

NEGROS EM MOVIMENTO: ETIÓPIA, RESISTÊNCIA CULTURAL E AFIRMAÇÃO ÉTNICA NA PÓS-EMANCIPAÇÃO

Iris Graciela Germano¹

Resumo

Esse estudo parte da Etiópia no imaginário afro-brasileiro pós-emancipação através da análise da imprensa negra e de alguns pensadores negros. Busca-se entender como circulavam idéias de afirmação de identidade étnica que chegaram ao Brasil vindas dos Estados Unidos, Caribe, Europa e África, ou seja, como dialogavam diferentes descendentes de africanos espalhados em vários pontos do Atlântico negro que viveram conjuntamente, embora de formas diferenciadas, a experiência da escravidão, da diáspora e do racismo. O contexto internacional que viu emergir o Pan-Africanismo, o *Négritude* e a descolonização da África e do Caribe, entrecruza, dialoga e se relaciona com negros em movimento no Brasil, influenciando a construção étnica afro-brasileira em deslocamentos que são de idas e vindas. Mesmo reconhecendo as diversidades e fragmentações presentes na realidade afro-diaspórica entende-se ser possível encontrar laços de solidariedade e trocas transnacionais.

Palavras-chave: Etiópia; identidade negra; diáspora africana; pan-africanismo; etnicidade.

¹ Iris Graciela Germano. Rua Neusa Goulart Brizola, 600/601 – Petrópolis – CEP: 90460-230. Telefones: (51) 3737-5507 – (51) 9878-1536. iris_germano@terra.com.br Doutorado em andamento. Mestre em História pela UFRGS. Especialista em História Social da Cidade pela UNISINOS. Professora do Curso de História da ULBRA/Gravataí e UNISC.

Há pessoas a quem a natureza dita idéias magníficas sobre o cultivo das letras, mas essas idéias, em grande quantidade são inéditas. Se a humanidade as conhecesse talvez que fossem julgadas como primas (*O Menelik*, 17 out. 1915).

Assim o jornal *O Menelik* estampava em seu primeiro número um dos motivos de sua fundação no ano de 1915. É através dele e de outros jornais pertencentes à imprensa negra no Brasil

pós-emancipação que podemos conhecer algumas das idéias que foram julgadas como obras-primas pelos autodenominados *homens de cor*. Utilizo como fonte não somente a imprensa negra, mas também manifestações culturais que vão desde os ternos de reis, as associações e clubes sociais, ao carnaval de rua, fontes ricas no sentido de mostrar a constituição de fronteiras étnicas no interior da sociedade brasileira pós-escravidão.

Diferentes vestígios que possibilitam recuperar parte do imaginário construído por esse grupo étnico, símbolos utilizados para evocar sua ascendência africana e para positivar os *africo-brazileiros*² em uma sociedade pós-emancipação na qual ficava estabelecido o *racismo de marca* associado ao fenótipo negro, analisado por vários autores que estudaram o período pós-escravidão no Brasil e a especificidade *do racismo à brasileira* (GUIMARÃES, 2002; MUNANGA, 1999; NASCIMENTO, 2003; TELLES, 2003; SCHWARCZ, 2001).

Algumas vozes se levantaram para denunciar a falsa abolição que relegava aqueles que eram *de cor* a um lugar subalterno na nova sociedade republicana a qual, quando da passagem do trabalho escravo para o trabalho livre, não elaborou nenhum projeto de inclusão dos ex-escravos, seja no acesso a terra ou à educação. A *classe de cor* passou a ser tratada como cidadã de segunda categoria com dificuldade de acesso ao mercado de trabalho além de serem vistos como os representantes das *classes perigosas* na nova ordem burguesa, numa trajetória assinalada por Clóvis Moura (1977) como *do bom escravo ao mau cidadão*.

A imprensa negra pós-emancipação está repleta de denúncias sobre a exclusão da autodenominada *classe de cor* dos espaços de sociabilidade e lazer, trabalho e educação e das perseguições e desconfianças de que eram alvo por parte das autoridades policiais, realidade ainda hoje enfrentada pelos negros na sociedade brasileira e comprovado por todos os órgãos de pesquisa nacionais e internacionais que se debruçaram sobre as desigualdades raciais no Brasil.³

O tema da Etiópia como símbolo de resistência cultural e de afirmação da identidade étnica vem sendo trabalhado desde minha pesquisa de mestrado (GERMANO, 2009) onde havia sido apresentada como referência importante de ser recuperada em seus múltiplos significados e em

diferentes contextos na construção da etnicidade afro-brasileira. Desde então a Etiópia apareceu como um forte significado de resistência e afirmação positiva da construção da etnicidade negra em Porto Alegre e que remetia a redes culturais transnacionais que somente ganhavam sentido a partir das idas e vindas pelo Atlântico negro.

