Edição de Carole Boyce Davies. Oxfordshire: Ayebia Clarke Publishing, 2011.

JONES, Claudia. Um fim à negligência em relação aos problemas da mulher negra. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1001-1016, set/dez 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/53336/35153>. Acesso em: 10 mar. 2021. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1001>.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2 ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LARKIN NASCIMENTO, Eliza. *Pan-Africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes, 1981.

LIBERTAÇÃO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/libertacao/>. Acesso em: 08 jan. 2021.

LORDE, Audre. Learning from the 60's. p. 134-144. 1982. In: LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays & Speeches by Audre Lorde*. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MACCARROLL, Margaret. *May Ayim: A Woman in the Margin of German Society*. Florida: Florida State University, 2005.

MARLEY, Bob. Exodus. In: MARLEY, Bob & The Wailers. *Exodus*. Londres: Island Records, 1977. 1 CD. Faixa 5. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/bob-marley/24583/traducao.html>. Acesso em 22 ago. 2020.

MOORE, Carlos. Abdias Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global. In: LARKIN NASCIMENTO, Eliza (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. Educação Indígena: Do corpo, da mente e do espírito. *Revista Múltiplas Leituras*, v. 2, n. 1, p. 21-29, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ML/article/view/324>. Acesso em: 22 ago. 2020. doi: <https://doi.org/10.15603/1982-8993/ml.v2n1p21-29>

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 1 ed., 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: Documentos de uma Militância Pan-Africanista*. São Paulo: Perspectiva, 3 ed., 2019.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J. Pan-Africanism and the international system. In: MURITHI, Tim. *Handbook of Africa's International Relations*. Oxford: Routledge, 2014.

NJERI, Aza. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na Maafa. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)*. n. 31, mai.-out./2019, p. 4-17. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/28253>. Acesso em: 22 ago. 2020. doi: <https://doi.org/10.26512/resafe.vi30.28253>

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros (Salvador, 1790/1890)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1979. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/2o_liberto_o_seu_mundo_e_os_outros_salvador_1790-1890.pdf. Acesso em: 22 ago. 2020.

ONU. *Década Internacional de Afrodescendentes*. Tradução de Júlia Lins Franciotti. 2016. Disponível em: https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/05/WEB_BookletDecadaAfro_portugues.pdf. Acesso em: 07 ago. 2020.

ONU. *Decolonization: Fifteen years of the United Nations on the granting of independence to colonial countries and peoples*. United Nations Department of Political Affairs, Trusteeship and Decolonization, vol. II, n. 6, file 2, December 1975. Disponível em: https://www.un.org/dppa/decolonization/sites/www.un.org.dppa.decolonization/files/decon_n um_6-2.pdf. Acesso em: 11 jan. 2021.

ONU. *Report of the independent expert on human rights and international solidarity, Rudi Muhammad Rizki*. 7 July 2010. Disponível em: <https://undocs.org/A/HRC/15/32>. Acesso em: 20 de ago. 2020.

ONU. *Resolution adopted by the General Assembly on 23 December 2013*. New York: United Nations, 2014. Disponível em: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/68/237. Acesso em

07 ago. 2020.

ONU. *Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*. Tradução de Centro de Informação das Nações Unidas para o Brasil (UNIC-Rio), 13 de outubro de 2015. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/10/agenda2030-pt-br.pdf>. Acesso em 22 ago. 2020.

OPITZ, May; OGUNTOYE, Katharina; SCHULTZ, Dagmar. *Showing Our Colors: Afro-German Women Speak Out*. Amherst: University of Massachusetts, 1992.

PAN-AFRICAN ASSOCIATION. *Pan-African Conference, 1900*. W.E.B. Du Bois Papers (MS 312). Massachusetts: Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries. Disponível em: <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b004-i319>. Acesso em: 20 ago. 2020.

PEREIRA, Josemeire Alves. Os herdeiros da “Fazenda Bom Sucesso” e a população negra na história de Belo Horizonte (MG). *História, histórias*, Brasília, v. 4, n. 8, p. 173-187, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/hh/article/view/10951>. Acesso em: 25 fev. 2021. doi: <https://doi.org/10.26512/hh.v4i8.10951>.

