

**O DIÁLOGO DO MOVIMENTO RASTAFARI COM O PAN-AFRICANISMO E  
NACIONALISMO AFRICANO E A SUA IMPORTÂNCIA PARA A UNIDADE E  
LIBERTAÇÃO AFRICANA NA ATUALIDADE**

Leandro Nascimento de Oliveira

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), como parte dos requisitos necessários a obtenção do título de mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientador: Prof. Dr. Nuno Fragoso Vidal

Rio de Janeiro

Março de 2022

**O DIÁLOGO DO MOVIMENTO RASTAFARI COM O PAN-AFRICANISMO E  
NACIONALISMO AFRICANO E A SUA IMPORTÂNCIA PARA A UNIDADE E  
LIBERTAÇÃO AFRICANA NA ATUALIDADE**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), como parte dos requisitos necessários a obtenção do título de mestre em Relações Étnico-Raciais.

Leandro Nascimento de Oliveira

Banca Examinadora:

---

Presidente, Prof. Dr. Nuno Carlos Fragoso Vidal (UFRJ)

---

Professor Dr. Marcelo Bittencourt (UFF)

---

Professora Dr(a). Maria Renilda Nery Barreto (CEFET/RJ)

Rio de Janeiro

Março de 2022

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

O48 Oliveira, Leandro Nascimento de  
O diálogo do movimento rastafari com o pan-africanismo e nacionalismo  
africano e a sua importância para a unidade e libertação africana na  
atualidade / Leandro Nascimento de Oliveira. — 2022.  
149f. : il. color. , enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica  
Celso Suckow da Fonseca, 2022.

Bibliografia : f. 140-149

Orientador: Nuno Fragoso Vidal

1. Negros – Identidade racial. 2. Negros – Usos e costumes religiosos. 3.  
Pan-africanismo . 4. Nacionalismo – África. 5. Movimentos sociais. I.  
Vidal, Nuno Fragoso (Orient.). II. Título.

CDD 305.896

Elaborada pela bibliotecária Tania Mello – CRB/7 nº 5507/04

## **Agradecimentos**

Agradeço em primeiro lugar aquele que me conduz pelas veredas do destino, Jah Rastafari

Agradeço profundamente ao meu orientador, Nuno Vidal Fragoso, pela oportunidade e privilégio de ter participado desta caminhada sob sua inestimável orientação e suporte, fundamental para o andamento da pesquisa. Agradeço por toda a força e presteza.

Agradeço a minha família e amigos por todo o apoio e compreensão.

Agradeço aos coordenadores do PPRER, sobretudo, a professora Talita pelos muitos favores, sem contar com paciência e compreensão para suportar minhas ausências.

Agradeço aos meus irmãos de Fé pelas trocas de ideia e conhecimento gerado

Agradeço aos meus ancestrais por terem me guiado frente tantas adversidades

Agradeço a todos que direta e indiretamente contribuíram com esse trabalho.

## RESUMO

### O Diálogo do Movimento Rastafari com o Pan-africanismo e Nacionalismo Africano e a sua Importância para a Unidade e Libertação Africana na Atualidade

Os séculos XVIII e XIX são marcantes no avanço das formas de luta dos povos negros em busca de liberdade e redenção contra a opressão colonial-escravista. Como resultado, tanto o Pan-africanismo quanto o nacionalismo africano desenvolveram no século XX um conjunto articulado de referenciais teóricos e conceitos empregados para expressar visões positivas sobre o negro e a África. O movimento Rastafari surgiu como uma força no Caribe que buscava enraizar em sua forma de vida os ideais preconizados pelo pan-africanismo e nacionalismo africano. Esta dissertação tem como proposta analisar os fundamentos teórico-filosóficos e ideológicos do Pan-africanismo e nacionalismo africano, percebendo quais conceitos e concepções mais se desenvolveram na trajetória secular do movimento Rastafari estruturando seu pensamento, suas práticas políticas e expressões culturais. Argumenta-se e fundamenta-se a importância do movimento Rastafari para uma agenda pan-africana e nacionalista libertária que permanece válida no século XXI. O contributo Rastafari para esta agenda continua insuficientemente reconhecido na academia e na sociedade em geral, sendo essa uma lacuna que esta dissertação procura preencher. Metodologicamente a pesquisa adota uma perspectiva transdisciplinar dialogando com diversos campos dos estudos africanos.

**Palavras Chave:** Movimento Rastafari; Pan-africanismo; Nacionalismo Africano; Renascença Africana.

## **ABSTRACT**

The Dialogue of the Rastafari Movement with Pan-Africanism and African Nationalism and its Importance for African Unity and Liberation Today

The 18th and 19th centuries are remarkable in the advancement of the forms of struggle of black peoples in search of freedom and redemption against colonial-slavery oppression. As a result, both Pan-Africanism and African nationalism developed in the 20th century an articulated set of theoretical frameworks and concepts employed to express positive views about black people and Africa. The Rastafarian movement emerged as a force in the Caribbean that sought to root in its way of life the ideals advocated by Pan-Africanism and African nationalism. This dissertation aims to analyze the theoretical-philosophical and ideological foundations of Pan-Africanism and African nationalism, realizing which concepts and conceptions were most developed in the secular trajectory of the Rastafari movement, structuring its thought, political practices and cultural expressions. It argues and substantiates the importance of the Rastafari movement for a libertarian pan-African and nationalist agenda that remains valid in the 21st century. The Rastafarian contribution to this agenda remains insufficiently recognized in academia and society in general, and this is a gap that this dissertation seeks to fill. Methodologically, the research adopts a transdisciplinary perspective, dialoguing with different fields of African studies.

**Keywords:** Rastafarian Movement; Pan-Africanism; African Nationalism; African Renaissance

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>8</b>
<b>1 - Enquadramento Histórico do Pan-Africanismo, Nacionalismo Africano e Movimento Rastafari</b>	
1.1 Introdução ao Pan-Africanismo (Século XX).....	16
1.2 Nacionalismo Africano.....	47
1.3 Movimento Rastafari.....	65
<b>2 - Enquadramento Teórico-Conceitual da Pesquisa</b>	
.	
2.1 Identidade.....	82
2.2 Unidade Africana.....	90
2.3 Libertação.....	97
<b>3 - O movimento Rastafari e seu enquadramento com o Pan-Africanismo e Nacionalismo Africano</b>	
3.1 Repatriação como um Conceito Agregador Pan-Africano e Seu Impacto no Pensamento e Trajetória do Movimento Rastafari.....	102
3.2 A Força das Diversas Expressões do Movimento Rastafari.....	116
3.3 O movimento <i>Rastafari</i> e a unidade Africana no século XXI.....	127
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>137</b>

**Referências Bibliográficas.....140**



## Introdução

O período entre os séculos XVII e XIX é profundamente marcado pela luta dos povos negros em busca de liberdade e redenção. Esse período é marcante pelo surgimento e formação de um conjunto articulado de referenciais teóricos, metodológicos, e conceituais, empregados para expressar a visão das populações negras sobre a sua realidade. No século XX, tanto o Pan-africanismo quanto o nacionalismo africano e o movimento Rastafari se tornaram uma marca na construção de visões positivas e internacionalistas sobre o negro e a África. Identidade, unidade, e libertação africana foram os três conceitos centrais trabalhados por essas perspectivas ao longo do século XX, tendo em vista construir uma base de luta comum entre África e diáspora. Marcus Garvey, W. E. Du Bois, Amílcar Cabral, Kwame N’Krumah, Cheik Anta Diop, destacavam-se como figuras centrais na formulação de conceitos que ficaram cristalizados no pensamento social negro da época. O movimento Rastafari surgia como uma força da diáspora que buscava enraizar em sua forma de vida as ideias de identidade, liberdade, e unidade, advindas do pensamento pan-africano e nacionalista. Nesta ótica, o presente estudo busca descrever os principais pontos de conexão e diálogo do movimento Rastafari com o pan-africanismo e o nacionalismo africano no curso do século XX. Argumenta-se sobre a importância do movimento Rastafari no fortalecimento dos ideais pan-africanos e nacionalistas, ao mesmo tempo em que apontamos para a sua agência na condução de uma agenda global pan-africana no século XXI.

No curso do século XX, tanto o pan-africanismo quanto o nacionalismo africano, enquanto ideologias base das independências, pretendiam um Renascimento cultural para daí ter uma base de luta comum visando a redenção e soberania dos países e povos africanos (YABARA, 2014). A solidariedade racial prevaleceu como um princípio agregador no primeiro momento, dando lugar, posteriormente, a um outro tipo de solidariedade, que se revelou como um valor central de cooperação e integração entre os filhos dos escravizados dos dois lados do Atlântico. Esse outro traço foi a origem comum – a ancestralidade compartilhada.