A Etiópia articula todo um sistema simbólico de representações coletivas que vem sendo continuamente externalizado pelos descendentes de africanos nas mais variadas formas de referências e homenagens. Nas representações da Etiópia, como território ancestral e utópico das concretizações políticas negras, fundem-se diversos símbolos de resistência cultural e étnica que remetem à positividade, ao desejo de justiça, liberdade, poder e autodeterminação para todo povo africano e seus descendentes.

O primeiro contato que tive com a Etiópia no imaginário afro-brasileiro foi ao entrevistar o Rei Lelé, primeiro Rei Momo negro de Porto Alegre no ano de 1948 e que ao abrir um dos carnavais de rua de Porto Alegre, no Areal da Baronesa, dizia estar vindo diretamente da Etiópia: “Povo, povo do meu reinado, é com grande satisfação, não medindo esforço, nem energia para vir lá da minha Etiópia para abrir o carnaval aqui no Brasil...” (OLIVEIRA, 1991, p. 8).

A antropóloga Josiane A. da Silva (1993) já havia apontado a forte carga simbólica existente na evocação da Etiópia por Seu Lelé que, ao referir-se à Etiópia, fazia uma ligação com suas origens africanas respaldada pela coletividade, ou seja, pelos moradores e carnavalescos do Areal da Baronesa, um território negro e que revelava aspectos relativos à etnicidade.

A partir dessa fala e de outros fragmentos do passado que levava em consideração não somente o imaginário elaborado *sobre* os negros, mas sobretudo as representações sociais *dos* negros sobre si e seus pares, passei a perceber a complexa rede de significados que envolvia a evocação da Etiópia na memória de afro-brasileiros. E não apenas de afro-descendentes no Brasil e no Rio Grande do Sul, mas no Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, além de afro-caribenhos, afro-norte-americanos, imigrantes africanos e seus descendentes em terras européias que imigravam das colônias e ex-colônias e dos próprios africanos em suas diversidades interna e com histórias

específicas dentro do continente africano, levando-se em conta seus processos de colonização e descolonização.

Em outras palavras estou me referindo aos *africanos da diáspora* que, mesmo com suas especificidades locais, regionais e nacionais, vivenciaram conjuntamente a experiência da modernidade, da escravidão e do racismo. Como demonstra Gilroy (2002) é na memória da escravidão e na experiência do terror racial que se funda politicamente a identidade cultural dos negros no Ocidente através de trocas culturais pelo Atlântico negro.

Identidade desenraizada, mas que tem em comum a experiência do racismo, criando em pontos geograficamente distantes formas de resistência que levam em conta o lugar de origem e a herança comum. Mesmo que reinventada e ressignificada localmente essa noção de ancestralidade africana e herança comum permite aos descendentes da *diáspora* constituir sua memória, historicidade e identidade, sendo base dos movimentos negros políticos em suas lutas antirracistas tanto nos Estados Unidos, Caribe e América, quanto na Europa e na própria África em sua conjuntura de colonização e descolonização. Nesse sentido, a própria dinâmica e diversidade interna da África, as experiências africanas pré-coloniais, sempre foram desenraizadas e desterritorializadas, visto os constantes deslocamentos internos dos povos africanos terem sua identidade constituída muito mais por aspectos étnico-culturais e religiosos do que por um território material.

Assim, são interessantes as observações de Mark Christian (2009) que reconhece o conceito de *diáspora africana* como dispersão (voluntária ou involuntária) dos povos africanos do continente africano, especialmente a partir do século XV, mas que não deixa de estabelecer laços de conexão a partir de uma origem comum e de heranças que são os legados dos africanismos presentes na estrutura das identidades africanas do novo mundo. Para Christian (2009, p. 148), as pessoas de ascendência africana situadas na *diáspora* “têm uma relação singular com o Ocidente, quer isso se dê na Europa ou na América do Norte [...] quer no Caribe ou na América do Sul”, pressupondo mais do que uma mera fragmentação dessas experiências, atributos comuns em relação à luta contra

a opressão racializada, ou seja, a hibridização não se dá de qualquer forma mas, num ambiente preciso que é o da escravidão moderna, da *diáspora africana* e da dominação racial mesmo após a escravidão. Pois, “ser membro da diáspora africana é vivenciar de alguma forma a marginalidade social e psicológica na interação social cotidiana com a cultura europeia majoritária” (CHRISTIAN, 2009, p. 153).