PERSAUD, Randolph B.; SAJED, Alina. Race, Gender and Culture in International Relations. In: PERSAUD, Randolph B. e SAJED, Alina (eds.). *Race, Gender, and Culture in International Relations: Postcolonial Perspectives*. London and New York: Routledge, p. 1-18, 2018.

PERSONALIDADE. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/personalidade/>. Acesso em: 08 jan. 2021.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

REDDOCK, Rhoda. The first Mrs. Garvey and others: Pan-Africanism and feminism in the early 20th Century British colonial Caribbean. *Feminist Africa*, n. 19, p. 58-77, sep. 2014.

RETORNADOS. Direção: Maria Pereira e Simplício Neto. Produção de Jurubeba Produções e Praga Conexões. Brasil: Canal Curta de Televisão, 2017. Disponível em: <https://canalcurta.tv.br/series/serie.aspx?serieId=534>. Acesso em: 22 ago. 2020.

SAMYN, Henrique Marques (org.). *Por uma revolução antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)*. Organização, tradução, introdução e notas por Henrique Marques Samyn. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

SANKARA, Thomas. *Women's Liberation and the African Freedom Struggle*. Toronto: Pathfinder, 5 ed., 2005.

SANTOS, Dóris Dias dos. *Vozes de mulheres negras: da clandestinidade à contestação translocal*. Orientador: Daniel Maurício Cavalcanti de Aragão. 2018. 148 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências

Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28131>. Acesso em 15 mai. 2021.

SHAKUR, Assata. *Assata: An Autobiography*. London: Zed Books, 2001.

SHERWOOD, Marika. Pan-African Conferences, 1900-1953: What Did 'Pan-Africanism' Mean?. *The Journal of Pan African Studies*, vol. 4, no. 10, January 2012.

SHILLIAM, Robbie. *The Black Pacific: Anti-Colonial Struggles and Oceanic Connections*. London: Bloomsbury, 2015.

SILVA, Fernando. O 'rito de passá' de Mc Tha: cantora paulistana faz funk para falar de umbanda e busca por identidade, a partir de um álbum de estreia que é mote do seu show no Molotov e em outros festivais. *Revista Continente*, 13 de novembro de 2019. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/secoes/resenha/o--rito-de-passa--de-mc-tha>. Acesso em 06 mai. 2021.

SILVA, Karine de Souza. "Esse silêncio todo me atordoa": a surdez e a cegueira seletivas para as dinâmicas raciais nas Relações Internacionais. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, Brasília, DF, v. 58, n. 229, p. 37-55, jan./mar. 2021. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/229/ril_v58_n229_p37. Acesso em 15 mai. 2021.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 17, n. 39, p. 203-219, ago. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 07 ago. 2020.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOLIDARIEDADE. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/solidariedade/>. Acesso em: 08 jan. 2021.

SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil 1830-1870*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2008. Disponível em: https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008_SOUZA_Monica_Lima_e-S.pdf. Acesso em: 22 ago. 2020.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983.

THIAM, Thierno; ROCHON, Gilbert. *Sustainability, Emerging Technologies, and Pan-Africanism*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.

THOMAS, Hugh. *The Slave Trade: The History of the Atlantic Slave Trade 1440- 1870*. London: Phoenix, 2006.

UNESCO. *African Women, Pan-Africanism and African Renaissance*. Paris: UNESCO, 2015.

VITALIS, Robert. *White world order, black power politics: the birth of American international relations*. New York: Cornell University Press, 2015.

WALL, Cheryl. Living by the Word: June Jordan and Alice Walker's Quest for a Redemptive Art and Politics. In: BAY, M., GRIFFIN, F. et al. *Toward an Intellectual History of Black Women*. The University of North Carolina Press, 2015.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*. Genebra: Graduate Institute Publications, p. 151-163, 2009. Disponível em: <http://books.openedition.org/iheid/6316>. ISBN: 9782940503827. doi: 10.4000/books.iheid.6316.

YEAR OF RETURN. *About Year of Return*, Ghana 2019. 2019. Disponível em: <https://www.yearofreturn.com/about/>. Acesso em: 22 de ago. 2020.