O pan-africanismo enquanto um projeto identitário, agregador e libertador, confluiu com os movimentos independentistas Africanos que, por seu lado, polarizaram o debate sobre a libertação africana, deixando explícita essa polarização e “divergência de orientação” na Conferência de Todos os Povos Africanos em 1958, dando posteriormente origem à OUA (Organização da Unidade Africana).<sup>1</sup> O Grupo de Monróvia e o Grupo de Casablanca, que se expressaram no seio da organização com posições divergentes, firmaram o compromisso de, juntos, buscarem alternativas para superar os desafios do continente africano. Contudo, a polarização entre os dois grupos ficou como uma marca de disputas de projetos no interior da organização, tendo posteriormente vingado a perspectiva de Monróvia, que acabou por se transformar em um tipo de nacionalismo de carácter mais fragmentado e menos agregador do que o preconizado pelo Pan-Africanismo, que representava a via seguida pelo grupo de Casablanca.

Na época, não só tínhamos países não coesos do ponto de vista identitário, económico e político, como tínhamos de igual forma um continente fragilizado em todas as suas instituições regionais. O nacionalismo africano se converteu em ideologia oficial de Estado. O nacionalismo de cariz mais revolucionário, presente em lideranças como Amílcar Cabral e Thomas Sankara, perderá o seu núcleo de princípios revolucionários em detrimento de regimes de cariz neo-patrimonial, incapazes de unificar sociedades e identidades fragmentadas pelo colonialismo europeu. A via seguida pela perspectiva nacionalista que vai vingar pelo Grupo de Monróvia e no seio da própria OUA, vai revelar-se incapaz de promover a reestruturação das economias africanas e das instituições políticas que necessitavam de uma maior articulação e integração para alterarem o seu carácter de economias extrovertidas e a sua fragilidade negocial a nível internacional, sendo países saídos do sistema de exploração colonial e sistemas políticos sem tradição de promoção de direitos fundamentais e desenvolvimento humano, económico-sócio-cultural.

O projeto nacionalista independentista acabou por ser uma luta fragmentada de cada ex-colónia, que teve dificuldade em aceitar a agregação preconizada pelo Pan-Africanismo original e aceitar uma identidade de base comum, pelo que vingou a perspectiva nacionalista fragmentada do Grupo de Monróvia, mas que não resolveu nenhum dos problemas de fundo

---

<sup>1</sup> A Organização da Unidade Africana (OUA), foi uma organização pan-africanista e nacionalista africana fundada a 23 de maio de 1963 em Addis Abeba, capital da Etiópia. A organização foi criada sob os princípios da unidade de objetivos e cooperação Inter-africana nos mais diferentes aspectos da vida social, política, económica e cultural. Em razão de fraturas internas acabou por se desgastar, sendo substituída pela UA (União Africana), instituída em 2002.

herdados do colonialismo. Em grande parte, as orientações para a cooperação continental inter-africana entraram num processo gradual de regionalismo, mas ainda assim de fraca integração ou articulação. O próprio Muamar Kadafi tentou dar um fôlego aos projetos de unidade africana, em termos federalistas, por meio da União Africana, mas acabou por enfrentar muita resistência, sobretudo dos chefes de Estado alinhados aos regimes neoliberais europeus.

Portanto, o continente saído da colonização com dependência económica, subalternização política, cultural e espiritual, resulta num cenário de extrema fragilidade, para a qual o pan-africanismo e o nacionalismo de Estado, conforme defendido pela linha de Monróvia, não conseguiram dar respostas efetivas. Decorrido mais de meio século do início do processo de “descolonização” de África, o continente apresenta como principal ponto de inflexão a sua soberania, a instabilidade político-financeira, a falta de articulação e cooperação interna, a insegurança alimentar, a corrupção e o nepotismo. No cerne das dinâmicas que mantiveram o continente em situação de extrema fragilidade pós-independência, reside a necessidade de redefinição dos termos, signos e linguagens, de uma identidade agregadora e emancipadora de África. Deste modo, continua a ser necessário alguma fórmula de articulação e agregação política e económica pretendendo um renascimento.

O historiador beninense Amzat Boukari-Yabara em sua obra “Africa Unite! Une histoire du pan-africanisme” (YABARA, 2014) ressalta a necessidade de rejuvenescer o pan-africanismo e pensar formas efetivas e inovadoras de combate aos problemas atuais que assolam de sobremaneira o continente e também a sua diáspora. Esse rejuvenescimento, a que se refere Yabara, leva em consideração aspectos dos direitos humanos, o respeito à democracia, desenvolvimento sustentável, solidariedade internacional, boa governança e paz duradoura; temas de grande relevância no cenário internacional no século XXI (YABARA, 2014).

No livro, o autor também faz referência direta a uma das faixas do álbum *Survival* de Bob Marley e The Wailers, lançado em 1979. A música, *Africa Unite* (África deve unir-se - pelo benefício de seu povo), título do livro do historiador beninense, é um apelo à solidariedade e cooperação entre africanos e um apoio direto às lutas de libertação continental. O Reggae, juntamente com os Afrobeats de Fela Kuti, ajudaram a difundir os ideais de

unidade e libertação africana. Através do Reggae o movimento Rasta elevou os gritos pan-africanos e nacionalistas da independência africana a nível internacional.

É neste sentido que Yabara vai considerar a necessidade de rejuvenescer o Pan-africanismo, para que a África possa retomar aquilo que lhe é consubstancial: a sua soberania (YABARA, 2014). Enquanto, por um lado, o Pan-Africanismo se dissolveu, em muitos casos devido a fragilidades de seu percurso, nomeadamente as limitações da questão racial e a cooptação das burguesias nacionais e o movimento nacionalista foi incapaz de alcançar a famigerada independência (económica, política, social e cultural), por outro lado, o movimento Rastafari emerge e se desenvolve concretizando uma síntese dos princípios de defesa de uma identidade comum (soberania), agregadora (unidade) e libertadora da condição africana (Renascentista), expressas em seu pensamento e modo de vida. O movimento Rastafari vem na sequência do Etiopianismo dos finais do séc. XVIII e início do séc. XIX, englobando de igual forma as ideias centrais do Pan-africanismo e nacionalismo africano, mas liberto dos constrangimentos essencialistas raciais, apoiando-se fundamentalmente no universalismo humanista etíope-africano.

O movimento surge como um fenómeno global, fruto da dinâmica de luta dos povos africanos no século XX. O movimento foi gestado entre 1920 e 1930, em uma Jamaica empobrecida sofrendo com a maior depressão em que os descendentes do povo africano escravizado viveram na diáspora. No período de gestação do movimento Rastafari, África estava vivendo um processo de transição espiritual e material. O impacto da colonização na organização social africana passou a ser o clamor do emergente movimento Rastafari. O movimento se desenvolve como uma alternativa inovadora de ativismo social regido pelos ensinamentos de Haile Selassie e Marcus Garvey, construindo uma leitura particular da experiência africana e da diáspora africana.

É importante ressaltar que existe uma esfera religiosa no que se refere ao nascimento e à importância de Haile Selassie para a África. A defesa da natureza divina de Haile Selassie, anunciada pelo movimento Rastafari, está assentada nas concepções teológicas do Kemet (Antigo Egito). Contudo, para fins deste trabalho não entraremos no debate sobre a natureza divina de Haile Selassie. O que importa aqui é perceber a importância e contribuição simbólica do imperador para o movimento.

A descolonização mental era o projeto que estava na ordem do dia no pós-independência em África e na diáspora. Neste caso, era evidente a necessidade de uma retomada intensiva e revisionista da consciência histórica, dos valores identitários africanos, e da autodeterminação dos povos negros, constituindo assim um movimento de revisão de referenciais histórico-culturais. É dentro deste contexto e propósito que se incluem compositores do movimento Rastafari como Bob Marley e Peter Tosh, que escreveram algumas das chamadas canções de liberdade.

Face à desagregação mais ou menos explícita dos projectos pan-africanistas e nacionalistas africanos, o movimento Rastafari se manteve ao longo de sua trajetória no compromisso da unidade e libertação continental africana. O movimento vai se manter e sobreviver no compromisso dos ideais de identidade, unidade e liberdade, preconizadas desde os séculos XVIII por homens como Edward Blyden<sup>2</sup> e Antenor Firmin<sup>3</sup>, que ficaram por concretizar no movimento Pan-Africano e nacionalista africano no século XX.

Para o movimento Rastafari, a restauração da condição política, cultural e económica de África, ou seja, a sua autonomia e soberania, devem estar circunscritas em todos os níveis da vida social africana a partir de um diálogo direto com as massas da população, como apontava Amílcar Cabral (CABRAL, 2013). O movimento propõe uma restauração operacional para o continente em três níveis ou estágios. O primeiro será a restauração de bens económicos com base na agricultura e soberania alimentar. O segundo está relacionado com o fortalecimento dos elos de solidariedade social e cultural, que visa ultrapassar os isolamentos estabelecidos pelas fronteiras firmadas pelo colonialismo e pelo neocolonialismo. O terceiro estará relacionado com o desenvolvimento humano, dos serviços e dos valores, que abarcam aspectos da convivência, alteridade, compaixão, autocontrole e conscientização popular. Pensar a soberania africana hoje consiste em pensar em projetos civilizatórios inovadores, com criatividade política e redefinição simbólica.