Christian relativiza a acusação de *essencialista* à busca de solidariedade negra ou de consciência coletiva na *diáspora africana*, pois ela se dá justamente em face de uma discriminação que é racializada e que não está em vistas de desaparecer como realidade concreta. Como ele afirma (2009, p. 148), “A perspectiva de ‘fim do racismo’ é, em grande parte, abstrata”, defendendo estudos que compreendam a importância da solidariedade negra para ajudar a neutralizar a terrível realidade da discriminação racial que vem até os dias atuais. Para o autor é a experiência comum de deslocamento, exploração, discriminação e resistência que liga as comunidades da *diáspora africana*. Em termos de solidariedade contra as forças do racismo os afro-norte-americanos têm muito a oferecer aos afro-brasileiros, afro-britânicos ou afro-caribenhos e vice-versa. Nesse sentido, não é por acaso que se encontram exaltações da imprensa negra do início do século XX no Brasil à união dos negros no mundo inteiro, mesclando influências intelectuais que vão do marxismo e lutas operárias ao *pan-africanismo*⁴ do jamaicano Marcus Garvey.

“Negros do velho e do novo mundo uni-vos”, exortava o jornal paulista *Clarim da Alvorada* em 1931, ao lado de uma reportagem sobre Marcus Garvey, líder do *pan-africanismo*, nos fazendo perceber a enorme circularidade de idéias entre Brasil, Estados Unidos, Caribe e Europa. E, da mesma forma, os Congressos negros realizados nos Estados Unidos e Europa na década de 1920 repercutiam na imprensa negra do Brasil:

Acaba de instalar-se em New York um congresso monstro de negros a que os “placards” colocados alguns dias, em todas as ruas, classificam do “maior congresso negro do mundo”. Esse congresso organizou sob os auspícios da Associação Universal para melhorar a sorte dos negros, e presidido pelo sr. Marcus Garvey, contando mil delegações do mundo inteiro, principalmente dos Estados Unidos, das Índias Ocidentais e da África do Norte (*Getulino*, Campinas, 26 out. 1924).

Essas trocas eram tão intensas que uma coleção completa do jornal paulista *Getulino* seria enviada para a exposição de encerramento do congresso negro de 1924 em Nova York (*Getulino*, Campinas, 26 out. 1924).

O movimento *pan-negro* tendo “a Etiópia como nosso coração” era apresentado na seção intitulada “Eduquemos nosso povo”⁵, onde apresentava a Etiópia como nação do futuro (*Clarim da Alvorada*. 20 jul. 1931). O jornal recebia reportagens do *The Negro World* dirigido por Marcus Garvey e as publicava nas páginas do *Clarim*, que depois circulava por São Paulo e outros estados brasileiros, como o Rio Grande do Sul, levando idéias elaboradas pelos intelectuais negros da diáspora de norte a sul do Atlântico negro.

A idéia de movimento *pan-negro* e a exortação à *união negra* do *velho* e do *novo mundo* citado nas páginas do *Clarim*, nos remete diretamente ao movimento *Négritude*⁶ e ao *Harlem Renaissance*⁷ não estando os afro-brasileiros indiferentes aos acontecimentos e movimentos que se produziam e que circulavam de um lado ao outro do Atlântico negro.

Esse hibridismo e dinamismo presente na cultura e identidades negras da diáspora são reconhecidos por Christian. Para ele não existe uma *identidade africana fixa*, a cultura africana e negra é *dinâmica*. E, seguindo o pensamento de Molefi K. Asante (apud CHRISTIAN, 2009, p. 159), chama a atenção dos estudiosos da *diáspora africana* em considerar cada local segundo sua particularidade, sua forma africana crioulizada e/ou sincrética, porém, mais do que isso, “explorar os padrões de convergência que criam o que constituiu, em última instância, as ‘realidades culturais africanas’ nos ambientes da diáspora africana pelo globo”.

Assim, segundo essa perspectiva, é necessário “considerar *como, por que e de que* maneiras uma experiência particular da diáspora africana se conecta com outra. [...] Essa abordagem não sugere negar a diferença ou a diversidade entre os povos de ascendência africana” (CHRISTIAN, 2009, p. 160). Entende que aqueles que vivenciam a *diáspora africana* não são apenas fragmentados, mas também se conectam e convergem em muitos e diferentes níveis como nas experiências antiescravistas e antirracistas.

É nesse sentido que o estudo da Etiópia no imaginário afro-brasileiro revela conexões e inter-relações entre os africanos da diáspora em movimentos de idéias e utopias políticas que vem e vão pelo Atlântico negro e que circulam no interior mesmo de cada região, nação ou localidade, através dos navios, taquígrafos, jornais, pelos mercados, ruas e becos de cidades cosmopolitas fortemente marcadas pela presença de africanos e seus descendentes. Negros em movimento que possibilitaram a essas idéias e utopias viajarem e serem elaboradas localmente mesmo antes da formação de um movimento negro contemporâneo politicamente organizado. Negros em movimento que ressignificaram a Revolução Francesa no Haiti, ressignificaram a liberdade apregoada pelo liberalismo na Revolta dos Búzios em Salvador e que continuaram questionando o conceito de igualdade e cidadania desde a República pós-escravidão até os dias atuais, aprimorando a própria modernidade e os conceitos de liberdade, igualdade e fraternidade, ou atualmente a noção de equivalência na diferença.

Ao pesquisar jornais negros do Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro e a partir das pesquisas da historiadora Wlamyra Albuquerque (2002, 2009) na Bahia, aparecem representações em torno da Etiópia que podem ser entendidas como exercícios políticos de construção de identidades a partir da etnicidade, pela própria comunidade afro-descendente no contexto pós-emancipação. A existência de clubes sociais, blocos carnavalescos, terno de reis, jornais e associações não-recreativas compostos por afro-descendentes que fazem referências à Etiópia no contexto da abolição e da pós-emancipação é significativa no Rio Grande do Sul e também são aqui entendidas como exercícios intelectuais e políticos dos negros em movimento.

Beatriz Loner (2008) localizou em Pelotas no ano de 1884⁸, o *Centro Ethiópico*, fundado para representação política na luta abolicionista e que tem duração até o ano de 1895. Em 1886 lançou uma em edição comemorativa denominada *O Ethiópico*. Em seu trabalho Loner também faz referência ao *Centro Ethiópico Monteiro Lopes* criado em 1909 para defesa da legitimidade da eleição de Monteiro Lopes primeiro deputado federal republicano negro. E o jornal negro *A*

Alvorada, de Pelotas, traz inúmeras referências à Etiópia em suas páginas, saindo algumas de suas colunas na imprensa negra do centro do país.

Em Porto Alegre no início do século XX encontrei inúmeras representações da Etiópia desde o terno de reis *Clube Menelik* composto por afro-descendentes - cujos desfiles na cidade eram descritos no jornal *O Exemplo* - ao Rei Lelé que nos anos 40 dizia vir da Etiópia em meio a um território negro da cidade.



Figura 1
Imperador Menelik II (1844-1913)⁹

Em 1903, poucos anos após a resistência etíope do imperador Melenik II à invasão italiana, é fundado o terno de reis *Clube Menelik* que desfilava pelas ruas da Porto Alegre pós-escravista entoando cânticos de afirmação étnica (*O Exemplo*, 1903):

...
Bamo entra.
Tudo isso é povo cor de piche
O que aqui tá:
Mas sabe dança bom maxixe
Mungunzá
Pai José:
Tudo nasce canta e morre
E se vai pra não mais vi.
Menelika nunca morre:
Dia de reis tá ele aí.
Sapateia, negrada;
Pé preto sacode o mocotó
Dessa vez entra tudo na furada

Tão vendo só?!
 Tudo zinga com zeito, oleré.
 Viva o forrobodó.
 Ninguém mio espaia o pé. Tão vendo só?!
 ...

Notadamente encontram-se vestígios recorrentes nos anos de invasão italiana à Etiópia que se deu tanto no final do século XIX quanto durante a década de 1930, ficando fortemente constituída fronteiras étnicas no interior da sociedade inclusive gerando conflitos locais.

Um dos conflitos que se pode destacar foi no carnaval de Pelotas de 1936 quando o *Bloco dos Abissínios* estava disposto a desfilar dentro do caminhão de limpeza pública, o que causou a reação da imprensa negra local com repercussões na imprensa negra do centro do país que se solidarizou e pediu providências das autoridades policiais, publicando coluna do jornal pelotense *A Alvorada* (1936):

As autoridades locais responsáveis pela Ordem Pública não há de [...] permitir que tais elementos pouco sensatos pratiquem tão aviltantes brincadeiras que poderá, como é natural, resultar em lamentáveis e sangrentos acontecimentos [...] o festival do “Bloco dos Abissínios” que [...] fará seu cortejo em carros da Limpeza Pública, não deve nem pode ser realizado (*A Voz da Raça*. São Paulo, março de 1936).