---

<sup>2</sup> Edward Wilmot Blyden, foi político, escritor e diplomata, e é tratado como um dos grandes precursores das ideias-chaves da teoria da unidade africana. Nascido nas Antilhas em 1832, migrou para a Libéria onde realizou os seus estudos e residiu durante toda a sua vida, ocupando as funções de professor universitário e diplomata até a sua morte aos oitenta anos de idade (BOAHEN, 2010). Conforme Alvarado, “Blyden pertence à categoria de intelectual público, orgânico, que se insere na prática ativa da constituição do estado da Libéria e do estado da Serra Leoa; um crítico que enfrenta – apesar de suas contradições teóricas – o poder racista colonizador europeu e que encara na constituição de ferramentas conceptuais – que mostram um percurso de transição da teologia para a epistemologia e a teoria política” (LYNCH, 1965 Apud ALVARADO, 2018 p. 85).

<sup>3</sup> Joseph-Antenor Firmin (1850-1911) foi um escritor e antropólogo nascido no Haiti a 18 de outubro de 1850. Firmin foi um dos precursores do debate sobre a igualdade das raças no âmbito do pensamento antropológico, “num período em que o discurso hegemônico era elaborado a partir de uma perspectiva que privilegiava a desigualdade” (SILVA, 2020 p 16).

O movimento Rastafari, devido ao seu caráter anticapitalista e anti-imperialista, com forte ênfase na liberdade radical de indivíduos, apresentou ao longo de sua trajetória um conjunto complexo de ideias e ações em prol da unidade africana. Durante a década de 1970, o apoio à causa da libertação africana foi o eixo discursivo expresso nas letras do Reggae. A intervenção de Bob Marley ao lado dos guerrilheiros do Zimbábue, e sua histórica aparição nas comemorações da independência do Zimbábue, sinalizavam o protagonismo do movimento em apoio à luta anticolonial na África. O historiador e militante pan-africano Walter Rodney via nas expressões culturais do Rastafari uma forma do movimento ajudar os povos a se libertarem da dominação estrangeira (RODNEY, 1996).

O presente estudo objetiva descrever em linhas gerais os principais pontos de confluência do movimento Rastafari com o pensamento pan-africano e o pensamento nacionalista africano no século XX, que não apenas se mantiveram vivos na consciência Rastafari, mas que tiveram também um caráter prático, fazendo parte da própria história de formação e evolução ideológica e organizacional Rastafari no curso do século XX. Argumenta-se que o movimento Rastafari, na confluência com as ideias pan-africanas e nacionalistas, tornou-se agente da causa pan-africana e nacionalista africana, como um repositório resistente de princípios fundamentais da unidade, identidade e libertação africana, que se revelaram nas formas de vida, arte, cultura e tradição Rastafari.

A pesquisa aponta para o protagonismo político assumido pelo movimento Rastafari na condução de uma agenda global restauradora da condição africana, notadamente as questões ligadas a identidade, reparações, emancipação, soberania e unidade africana. A pesquisa lida com três dimensões do movimento: histórico, político e subjetivo. No plano histórico, lida com os aspectos de sua origem e genealogia. A dimensão política está relacionada com o contexto social ao qual o movimento estava inserido. No plano subjetivo, trata dos pontos relacionados ao pensamento e ao modo de vida Rastafari. A ideia de unidade africana representa parte da própria sobrevivência e continuidade histórica e social do mundo negro. Com seu modo de vida peculiar centrado na África, o movimento avançou e evoluiu para uma forma de considerar o continente como um repositório de valores e princípios próprios, que além de fundamentais para a resolução de muitos dos problemas enfrentados pelo continente atualmente, constitui-se como uma contribuição humanista do continente ao mundo e, como tal, universalista. Seria este projeto que permitiria um Pan-Africanismo

renovado nos seus princípios de identidade agregadora e libertadora, mas humanista e universalista, que continuam a ser necessários ao continente para resolver os seus problemas de desagregação, fragmentação, falta de articulação e integração, com uma perspectiva de desenvolvimento de dentro para fora, intra e intercontinental.

Para desenvolver o argumento central desta dissertação, a estrutura deste trabalho será dividida em três capítulos centrais.

O primeiro capítulo apresenta um enquadramento histórico do pan-africanismo, do nacionalismo africano (vertente Casablanca e vertente Monróvia) e do movimento Rastafari, buscando caracterizar cada um deles em sua articulação com as lutas mais diversas do povo negro que se desenrolaram ao longo do século XX. Buscaremos caracterizar o pan-africanismo, o nacionalismo, e o movimento Rastafari, nos pontos de convergência na afirmação da identidade, unidade e libertação africana.

O segundo capítulo é de delimitação do enquadramento teórico-conceitual, dos pressupostos considerados norteadores para a defesa e desenvolvimento dos argumentos centrais da pesquisa. Ou seja, aqui selecionaremos os autores cujos argumentos e conceitos melhor se adequam aos argumentos que estamos discutindo e defendendo. Trabalharemos os três conceitos centrais a este trabalho, como sejam: identidade, unidade e liberdade. As noções de identidade, unidade e liberdade definidas e defendidas por Amílcar Cabral, Cheik Anta Diop, Kwame N’Krumah, Frantz Fanon, e Joseph Ki Zerbo, em diálogo direto com outros autores da atualidade africana e da diáspora, fornecem a base teórica para este estudo.

Por fim, o terceiro capítulo busca descrever os principais pontos de confluência do pensamento Rastafari com o pan-africanismo e nacionalismo africano, particularmente os pontos de convergência que tiveram um caráter prático na trajetória do movimento ao longo do século XX. Por fim, tentarei relacionar a perspectiva da afrocentricidade com o pensamento Rastafari contemporâneo, por considerar que existe uma correlação importante entre as visões de mundo Rastafari e a abordagem afrocentrada. A proposta do capítulo é demonstrar a importância e contributo do movimento Rastafari na construção de uma consciência transformadora da realidade social de África e da sua diáspora ao longo de todo o percurso do movimento.

Como procedimento teórico-metodológico, nos apoiaremos em uma revisão histórico-bibliográfica do Pan-africanismo, do Nacionalismo e do movimento Rastafari, privilegiando autores cujas ideias tenham uma interface com as concepções do movimento Rastafari. O trabalho se localiza no contexto das experiências de lutas mais diversas do povo africano e da diáspora contra a mentalidade colonial e suas tendências culturais alienantes, que se perpetuam nas estruturas e instituições sociais, em especial de países e povos outrora colonizados. Acabamos, portanto, a defender o legado e importância do movimento para os projetos renascentistas africanos no século XXI, apresentando algumas ações e iniciativas desenvolvidas pelo movimento Rastafari na atualidade, inseridas no campo da identidade, agregação (unidade) e libertação africana, demonstrativas desta importância.



## **1 - Enquadramento Histórico do Pan-Africanismo, Nacionalismo Africano e do Movimento Rastafari**

### **1.1 - Pan-Africanismo**

É oportuno iniciar destacando que o surgimento e formação de ideias, conceitos, teorias, e definições, nas áreas cultural, biológica, psicológica e política, de um pensamento africano, estão dialeticamente ligadas à dinâmica da realidade colonial e do mundo negro no tempo e no espaço (MUNANGA, 1998 p.7). Portanto, sem a escravidão-colonização dos povos negros da África, sob a égide das teorias raciais, a negritude, o pan-africanismo, e o nacionalismo africano, não teriam nascido. Portanto, com a chegada dos europeus à costa Ocidental africana e com o comércio sistemático de homens, mulheres e crianças, como mercadoria privilegiada, se estabeleceu um mecanismo de poder do emergente capitalismo. Com a descoberta das “Américas”, a mão-de-obra africana passava a ser um elemento indispensável para o avanço dos objetivos mercantilistas europeus. Portugal, que iniciara o movimento de expansão internacional, reclamava seu direito aos novos territórios, sob o fundamento de que se enquadravam na bula papal de 1455, proferida pelo papa Nicolau V, o qual autorizava Portugal a invadir, capturar, subjugar e reduzir a perpétua escravidão todos os povos infiéis e incrédulos em cristo (WILLIAMS, 1975 p. 7).

A escravidão, enquanto estatuto social, se instaurava como um mecanismo de poder centrado na raça. O continente africano entrava em um trágico declínio sem precedentes. A exploração-escravização de africanos passava a ser justificada por uma querela ideológica, cujo corolário era a ideia de superioridade e inferioridade racial. Segundo Kabengele Munanga, com o advento da modernidade, isto é, da razão enquanto motor da história, o Ocidente se apegou a uma retórica científica, acreditando numa pseudo supremacia racial branca absoluta.