Em São Paulo, pesquisando a imprensa negra no período pós-escavidão, também encontrei desde jornais como *O Menelik*, como diferentes referências a Etiópia que dialogam com vários outros referenciais que vão desde o *pan-africanismo* ao *Negritude*. Posteriormente, durante o processo de independência da África e Caribe, a Etiópia se renovará como um forte símbolo de resistência à colonização, sendo fonte de inspiração para o processo de descolonização da África e do Caribe. Em todos esses diferentes momentos a Etiópia remete a uma herança e origem comum africana associada à resistência, nobreza e positividade que encontra eco em todo Atlântico negro, seja como *paraíso perdido*, *terra prometida*, ou espaço de resistência ao imperialismo, à dominação branca e ao racismo.¹⁰

Este Império Africano que desde os tempo bíblicos de Salomão, tem se mantido independente, graças a heroicidade de seu povo, e a inteligência de seus governos, como foram a famosa Rainha de Sabá, e o glorioso Menelik [...] vai celebrar com toda a solenidade, em 2 de novembro [...] a coroação de seu novo Imperador - o Negus Tafari (*Clarim da Alvorada*. São Paulo, 28 de setembro de 1930).

Mais significativo ainda da circularidade de idéias dos negros em movimento é o trecho abaixo que traz trocas que vão da Afro-América a Índia de Gandhi num movimento anticolonialista e antirracista que afetava a todos negros da diáspora:

...temos muito a lastimar se a Sociedade das Nações ainda não se definiu em relação ao apelo da UNIVERSAL NEGRO IMPROVEMENT ASSOCIATION, que solicitou um lugar nessa potentosa agremiação, onde poderíamos ouvir e sentir, no ardor dos debates, a palavra abalizada de Marcus Garvey, representando os quatrocentos milhões de negros espalhados por todo o mundo, sustentando a sua vigorosa máxima: - 'O HOMEM NEGRO DEVE TER SEU PRÓPRIO GOVERNO DE SI TEM DE SER RESPEITADO PELAS NAÇÕES DO MUNDO'. Mas, diante disto, a orgulhosa Inglaterra temerosa e acobardada mandou dizer ao mundo que esse Garvey é um louco que quer fazer um império negro na África; mas o mundo não pode acreditar na loucura do maior discípulo do imortal negro, Bocker Washington¹¹, depois da grandiosa convenção da RAÇA NEGRA, reunida na Jamaica, com o aparecimento desse outro louco que se chama Gandhi. (*Clarim da Alvorada*. São Paulo, 28 de setembro de 1930).

A *Associação Universal para o Adiantamento da Raça Negra* representava as esperanças e aspirações negras lideradas por Garvey e, como dizia, “Nosso desejo é um lugar no mundo, não para perturbar a tranqüilidade dos outros homens, porém alijar a nossa carga e descansar as nossas costas e nossos pés perto das bordas do Níger, e cantar os nossos cantos e hinos ao Deus de Etiópia” (*Clarim da Alvorada*. São Paulo, 15 de maio de 1930).

Por ocasião da invasão da Etiópia pela Itália fascista se encontra uma série de relações entre esses diferentes movimentos dos negros da diáspora e a colonização e descolonização da África, sendo a Etiópia o maior símbolo de resistência ao imperialismo e à dominação branca:

Definitivamente, os negros de todo o mundo, estão desafiados para marchar, para vencer ou morrer. Essa é a pura verdade. Não há meios termos. Si neste momento, o último Império Negro cair, exgottado sob o peso desse clamoroso atentado á liberdade de uma nação preparado em nome da civilização, com elle cairão, fatalmente, os quarenta e tantos milhões de negros disseminados nos vários hemisferios da América (*A RAÇA*. Uberlândia, 21 de dezembro de 1935).

Como *A Raça* bem definia, a manutenção da independência e a resistência da Etiópia frente à invasão fascista italiana não deixava *meios termos* para quem era *negro*, independente do local no globo onde se encontrasse, se fosse *negro*, esse conflito tinha a ver com ele. Apesar dessa convocação de *A Raça* para que os negros se posicionassem e acompanhassem o desenrolar do conflito Ítalo-Abissínio como um conflito que também lhes dizia respeito, a Revista carioca *Careta*,

de grande circulação nacional, ironizava e subestimava a relação dos negros brasileiros com o conflito como se pode observar na charge abaixo:



Figura 2

Em contraste com as representações da imprensa negra local sobre a Etiópia e a solidariedade pan-africana, a charge representa o negro brasileiro acomodado e indiferente ao conflito Ítalo-Abissínio.¹²

Portanto corroborando a idéia desenvolvida por Christian (2009), entende-se que a etnicidade negra é possível de ser estudada em meio a redes que são transnacionais, fragmentadas, mas também solidárias diante da realidade da racialização comum que encontram e, portanto, identificáveis, por delimitarem fronteiras e serem delimitados como *negros*, *etíopes*.

A *diáspora africana* irá acelerar o processo de dinamização e hibridismo étnico-cultural que se caracteriza pela desterritorialização e transnacionalidade, no entanto, o processo de hibridização durante a modernidade é inseparável do constante processo de racialização das relações sociais que traria a *dupla consciência* para *qualquer negro*, em *qualquer lugar* do Atlântico negro, ou seja, o

sentimento contraditório de fazer parte de uma cultura e nacionalidade e, ao mesmo tempo, se sentir excluído dessa história pelo preconceito e discriminação raciais.

É nesse sentido que se busca entender a importância da Etiópia como referência de resistência cultural no imaginário dos descendentes de africanos no Brasil pós-emancipação, numa sociedade polifônica, composta por várias etnias, mas em que o racismo era parte integrante das convivências sociais cotidianas na pós-emancipação, estabelecendo fronteiras no seu interior e que podem ser recuperadas em seus significados a partir das manifestações dos afro-brasileiros em contato com idéias, representações e símbolos que viajaram pelo Atlântico e que constituíram identidades negras conectadas por redes de significados transnacionais.

Hermano Vianna (1999, p. 3) analisando a música afro-americana também refere que ela não possui uma raiz central, mas sim é alimentada por uma rede descentralizada de microraizes: “A música afroamericana também não possui uma única raiz fincada em algum descampado subsaarino, mas sim criou uma malha de tradições interconectadas de tantas maneiras, e com tantos curto-circuitos internos, que faz com que qualquer ritmo seja simultaneamente pai, filho, mãe, primo de todos os outros ritmos.” E afirma:

Essa situação não é novidade. Desde que o primeiro navio negreiro saiu da África, o Black Atlantic se formou, violentamente. [...] Matory [...] mostra em estudos [...] conduzidos nas costas ocidentais e orientais do Atlântico, como é complicado falar de iorubás ou de jejes antes da escravidão. A moderna identidade iorubá, por exemplo, foi inventada não em um local preciso da Nigéria, mas no trânsito entre Lagos e Salvador, entre Ifé e Havana. Os ex-escravos que depois da libertação voltaram da América para a África, e os outros proto-iorubás que atravessaram o oceano várias vezes, foram fundamentais para a criação das identidades étnicas que são forças políticas e culturais na África de hoje (VIANNA, 1999, p. 3).

O movimento entre África, Américas e Europa realizou-se em fluxos e refluxos intercontinentais que fez da *diáspora africana* não apenas um elemento de separação traumática e terror racial, mas também de redes e união na luta antirracista, onde a Etiópia teve lugar de destaque nas utopias políticas dos negros em movimentos do lado de lá e de cá do Atlântico negro.

NEGROS EN MOVIMIENTO: ETIOPÍA, RESISTENCIA CULTURAL Y AFIRMACIÓN ÉTNICA DESPUÉS DE LA EMANCIPACIÓN

Resumen

Este estudio parte de Etiopía en el imaginario afrobrasileño, después de la emancipación y a través del análisis de la prensa negra y de algunos pensadores negros. Investiga cómo circulaban las ideas de afirmación de identidad étnica que llegaron a Brasil provenientes de Estados Unidos, Caribe, Europa y África, o sea, cómo dialogaban los diferentes descendientes de africanos diseminados por los varios puntos del Atlántico negro, que vivieron de diferentes formas, la experiencia de esclavitud, diáspora y racismo. El contexto internacional que vio emerger el Panafricanismo, *Négritude* y la descolonización de África y Caribe, entrecruza, dialoga y se relaciona con negros en movimiento en Brasil, influenciando la construcción étnica afrobrasileña en desplazamientos que son de idas y vueltas. Aunque se reconozcan las diversidades y fragmentaciones presentes en la realidad afrodiaspórica es posible encontrar lazos de solidaridad e intercambios transnacionales.

Palabras clave: Etiopía; identidad negra; diáspora africana; panafricanismo; etnicidad.

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910). **Estudos Afro-Asiáticos**, Vol. 24, n. 2, 2002.

_____. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHRISTIAN, Mark. Conexões da diáspora africana: uma resposta aos críticos da afrocentricidade. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

GERMANO, Iris Graciela. **Rio Grande do Sul, Brasil e Etiópia**: os negros e o carnaval de Porto Alegre nas décadas de 1930 e 40. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPG de História/UFRGS, 1999.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Ed. 34, UCAM - Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Ed. 34, 2002

LONER, Beatriz Ana. A rede associativa negra em Pelotas e Rio Grande. SILVA, Gilberto F. da S.; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da C. (orgs.). **RS NEGRO**: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MELLO, Marco Antônio Lírio de. Para o recreio e a defesa da raça: a imprensa negra no RS. In: SEFFNER, Fernando. (org.). **Presença negra no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UE, 1995.