Convencidos de sua superioridade, os europeus tinham a priori desprezo pelo mundo negro, apesar das riquezas que dele tiraram. A ignorância em relação à história antiga dos negros, as diferenças culturais, os preconceitos étnicos entre duas raças que se confrontam pela primeira vez,

tudo isso mais as necessidades econômicas de exploração predispueram o espírito do europeu a desfigurar completamente a personalidade moral do negro e suas aptidões intelectuais” (MUNANGA, 1998 p. 7).

Desde o século XV, viajantes e missionários justificam a escravidão africana a partir de uma “inferioridade congênita do negro” enquanto uma característica peculiar a “raça”. Em concordância com Jean-Marc Ela:

[...] quando se processa a transição da descoberta para a colonização, os estudos sobre as populações locais começam a adquirir um caráter prático. A administração das colônias tece conjecturas a nível do conhecimento dos homens, da sua organização política e social, dos seus costumes e da sua religião, da sua mentalidade e das suas línguas. Isto pode ser observado a exemplo do caso das populações indígenas nas Américas [...] (ELA, 2014 p. 21).

Na África, como em outros territórios usurpados, os Europeus depreciaram a raça negra e desestimularam a expressão de uma solidariedade internacional entre os negros e a consequente negação de sua herança cultural, em prol da assimilação dos valores e comportamentos europeus.<sup>4</sup> Há de se considerar o contingente significativo de populações africanas que foram (contra a sua vontade) transportadas para exercer inúmeras atividades na Europa e na Ásia. Entretanto, foi nas Américas que observamos os desfechos mais trágicos da dispersão africana, ligado a um vasto terreno disponível para instalação das “plantations”, que receberam o maior contingente de africanos escravizados a partir do século XVI.

No século XVII, Brasil, Cuba, México, Porto Rico, Honduras, Guatemala, Peru, Jamaica, Argentina, Caribe, Venezuela, Colômbia e Estados Unidos, passaram a receber contingentes significativos de africanos escravizados. Os escravizados trazidos para o Brasil eram em sua grande maioria de origem Bantu/Congo. Homens, mulheres e crianças, apanhadas nas redes da dominação europeia, organizada em proveito do comércio de seres humanos, viram funcionar seus corpos a partir de fora e de terem sido transformados em espectadores do seu próprio destino, deixando de ter língua e nome próprio, para adotar a

---

<sup>4</sup> A escravidão é uma instituição antiga e não existem povos que em algum momento da história não tenham sido vítimas dela”. Entretanto, os escravizados eram geralmente capturados de guerras ou para pagar dívidas. A cor da pele não era um fator para escravizar uma pessoa ou grupo. A escravidão centrada na raça é uma característica da escravidão introduzidas pelos europeus na África entre os séculos XV e XVI (CLARKE, 1992).

língua e nome dos colonizadores, produto de uma máquina indissociável da evolução do sistema capitalista europeu (M'BOKOLO, 2003 p. 242-261).

Nkolo Foé observa que essa questão surge das primeiras consequências da própria modernidade, quando pairava no imaginário racista colonial uma discussão sobre o pertencimento do negro à espécie humana (FOÉ, 2011). Neste contexto, o negro tornara-se, então, sinônimo de um ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica. O conceito de raça que era utilizado pela Botânica e Zoologia para classificar animais e plantas, passava a ser utilizado pelos pensadores da modernidade clássica europeia para classificar seres humanos a partir das diferenças morfo-biológicas. Entretanto, não foram as diferenças biológicas e genéticas que determinaram a racialidade que constitui a raça, mas sim os interesses políticos e econômicos do emergente capitalismo europeu. De acordo com Molefi Asante foi a partir dos pressupostos racistas que a religião e a ciência forjaram o imaginário de uma pseudo-supremacia racial branca que se expressava nas noções e interpretações de pensadores europeus da renascença à modernidade europeia (ASANTE, 2014). Voltaire (1684-1778), Montesquieu (1689-1755), Kant (1724 – 1804), Hegel (1770–1831), David Hume (1771–1776), são figuras emblemáticas na construção de um imaginário depreciativo das populações não-europeias (EZE, 2002 p. 19).

Conforme explica Kabenguele Munanga, em 1684 o francês François Bornier passou a utilizar o conceito de “raça” para classificar a diversidade humana e hierarquizar os diferentes grupos humanos, dentro de uma escala de evolução da mentalidade a partir de traços físicos peculiares, ou seja, a raça passou a ser definida para classificar uma descendência, linhagem ou um grupo de pessoas, que têm um ancestral comum (MUNANGA, 1998 p.194)

Conforme explica Achile MBembe,

A raça é também a expressão de um desejo de simplicidade e de transparência – o desejo de um mundo previsível, sem filtros, sem complexidade. É a expressão da resistência à multiplicidade. É, por último, tanto um acto de imaginação como um acto de desconhecimento. É tudo o que se propagaria depois em cálculos de poder e de dominação, na medida em que a raça não atrai apenas a paixão, faz também ferver o sangue e conduz a gestos monstruosos. Mas não chega manter a raça pelas simples «aparências». Ela não é unicamente uma ficção reguladora ou um

conjunto mais ou menos coerente de falsificações ou não-verdades. A força da raça deriva precisamente do facto de, na consciência racista, a aparência ser a verdadeira realidade das coisas. Por outras palavras, a aparência não é contrária da realidade. (MBEMBE, 2014 p. 194)

Na concepção do filósofo Francês François-Marie Arouet (Voltaire), os negros eram selvagens e feios, não tão diferentes dos macacos, salvo algumas diferenças no comportamento que os diferenciam. De “pura natureza”, estúpidos são aptos à servidão. Para Voltaire, existia uma inferioridade congênita do homem negro, africano, e uma superioridade natural do homem branco. O filósofo Montesquieu, em seu livro “O espírito das leis”, relata que no seu tempo “é tão natural considerar que é a cor que constitui a essência da humanidade”.

Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de escravizar os negros, eis o que diria: Tendo os povos da Europa exterminados os da América, tiveram que escravizar os da África, a fim de utilizá-los no desbravamento de tantas terras. O açúcar seria muito caro se não se cultivasse a planta que o produz por intermédio de escravos (MONTESQUIEU, 1979. Livro XV, cap. 1 Apud FOÉ, 2011 p. 63).

Para o filósofo, os negros por sua incapacidade intelectual, nunca poderiam ter desenvolvido uma civilização tão grandiosa quanto a egípcia, a não ser como escravos. Hegel tem um entendimento similar ao de Montesquieu com relação à possibilidade de os africanos terem desenvolvido no passado qualquer traço de civilização. Para ambos, o Egito foi uma civilização branca na África. Essa lógica era na verdade uma forma de depreciar a raça negra em prol da assimilação dos valores, comportamentos e modo de vida europeus. O eurocentrismo<sup>5</sup> tratou de eliminar os campos científicos africanos a partir de uma forma colonialista e racista de pensar os processos africanos (ELA, 2014).

É na ótica da crítica às teorias da supremacia racial, cultural e civilizacional, branco-européia, que se configura a formação de uma “tradição de pensamento teológico, filosófico e historicista que marcaram o conceito de África como um espaço unido cultural e racialmente” (ALVARADO, 2018 p. 63), empregados para expressar em sua formulação os elementos essenciais de uma cultura ou culturas ancestrais africanas, no sentido de uma reação aos

---

5 Ideologia que coloca a Europa como centro do desenvolvimento e da racionalidade humana..

efeitos nefastos da escravidão cultural, psicológica, política e econômica. Em regra, o período entre os séculos XVII e XIX é considerado um período gerador de um conjunto de ideias e conceitos basilares do pan-africanismo e do nacionalismo africano no século XX. Esse período precursor foi denominado de pan-negrismo pelos historiadores Antumi Toasijé (2013) e Amzat Boukari-Yabara (2014).

[...] Pan-Negrismo refere-se à solidariedade racial e à revalorização cultural da África e à “raça negra” expressa nas primeiras histórias de escravos, nas obras dos primeiros teóricos da cultura Pan-Negra como Edward Blyden ou W.E.B. Du Bois e nos movimentos culturais do Renascimento Negro do Harlem (1920) e da Négritude (1930). Insistindo particularmente na consciência racial resultante da escravidão e da opressão dos negros, o PanNegrismo domina a primeira fase do Pan-africanismo, o que vai do século XVIII aos anos 30, e que vê florescer particularmente projetos de retorno à África. (YABARA, 2014, p. 10 Apud ALVARADO, 2018 p. 66).

Na perspectiva de Amzat Yabara, o pan-negrismo é um processo que se autodefine pelas dinâmicas e experiências históricas do povo africano no mundo, articulando diferentes sentidos, significados, narrativas, um conjunto variado de ideias, ações concentradas com suas diferentes formas de organização e atuação, voltadas para um fim emancipatório, o negro e a África. A perspectiva Pan-negrista será a primeira formulação do conceito de unidade africana, liberdade africana, e identidade africana, os quais trabalharemos melhor no capítulo seguinte.