MORAES, Paulo Ricardo de. Imprensa negra gaúcha: a voz que não cala. In: FERREIRA, Antônio M. (org.). **Na própria pele**: os negros no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: CORAG/Secretaria do Estado da Cultura, 2000.

MOURA, Clóvis. **De bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista 1977.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

SANTOS, José Antônio dos. **Raiou “A Alvorada”**: intelectuais negros e imprensa, Pelotas (1907-1957). Dissertação de Mestrado. Niterói: PPG em História/UFF, 2000.

SANTOS, José Antônio dos. Diáspora Africana: paraíso perdido ou terra prometida. In: MACEDO, José Rivair. **Desvendando a História da África**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

SCHWARCZ, Lilia. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: *História da Vida Privada no Brasil*: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SCHWARCZ, Lilia M. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

SILVA, Josiane Abrunhosa da. **BAMBAS DA ORGIA**: um estudo sobre o carnaval de rua de Porto Alegre, seus carnavalescos e os territórios negros. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1993.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Reluma Dumará: Fundação Ford, 2003.

THEODORO, Mário (org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil**: 120 anos após a abolição. Brasília: IPEA, 2008.

VIANNA, Hermano. O Atlântico Negro. **Folha de São Paulo**. Caderno Mais! 14 de novembro de 1999, p. 3.

WESSELING, H. L. **Dividir para Dominar**: a partilha da África (1880-1914). 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

Entrevista

OLIVEIRA, Adão de. (Seu Lelé – Rei Momo Negro do Areal da Baronesa 1948-51). **Entrevista sobre o carnaval de Porto Alegre**. Porto Alegre: SMC, 21/02/1991, p. 8.

Jornais

A RAÇA. O mundo negro. Uberlândia, 21 dez. 1935.

A Voz da Raça. Brincadeira Aviltante. São Paulo, mar. 1936.

Clarim da Alvorada. Não há raças inferiores e superiores: Sua Excelência, o Honorário Marcus Garvey, presidente geral da Associação Universal para o Adiantamento da Raça Negra (Universal Negro Improvement Association). São Paulo, 15 mai. 1930.

Clarim da Alvorada. O novo imperador da Etiópia vai ser coroado em dois de novembro. São Paulo, 28 set. 1930.

Clarim da Alvorada. A Etiópia é nosso coração. 20 jul. 1931.

Getulino. Um congresso monstro de negros. Campinas, 26 out. 1924.

O Exemplo. Porto Alegre: Ano II, n. 13, 24 de jan. 1903.

O Menelik: órgão mensal, noticioso, literário e crítico dedicado aos homens de cor. São Paulo: Ano I, n. 1, 17 out. de 1915.

Revista

Careta. Rio de Janeiro: Kosmos, Ano XXVIII, n. 1425, 12 de out. 1935.

Intituições de pesquisa

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

Biblioteca Pública, Pelotas.

Núcleo de Pesquisa Histórica/UFRGS, Porto Alegre.

Data de recebimento: 16/03/2010

Data de aceite: 07/04/2010

² Termo utilizado em alguns dos jornais negros pesquisados para designar os *afro-brasileiros*.

³ Como alguns podemos citar IPEA, IBGE, OIT, ONU, PNUD, UNESCO. Todas as pesquisas realizadas no Brasil levando em conta o recorte racial afirmam haver um enorme fosso que separa negros e brancos no país demonstrando o racismo no Brasil ser estrutural e, portanto, perpassando instâncias públicas e privadas, restringindo a mobilidade social dos afro-descendentes e mantendo a concentração de negros na base pirâmide social enquanto seu cume permanece inalteradamente branco. O *mito da democracia racial brasileira* vem sendo constantemente desmascarado por pesquisas e investigações desde, pelo menos, 1951 em projeto financiado pela UNESCO e que teve como especialistas contratados Thales de Azevedo, Roger Bastide, Oracy Nogueira, Florestan Fernandes, entre outros, que pesquisaram a realidade racial do Brasil e demonstraram as falácias do *mito da democracia racial*. Ver SCHWARCZ (1998). Sobre desigualdades raciais no Brasil ver THEODORO (2008).

⁴ O *pan-africanismo* é uma doutrina que nasceu nos Estados Unidos no final do século XIX e que exprimia reivindicações dos afro-norte-americanos e afro-caribenhos, tendo como foco o continente africano, compreendido como a pátria da qual a escravidão os privou. Um de seus líderes destacados foi Marcus Garvey cuja máxima era “A África para os africanos”. Organizaram congressos pan-africanos (Paris, 1919; Londres, 1921 e 1923; Nova York, 1927 Kingston, Jamaica, 1929) a partir dos quais se consolidou mais a busca da igualdade racial e a luta contra o colonialismo. Após o 5º Congresso, em Manchester, 1945, a doutrina se estruturou em movimento, segundo Nei Lopes, por intermédio da atuação de líderes africanos até a onda independentista que toma a África nos anos de 1960. Mesmo depois das independências, a ideologia continuou orientando as lideranças dos Estados recém independentes, que fundam em 1963 a Organização da Unidade Africana. LOPES (2004, p. 511-512).

⁵ Essa seção exibiu em diferentes números do jornal outras reportagens alusivas à Etiópia, Marcus Garvey, Ras Tafari e ao movimento *pan-negro*.

⁶ O movimento *Négritude* surgiu na França na década de 1930 para significar a circunstância de se pertencer à grande coletividade dos africanos e afro-descendentes; a consciência de pertencer a essa coletividade e a atitude de reivindicar-se como tal; a estética projetada pelos artistas e intelectuais negros a partir dessa consciência; o conjunto de valores civilizatórios africanos no continente de origem e na diáspora. O termo aparece impresso pela primeira vez no poema de Aimé Césaire, *Cahier d’un retour au pays natal*, publicado em 1939. Foi um movimento diaspórico e intercontinental, mas que a partir das influências do *Harlem Renaissance* transformou-se num movimento literário de afirmação estética negro-africana e de combate ao neocolonialismo. O ideário da *Négritude* era a afirmação da identidade africana, no entendimento de que os negros do continente africano e da diáspora deveriam lutar por direitos fundamentais e de que os negros do mundo inteiro têm compromissos ideológicos uns com os outros. Segundo Lopes, o movimento representou um papel de grande significado cultural e político no processo de descolonização da África e eu acrescentaria que também na constituição da identidade afro-brasileira que estava atenta às questões que envolviam os negros do *velho* e do *novo* mundo. LOPES (2004, p. 472-473).

⁷ Movimento artístico e literário (entre 1918 e 1928) de afirmação dos valores negros e de luta contra o racismo. Floresceu nos Estados Unidos a partir do Harlem (bairro negro de Nova York centro irradiador da cultura afro-americana e que também recebeu contribuições culturais do Caribe e da África, tornando-se uma das mais importantes comunidades da diáspora africana). Sua proposta era pensar a vida dos negros utilizando uma perspectiva própria, portanto negra, inspirado nas idéias de Garvey e Du Bois. No Harlem floresceram grandes lideranças religiosas, trabalhistas e expressões da intelectualidade negra. Foi a partir do *Harlem* que um grupo de intelectuais africanos e caribenhos radicados em Paris, a maioria estudantes, se organizou, primeiro com a Revista *Legitime Défense* (1932) e depois com o jornal *L’Étudiant Noir* (1934-40), num movimento literário de afirmação estética negro-africana e de combate ao neocolonialismo. Teve como líderes principais o martinicano Aimé Césaire, o guianense Leon Damas e o senegalês Leopold Senghor. A partir do poema de Césaire o movimento ficou conhecido como Movimento da *Négritude*, reunindo pensadores identificados a partir da herança africana comum, os quais, constatando a dimensão internacional desse legado, estruturaram o movimento nas direções social, política e estética. LOPES (2004, p. 322-323).

⁸ Ano do início da Conferência de Berlim que levaria à partilha da África e que terá na Etiópia o maior símbolo de resistência à ocupação imperialista européia. No entanto, o início da corrida colonial ocorreu entre 1876-1880, período anterior à reunião, que desembocou na referida Conferência.

⁹ WESSELING (2008), p. 268.

¹⁰ Não será possível abordar nesse espaço a noção de *diáspora africana* e a busca do *paraíso perdido* ou da *terra prometida*, intrinsecamente ligados ao *pan-africanismo* e a Etiópia. Ver SANTOS, 2008.

¹¹ Booker Washington foi um educador estadunidense, que nasceu escravizado na Virgínia. Um dos afro-americanos mais destacados de seu tempo e suas idéias eram baseadas no tripé “propriedade material, respeitabilidade social e instrução industrial”. Foi criticado por Du Bois como conservador e subserviente por rejeitar a luta política por direitos civis em detrimento da conquista da respeitabilidade pela instrução, por outro lado Washington e os seus criticavam a NAACP (Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor) como elitista e interessada em preservar apenas a elite negra, ao invés de “Coloured” People, a sigla NAACP defenderia “Certain” people. Ver LOPES (2004).

¹² *Careta*, 1935, p. 34.