O percurso e desenvolvimento do abolicionismo, seus projetos de migração de libertos para África e a configuração de movimentos religiosos afro-americanos, configuraram as bases sociais, teológicas e filosóficas para uma rica tradição de pensamento sobre o continente africano e sua função social, histórica, política e simbólica no mundo, onde o colonialismo colocava-se como um dos eixos progressivamente determinantes das formas de sociabilidade nas sociedades sujeitas aos circuitos mercantis do capitalismo expansivo (ALVARADO, 2018 p. 62).

Certamente o caráter mais marcante dessa fase formadora de uma tradição de pensamento negro-africano é, fundamentalmente, sua natureza crítica e contestatórias às representações europeias sobre a África e a raça negra (ALVARADO, 2018). Antenor Firmin, Edward

Wilmot Blyden, James Africanus Beale Horton, Alexander Crummell, Paul Cuffe, Martin Delany e o filósofo Ganês Ottobah Cugoano surgem como figuras pioneiras na condenação do racismo europeu, da escravidão-colonização enquanto mecanismo de poder do emergente capitalismo e na formação de um ente negro-africano. Logo, formadores de uma tradição intelectual crítica pan-negra (ELA, 2014). O Haitiano Joseph Auguste Anténor Firmin (1850 - 1911) foi um ícone de grande importância dessa geração embrionária na crítica à ideologia da supremacia racial branco europeia. Para Roberto da Silva, Antenor Firmin foi um dos precursores na condenação do racismo europeu no século XIX “dentro de uma perspectiva antropológica, em uma época em que o pensamento hegemônico era formulado a partir de uma lógica que privilegiava a desigualdade entre as raças humanas” (SILVA, 2020 p. 16).

Africanus Horton tornou-se um crítico fugaz das teses de superioridade racial e da ideia de que os indivíduos africanos eram seres pré-lógicos, incapazes de construir civilização, sendo assim condicionados a servidão eterna por ordem natural. Africanus Horton (1835-1883) foi um pensador prolífico dos problemas raciais e articulador de conceitos como soberania africana e autogovernança, tendo inclusive apresentado para grupos africanos propostas para a construção de projetos de autogoverno. A “utopia” do autogoverno em África esteve na base do discurso nacionalista africano ao longo do processo independentista em meados do século XX.

Nós constatamos que, por todos os lugares onde os membros da raça africana foram transplantados, eles se multiplicaram, qualquer que tenha sido o julgo destruidor e pesado que tenham sofrido, podemos deduzir sem grande risco de erro que o povo africano é um povo indestrutível e persistente, e que as extravagâncias daqueles que previam seu desaparecimento são destinadas ao esquecimento da mesma forma que o escravismo americano, hoje moribundo (J. A. Horton, 1969, p.69 apud BOAHEN, 2010, p. 64).

O propósito de Africanus estava assente na persistência de uma vida intelectual dedicada a combater a ideologia cultural eurocêntrica. Buscava redescobrir o contexto social, cultural e econômico africano, desde a perspectiva de um fruto nascido da persistente volta da diáspora para o continente africano, como um continente mais além da cultura colonial racializada. Essa perspectiva estava ligada diretamente à ideia de repatriação e personalidade africana conforme formulada por Edward Blyden.

Se a civilização europeia conseguiu atingir o apogeu que conhece nos dias atuais no cabo de uma evolução gradual, a África, fortalecida pela garantia oferecida pela civilização do Norte, conseguirá, ela também, uma grandeza idêntica. (AFRICANUS, 1969 p. 69 Apud BOAHEN, 2010 p. 64).

A Personalidade Africana foi um conceito articulado por Edward Wilmot Blyden pensado como uma estrutura epistêmica do conhecimento voltado para um Renascimento africano. Ciente do protagonismo negro e da participação ativa das civilizações Africanas nos processos de evolução humana, Blyden não mediu esforços para desmistificar as teorias raciais amplamente difundidas nesse período. As experiências de Blyden com os impactos do processo escravista e o racismo nos EUA, o conduziram a apoiar algumas das ações da American Colonization Society que promovia naquele contexto a repatriação de africanos-americanos livres para a Libéria na África Ocidental, mesmo sob forte crítica de abolicionista como Martin Delany (ADI; SHERWOOD, 2003 p. 11-15).

Blyden acreditava que era necessário aos africanos da diáspora se dedicarem aos estudos das instituições, culturas, música e línguas africanas, para não se tornarem meros imitadores de experiências alheias, nulos em capacidade crítica e intelectualmente bloqueados. Foi um intelectual orgânico da República da Libéria, se assemelha – no plano textual – a um laboratório sintético da história pan-africana, transformando os elementos hegemônicos, antes estudados, em novas formas políticas de pensar as relações sociais africanas (ALVARADO, 2018).

Em seus discursos preconizava as palavras de ordem "África para os Africanos" e, em 1880, diante da American Colonization Society, deu ressonância à fórmula "A Etiópia terá as mãos voltadas para Deus", discurso forjado sob referências bíblicas (M'BOKOLO, 2003). Além disso, Blyden foi um enfático pregador do orgulho racial, da soberania etíope, da dignidade das populações negras, sobretudo acerca da necessidade de desenvolvermos uma ideia de ordem social e política sem interferência de ideologias estrangeiras. Ou seja, Blyden acreditava e conclamava que a emancipação política das populações negras do mundo só poderia ser viabilizada pela emancipação intelectual. Neste sentido, a educação se torna pedra angular para a organização política dos povos negros.

Hoje podemos referir-nos a Blyden como um pensador de grande envergadura, formulador de uma teoria política nacionalista Pan-africana, conectando elementos teológicos e políticos, em um rompimento epistêmico cifrado pela “Personalidade Africana” e transcrita em diversas práticas nos limites institucionais da África Ocidental. A visão teológica de Blyden foi estruturada pelos fundamentos da tradição etiopianista. O Etiopianismo que mais tarde se tornaria o pilar da teologia da libertação Rastafari, se tornou uma força articuladora dentro das igrejas denominadas separatistas, autônomas e reafrikanizadas, que preconizavam por uma ruptura teológica com o cristianismo branco europeu. O Etiopianismo “energizou a religião africana na escravidão” e se tornou uma forma de resistência psíquica às teorias da inferioridade racial dos africanos (CAMPBELL, 1987). Além de ser estruturada por uma forte teologia da libertação africana, o Etiopianismo se constituiu através de um forte Ethos humanista ancorado em princípios da tradição milenar Etíope e na solidariedade racial.

No contexto jamaicano, o Etiopianismo impactou profundamente o movimento Rastafari, estruturando sua tradição teológica, institucionalizando sua identificação com a Etiópia, articulando normas de conduta, valores morais, personalidade, solidariedade e politização.

Cada expressão do Etiopianismo – Americano, Jamaicano e Sul-Africano – operava como uma ideologia da redenção racial. Todos eles foram formados entre cristãos negros anglicizados em reação à opressão física e psicológica que sofreram sob a severa supressão branca. Cada variante do ethos Etíope também foi inspirada pela grandeza da antiga Etiópia e pelos versos bíblicos dos Salmos: “Os príncipes saíram do Egito, logo a Etiópia esticou suas mãos para Deus”. Aderentes em todo o mundo Afro-Atlântico também identificaram todos os Negros como parte de uma nação Etíope global e acreditavam na promessa de um futuro Negro ressuscitado (SCOTT, 2004 p. 5 Apud ALVARADO, 2018 p.74).

Seguindo essa lógica, Ottobah Cugoano se apresentará como um grande interlocutor de uma tradição teológico-religiosa no contexto do pan-africanismo. Juntamente com Olaudah Equiano, Cugoano foi muito ativo no movimento abolicionista Inglês no século XVIII. Cugoano foi o primeiro escritor africano a criticar o comércio transatlântico de seres humanos e a escrever um documento contendo seus pensamento e sentimentos sobre a abolição da



escravidão. Entretanto, dada a sua importância no contexto da história pan-africana, há muita pouca coisa produzida sobre ele (ADI; SHERWODD, 2003 p. 26).

A revolução haitiana (1791-1804) foi um evento que marcou de modo espetacular essa fase embrionária do pensamento pan-negro. Denominada como a revolta dos “homens de cor”, a revolução haitiana foi um fenômeno do processo de resistência negra. A revolução teve início em 14 de agosto 1791, no bosque Caiman, por um grupo de escravizados e libertos, liderados pelo sacerdote Vudu Boukman, digno sucessor de François Makandal, um carismático líder marrom (TOÁSIJE, 2013). Eles se organizaram em repúdio às agressões e ao massacre sistemático da população nativa. Quando o governo revolucionário de Paris enviou tropas para acalmar os ânimos, surgiu no cenário político um ex-escravizado. Nascido na diáspora, de pais africanos, conhecido como Toussaint, posteriormente adotando o nome de Toussaint Louverture, incentivou a população a se rebelar contra os franceses e organizou uma guerrilha que enfrentou as tropas de Napoleão saindo vitoriosos cinco anos mais tarde (TOÁSIJE, 2013). Toussaint Louverture e Jean-Jacques Dessalines, que na direção do exército revolucionário conduziu os haitianos à independência e ao fim da escravidão (1804) são as figuras centrais da revolução Haitiana. Segundo o historiador Fábio Gomes, em razão da revolução Haitiana foi criada no Brasil a expressão “haitianismo” para designar iniciativas e ações antiescravistas protagonizadas por africanos; uma espécie de “medo negro” a uma onda haitiana a ser possivelmente instaurada no Brasil (GOMES, 2014 p. 44).

Tornado independente, o Haiti teve dificuldades em ver sua soberania reconhecida pelas potências européias que não reconheciam o direito e a capacidade dos haitianos em se autogovernar, sofrendo assim da mesma pressão que a colônia de Serra Leoa e a Libéria, construídas por africanos repatriados dos Estados Unidos e Inglaterra no final do século XVIII. No início de 1800, muitos negros dos E.U.A se interessavam pela ideia de repatriação. Acreditavam que os negros livres das Américas seriam mais felizes se voltassem para África. Os laços culturais entre os dois continentes se tornavam, portanto, o mais sólido cimento social para a construção de uma frente de luta, unificando assim africanos e afrodescendentes em torno de um e mesmo objetivo: a emancipação integral do povo negro por meio da repatriação. Paul Cuffe, Martin Delany, e em certa medida Alexander Crummell, foram os primeiros defensores de um retorno às terras de origem, que prosseguiu e aumentou no último quartel do século XIX (MAZRUI, 2010).

Paul Cuffe, que era um navegador, abolicionista e empresário, conduziu em 1815 sua primeira viagem ao território africano em uma embarcação rumo à Serra Leoa, onde contribuiu para a criação da "The Friendly Society of Sierra Leone (A Sociedade Amiga da Serra Leoa)"; uma agência comercial de Africanos-Americanos que buscavam repatriar se para a África ocidental. Essa foi a primeira organização negra independente voltada para a repatriação de negros da Afro-américa.<sup>6</sup> Paul Cuffe acreditava que após abolição da escravatura somente uma nação Africana emancipada do ponto de vista político e intelectual podia restaurar a dignidade e a autodeterminação dos povos negros. A necessidade de um território para a reconstrução da vida dos ex-escravizados era premente. Em 1780, ele e seu irmão John, conduziram um grupo de negros livres a reivindicar junto ao governo de Massachusetts o direito de voto para as pessoas de cor. Posteriormente, indignado pelo fato de seus filhos e os filhos de seus vizinhos não poderem frequentar a escola, que era só para brancos, colaborou financeiramente para a construção em Westport da primeira escola para as pessoas de cor. O pensamento e as ações de Cuffe, com os seus ideais de repatriação, foram seminais para o surgimento do movimento "Back to Africa" no século XX.

Seguindo a tendência do regresso a África, Martin Delany, médico, jornalista autodidata e líder abolicionista Afro-americano tornou-se um nome importante nos esforços da repatriação. Nascido na Virginia ocidental, foi o primeiro oficial negro dos Estados Unidos e participou com êxito na organização de viagens de retorno a África. De acordo com Toasijé (2013), "a intervenção de Delany na convenção nacional de emigração pode ser considerada como o fundamento do nacionalismo negro Afro americano", pregado por Al Hajj Malik Al-Shabazz (Malcom X), entre as décadas de 1950 e 60 do século XX nos E.U.A.

Delany viveu e conviveu com o filósofo e ministro Alexander Crummell, um dos primeiros a falar abertamente da Etiópia (se referindo a todo o continente africano). Crummel trabalhou como pastor na Libéria por 20 anos onde pregou o cristianismo e a união africana enquanto estratégia para o melhoramento da "raça negra". O pensamento de Crummel traduz-

---

<sup>6</sup> Convém evidenciar que, nos Estados Unidos a American Colonization Society (Sociedade Americana de Colonização), também conhecida como American Society for Colonizing the Free People of Color, uma agência de abolicionistas brancos racistas, vinculada extra-oficialmente ao governo dos EUA, foi fundada em 1816 com o objetivo de promover a alforria dos escravizados e o assentamento de negros livres na África Ocidental, particularmente na colônia de Serra Leoa e Libéria. A organização transportou aproximadamente 12.000 negros para a Libéria ao longo de sua existência. Os abolicionistas brancos viam na repatriação de africanos libertos uma solução para o avanço dos problemas raciais. Brenton, F. (2008, December 30). American Colonization Society (1816-1964). BlackPast.org. [www.blackpast.org](http://www.blackpast.org). Visitado em: 19/06/2021.

se naquilo que se tornara um dos objetivos centrais do pan-africanismo: a unidade política e cultural África-Diáspora. Quando muitos negros negavam a sua ancestralidade africana, Delany pregava “África para a raça africana e negros para governá-la”; ideia retomada posteriormente por Edward Blyden e Marcus Garvey. Em seus discursos falava dos danos físicos e mentais causados pela escravidão e pelas teorias de inferioridade racial disseminadas pela sociedade branca, numa lógica devida à ideia de uma pseudo-supremacia branca e à experiência de 450 anos de escravidão (BARBOSA, 2020 p. 65-125).

Para Delany, os brancos não sabiam nada sobre o passado histórico africano, mesmo aqueles brancos considerados amigos, ignoravam a possibilidade de os negros terem tido história anterior à escravidão. Delany era enfático em seu discurso, tendo antecipado a ideia de orgulho racial e o slogan "todos os negros são africanos", preconizada por Marcus Garvey nos anos 1920. Foi um dos líderes abolicionistas mais emblemáticos durante a guerra de Secessão dos EUA (1861 – 1865). Ele acreditava que a África era o lar espiritual dos negros, portanto, enquanto os negros estivessem fora de África seriam todos estrangeiros (ADI; SHERWOOD, 2003).

O movimento de retorno a África encontrou promotores individuais que foram capazes, em certos momentos, de insuflar uma nova vitalidade ao projeto. Na ilha de Cuba, Emmanuel Williams George criou em 1892 a União Africana e seus Descendentes, uma linha marítima cujo objetivo foi promover o retorno de africanos e afrodescendentes ao continente de origem africana, mas foi Marcus Garvey que conseguiu cativar milhares de afro-americanos sobre a importância de repatriação. No curso do ano 1919, Marcus Garvey fundou a Black Star Line, uma companhia marítima, cujo objetivo consistia em promover a descolonização da África e unir os africanos de todo o mundo. A organização de Garvey possuía antenas no Canadá, nos Estados Unidos da América do Norte, nas Antilhas, na América Latina e na África (MAZRUI, 2010).

A ideia de retorno ainda hoje é um projeto em curso, que parte de uma articulação entre organizações pan-africanas do mundo, em luta pelo federalismo e unidade cultural africana. Para além de todas as questões complexas relacionadas com a diversidade das populações e do continente Africano, assim como as questões que se levantam ao considerar todo o negro como africano, a busca pela restituição da humanidade Africana, a consciência histórica e a construção de nações negras independentes, fazem parte de uma luta secular, que encerra

problemas de afirmação, identidade e libertação que não devem ser abandonadas.

Em suma, o pensamento e os projetos dessa geração surgiram para fazer frente às circunstâncias de opressão racial e de uma mentalidade servil imputada às populações africanas e de origem africana. A ideia de um pensamento formulador de alternativas para o melhoramento das condições de vida dos africanos e sua diáspora corresponde aos saberes acumulados pelas lideranças religiosas, políticas, intelectuais, abolicionistas, artísticas, relacionados com elementos essenciais da cultura milenar africana, com os saberes orais e as experiências de organização e resistência contra o escravismo e colonialismo.

Portanto, o fenômeno da escravidão, o colonialismo e a opressão racista, conduzida pela ideologia eurocêntrica, foi o motor gerador da formulação de conceitos, ideias, postulados e um conjunto de ações articuladas, elaboradas por essa geração de pensadores, que marcará profundamente as projeções e proposições que vão atravessar as ações e pensamento dos movimento sociais negros do século XX. O Pan-africanismo e o nacionalismo africano enquanto projetos agregadores e formadores de uma identidade africana global, vão dar origem a uma teoria social crítica, estruturada a partir do exercício intelectual e ativismo político dessa geração. A empreitada dessa geração revela-se neste sentido como uma espécie de gesta do pan-africanismo.

Nesta ótica, o negro e a África aparecem como uma realidade geradora de um conhecimento endógeno, com um reconhecimento social, dentro de uma matriz cultural e ideacional específica. Se estamos falando das diretrizes da supremacia branca, da cosmovisão eurocêntrica, da ideologia de um grupo social, estamos falando de conhecimento e o contexto social em que está inserido. Conhecimento está sempre ligado ao poder, é indissociável da ideologia e da cultura de uma sociedade. Neste sentido, a obra e trabalho dessa geração insere-se nesse terreno crítico sob o qual a guerra intelectual é travada. Esta guerra intelectual é forjada em cima de uma estrutura focada na experiência histórica do povo africano (se assim podemos designar os africanos e a sua diáspora), visando reordenar o mundo a partir de uma matriz ideacional e cultural específica. Essa mentalidade é pensada como um instrumento operacional de combate à mentalidade eurocêntrica.

Dessa forma, os laços culturais e políticos que estavam sendo costurados entre os dois continentes tornavam-se o mais sólido cimento social para a construção de uma frente de luta comum, unificando assim as pessoas de dentro e de fora do continente.

África e negro – uma relação de co-produção liga estes dois conceitos. Falar de um é efetivamente evocar o outro. Um concede ao outro o seu valor consagrado. Dizemos que nem todos os africanos são negros. No entanto, se África tem um corpo e se ela é um corpo, um isto, é o negro que o concede – pouco importa onde ele se encontra no mundo. E se negro é uma alcunha, se ele é aquilo, é por causa de África. Ambos, o isto e o aquilo, remetem para a diferença mais pura e mais radical e para a lei da separação. Um confunde-se com o outro com seu peso contagiante, simultaneamente sombra e matéria. Os dois são resultado de um longo processo histórico de produção de questões de raça (MBEMBE, 2014 p. 75).

A criação de uma imprensa negra atuante, a exemplo da *African Lodge* (1775), o *Freedom's Journal* (1827), a sociedade livre africana (1787) e o jornal uruguaio *La Conservación* (1872) foi determinante para o desenrolar da comunicação e do aumento do nível de consciência dos dois lados do oceano. No continente africano, o tema central era o da partilha da África. A conferência de Berlim foi um evento que marcou a divisão territorial africana entre as potências europeias. O evento ocorreu entre os dias 15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885 em Berlim, na Alemanha. Esse evento oficializa o colonialismo em África, desencadeando o surgimento de uma consciência anticolonial e a organização de movimentos independentistas norteados por uma visão pan-africana.

O desenvolvimento desse drama foi verdadeiramente espantoso, pois até 1880 apenas algumas áreas bastante restritas da África estavam sob a dominação direta de europeus. Em toda a África ocidental, essa dominação limitava-se às zonas costeiras e ilhas do Senegal, à cidade de Freetown e seus arredores (que hoje fazem parte de Serra Leoa), às regiões meridionais da Costa do Ouro (atual Gana), ao litoral de Abidjan, na Costa do Marfim, e de Porto Novo, no Daomé (atual Benin), e à ilha de Lagos (no que consiste atualmente a Nigéria). Na África setentrional, em 1880, os franceses tinham colonizado apenas a Argélia. Da África oriental, nem um só palmo de terra havia tombado em mãos de qualquer potência europeia, enquanto, na África central, o poder exercido pelos

portugueses restringia -se a algumas faixas costeiras de Moçambique e Angola. Só na África meridional é que a dominação estrangeira se achava firmemente implantada, estendendo -se largamente pelo interior da região (BOAHEN, 2010 p. 2).

Sendo assim, a situação colonial na África e a opressão racista na diáspora explica o surgimento do pan-africanismo enquanto um projeto identitário, agregador e libertador da condição política, econômica, social e cultural a qual se encontram os povos negros. Portanto, a afirmação da identidade e da unidade constitui a essência do pan-africanismo. Em suma, o surgimento de um pan-africanismo propriamente dito, enquadra-se nos tormentos de uma época determinante, marcada pela ruína do escravismo e dos mitos coloniais, mas sobretudo pela multiplicidade de formas de luta e resistência relacionadas à evolução do mundo negro. Nessa perspectiva, nesse período fundador, o pan-africanismo se desenvolve como uma resposta à mentalidade eurocêntrica e deve ser entendido a partir de seu poder de autodefinição. Isto é, sua capacidade e iniciativa de interpretar e analisar a experiência própria da raça africana a partir de uma perspectiva teórica centrada na África (KHAPOYA, 2015).

É evidente e oportuno destacar que essa intelligentsia ou intelectualidade precursora do pan-africanismo é herdeira, ao menos em parte, de trajetórias culturais e linguísticas do pensamento ocidental. Todavia, foi-se constituindo enquanto comunidade pensante, formulando seus próprios conceitos sobre civilização e outros temas ligados diretamente a exploração e opressão dos povos negros. Buscava-se, com isso, não apenas situar a África e o negro na civilização mundial, mas também assegurar o mínimo de dignidade e respeito próprio para os povos africanos dispersos pelo mundo. No próximo tópico abordaremos o pan-africanismo em suas expressões de organização enquanto um projeto identitário, agregador e libertador do povo negro no século XX.

O pan-africanismo, enquanto projeto identitário, agregador, e libertador dos povos africanos, surge propriamente no final do século XIX e início do século XX, como um vasto movimento intelectual, político, e cultural, constituído como um espaço privilegiado de encontros e mobilizações de homens e mulheres dos dois lados do Atlântico. A diáspora surge como elemento articulador de uma identidade africana emancipadora da condição colonial-escravista. Da revolução haitiana de 1791, passando pela independência dos estados africanos, misturando as vozes de compositores como Bob Marley e Fela Kuti, que cantaram pela

libertação do povo negro, a trajetória militante de personalidades como WEB Du Bois, Marcus Garvey, George Padmore, CLR James, Kwame Nkrumah ou Cheikh Anta Diop, o pensamento pan-africano ressoa nos quatro cantos da terra (YABARA, 2014).

O século XX é marcante por ter sido uma época de mudanças na realidade negro-africana. As correntes ideológicas e de pensamento ligadas à negritude, pan-africanismo, nacionalismo negro, e socialismo africano, exerceram grande influência e impacto no continente e na diáspora, marcadas por um sentimento de grande otimismo e autoconfiança. Essas linhas ideológicas se apropriaram das ideias provenientes dos séculos XVIII e XIX para embasar e formular suas teorias e projeções a partir de conceitos cristalizados, como personalidade e renascimento africano. A raça dá o suporte conceitual.

O Pan-africanismo, enquanto um movimento de ideias e ações concentradas, buscava desenvolver-se na prática como um projeto de autodefinição e auto-organização para os povos negros no plano político, cultural e econômico. Em sua essência, o pensamento pan-africanista no século XX esteve ancorado em três pilares, a saber: a solidariedade racial, a unidade cultural e a redenção africana. O historiador Ali Mazrui divide o pan-africanismo em três planos: cultural, político e histórico.

Em seu sentido cultural, o pan-africanismo, se configurou sob diversas frentes de luta, como associações de escritores, institutos de pesquisa, imprensa negra, festivais de arte e realização de encontros. No plano político fora forjado a partir daquilo que Joseph Ki-Zerbo denominou de “grupos motores” das independências africanas, formado por sindicatos, movimentos de estudantes, intelectuais, igrejas separatistas reafrikanizadas, partidos políticos e a conseqüente luta armada. Em seu sentido histórico, remonta aos debates sobre as reparações pelos quinhentos anos de escravidão, o legado das civilizações africanas para o desenvolvimento humano, e o lugar do povo negro na sociedade contemporânea.

Para Horace Campbell, ativista e professor pan-africanista, o pan-africanismo histórico visa construir, através da consciência histórica africana inaugurada por Cheikh Anta Diop, o projeto de unidade cultural entre as nações negras. O plano político, cultural e histórico tornou-se a base daquilo que hoje se entende como o Pan-africanismo propriamente dito, formal e organizado. Esse pan-africanismo, tal qual o conhecemos hoje, tem na Conferência Pan-Africana de 1900 o seu marco histórico e conceitual. De acordo com Mazrui, após criar a

*Pan-african Association* (Associação Pan-Africana) em 1887, Williams obteve apoio de Booker T. Washington dos EUA, Bishop James Johnson da Nigéria e James Holly do Haiti para organizar em Londres, onde vivia como imigrante, a 1ª conferência Pan-Africana em 1900.<sup>7</sup>

Essa conferência Pan-Africana tratou de temas como a violência contra negros na “Afro-América” e nas colônias britânicas, a exploração de empresas no continente africano, a opressão racial e a escravidão na África do Sul, assim como o impacto da filosofia eurocêntrica nos modos de vida africanos, os movimentos eugênicos impregnados de racismo em toda a “América negra” e o legado das civilizações africanas para o desenvolvimento técnico e científico moderno. Estiveram presentes, nesta primeira conferência, representantes dos Estados Unidos, Canadá, Jamaica, Antigua, Trinidad & Tobago, St. Lucia, Cuba, Haiti, República Dominicana, Libéria, Costa do Ouro, Serra Leoa, Costa do Marfim, Etiópia e Guiné Bissau. A conferência é um marco formal para as expressões de organização de um conjunto de ações e iniciativas integradas entre homens e mulheres da raça africana de todas as partes do globo.

Para além do intercâmbio no plano político-cultural, a conferência favoreceu a criação de organizações pan-africanistas que passaram a promover atividades comerciais e literárias, que colocaram os africanos (negros) do mundo em contato direto. Existia nesta época um fluxo e refluxo de jovens estudantes que viajam para a Europa e Estados Unidos, dentre os quais James E. Kwegyir N’Krumah da costa do ouro e Pixely Kalsaka Seme da África do Sul. O intercâmbio frequente favoreceu a organização de muitos encontros (congressos, conferências, cimeiras), visando formular propostas e apontar alternativas para o melhoramento social, político, e econômico, da raça africana no mundo. Portanto, a escolha dos locais de realização desses encontros deveria obedecer a critérios de estratégia, visando fazer ouvir as vozes pan-africanas no próprio centro imperialista (MAZRUI, 2010).

A conferência de 1900 foi o encontro que desencadeou uma série de outras reuniões e congressos que se desenrolaram no curso do século XX. W.E.B Du Bois, considerado por

---

<sup>7</sup> A Pan-African Association foi uma organização criada para facilitar a conexão de ideias e projetos em proveito das populações africanas e afro-diaspóricas. O jornal Jamaica Advocate, criado pelo jornalista e político pan-africano Joseph Robert Love, foi um dos principais veículos a divulgar as ideias da Pan-African Association. Infelizmente, a Associação teve vida curta, devido fundamentalmente ao fato de Sylvester Williams não ter tido tempo para se dedicar ao seu desenvolvimento. A conferência de 1900 foi o evento mais importante organizado pela associação (MAZRUI, 2010).



alguns autores como o pai do pan-africanismo, esteve à frente da organização de quatro congressos (1919, 1921, 1923, 1945). Os congressos organizados por W.E.B Du Bois conseguiram reunir africanos das Américas, Europa e África, em uma esfera de interesses comuns, e se tornaram verdadeiros espaços de teorização e socialização de conhecimento e experiência de ações práticas. O contexto econômico, político e cultural em que esses congressos foram organizados foi de intensa tensão racial.

Em seu livro “As almas da gente negra” (The souls of the Black Folk – 1903), Du Bois foi categórico ao afirmar que o problema do século XX seria o problema da linha de cor. Esse fator, segundo Du Bois, operava em sociedades racializadas como os Estados Unidos como um véu que dividia os seres humanos de acordo com o seu pertencimento racial e identitário. O preconceito racial estava, portanto, baseado na ignorância e deveria ser combatido através da educação. O debate da linha de cor apareceu como tema transversal em todas as edições dos congressos organizados por ele (BARBOSA, 2012 p. 139).

Du Bois defendeu em toda a sua vida a tese de que os países africanos tinham o direito a um governo independente e livre de intervenções externas. Além disso, ele foi um profícuo defensor da unidade cultural africana sustentada por conexões históricas entre os povos negros. Para Du Bois, “a raça negra tinha um destino a cumprir mediante as circunstâncias de opressão” (TOÁSIJE, 2013.)

Nós temos seguido a história da humanidade na África, através do vale do Nilo, passando pela Etiópia até o Egito; temos visto reinos se levantarem ao longo da grande curva do Níger [...] os povos negros foram os iniciantes da civilização ao longo do Ganges, do Eufrates e do Nilo [...] cedo à babilônia foi fundada por uma raça negroide [...] os Assírios mostram uma linhagem negroide e os egípcios eram predominantemente negros (W. E. B. Du Bois, 1915 p. 62-63 Apud UNIÃO AFRICANA, 2006, p. 53).

Na 6ª Conferência da União dos Estudantes Africanos das Américas, Du Bois fala de seu engajamento com o Movimento Pan-Africano e destaca a importância do congresso de 1919 para a luta contra o colonialismo em África e a causa dos direitos civis e políticos dos africanos na diáspora. Os três congressos seguintes, organizados sob o seu impulso,

possibilitaram diálogos e trocas de experiências importantes entre as organizações negras e as lideranças revolucionárias do continente africano.

As iniciativas deram-se particularmente frente à necessidade de chamar a atenção das autoridades internacionais para a situação de fragilidade dos povos africanos em consequência das ruínas da primeira guerra mundial (1914–1918). Na ocasião, Du Bois endereçou uma carta para a Sociedade Das Nações (precursora da ONU), cobrando das potências mundiais medidas reparatórias para os aposentados da guerra e suas famílias. Os negros que lutaram na guerra foram empurrados para os sub-empregos com baixos salários, além de muitos ficarem desempregados e “desvalidos”.

O continente africano viu-se direta e indiretamente envolvido na primeira guerra mundial, uma vez que no momento da abertura das hostilidades da guerra encontrava-se em quase toda a sua extensão sob o jugo das potências envolvidas no conflito, cuja consequência imediata foi a invasão das colônias Alemãs pelos aliados.

Neste momento, a Bélgica que explorava o Congo (atual Zaire) e alimentava uma neutralidade acordada desde a conferência de Berlim, participou da invasão das possessões alemãs na África. Mesmo os Estados independentes como a Etiópia e Libéria se viram envolvidos de uma forma ou de outra na guerra, alimentando conflitos internos antes inexistentes. A guerra redesenhou o território africano tal qual conhecemos hoje, colocando novas implicações para a relação entre os nativos, uma vez que soldados africanos foram convocados para defender os interesses das metrópoles e das suas colônias no período do conflito.

Neste contexto, ocorreram alguns levantes e resistências em retaliação às consequências da guerra no interior do continente, seja tanto em retaliação à convocação de africanos para lutar ao lado de seus opressores, quanto pelas restrições impostas ao comércio africano já fragilizado. O acordo de paz (Tratado de Versalhes), assinado entre os países vencedores da guerra, encerrou oficialmente o conflito em 1919. Na ocasião, foi idealizada a famigerada sociedade das nações ou liga das nações, cuja finalidade era a de mediar conflitos entre as nações do mundo. Sob os seus auspícios estava a garantia do trato equitativo e o direito à autodeterminação das nações. Autodissolvida em 1946 fracassou na sua missão de promover a paz duradoura.

As consequências sociais e políticas da guerra para o continente foram muitas, variando de acordo com a inserção de cada território no conflito. Todavia, o que é importante perceber nisso tudo é que o resultado da guerra mostrou a fragilidade das potências europeias em manterem integralmente o domínio colonial, abrindo novos horizontes para uma elite intelectual africana que passou a ocupar funções em serviços essenciais antes só ocupados pelos brancos, o que de acordo com alguns autores explica o avanço de um sentimento nacionalista africano (BOAHEN, 2010).

A guerra expressou-se enquanto uma recusa da Europa em aceitar o declínio de sua hegemonia. A guerra assinalou o fracasso do colonialismo e o direito dos povos à autodeterminação e auto governação. O direito à autodeterminação dos povos foi enunciado pela primeira vez no congresso da Segunda Internacional Socialista realizado em Londres no ano de 1896. A revolução Russa (1917) reforçou as resoluções da segunda internacional no que se refere aos direitos dos povos à autodeterminação. Entretanto, o conceito só ganhou notoriedade entre as potências europeias nos pós-guerra. Em 1918, o então presidente dos Estados Unidos Woodrow T. Wilson tinha falado a respeito do direito dos povos à livre disposição. Esse fator foi determinante para uma elite educada assimilar as ideias de um autogoverno africano.

Na diáspora africana, a guerra também foi um fator de grande impacto para a comunidade negra, particularmente nos Estados Unidos, que sempre tiveram uma política de alistamento de africanos-americanos (PARADA; MEIHY; MATTOS, 2013). O direito à autodeterminação dos povos africanos e a responsabilidade das potências coloniais pelas ruínas da guerra na África, ou seja, a reparação pelos estragos físicos e mentais na comunidade negra, foi o tema central do congresso pan-africano de 1919 sediado em Paris (França) entre os dias 19 e 21 de fevereiro. Esse congresso foi na verdade o segundo encontro mundial de pan-africanos, sendo amplamente financiado por negros dos E.U.A, embora tenha sido o primeiro a ser chamado de “congresso”.

Segundo o historiador Ali Mazrui, o Congresso contou com 57 congressistas de colônias francesas, americana e inglesas, além de representações da América Central, dentre as quais estiveram representantes da UNIA – *Universal Negro Improvement Association* (Associação universal para o progresso do negro). Ao final do congresso, um documento

oficial foi elaborado pela Liga Africana sobre a exploração colonial no continente africano (MAZRUI, 2010).

O apoio político do parlamentar senegalês Blaise Diagne foi fundamental para a realização do evento, haja vista que outras metrópoles europeias queriam inviabilizar a produção de atividades anticoloniais dentro do continente europeu (MAZRUI, 2010). A França da década de 1920 foi palco dos debates sobre o colonialismo e fascismo travados por figuras políticas como Lamine Senghor, Tiémoko Garan Kouyaté, Louis Hunkarin e o próprio Blaise Diagne.

O segundo congresso foi subdividido em três sessões: Londres, Paris e Bruxelas, durante o ano de 1921. Neste encontro estiveram presentes 113 delegados oriundos de territórios africanos e da diáspora, para discutir sobre o progresso político e social das comunidades africanas e de origem na diáspora. Após a realização deste congresso foi publicado um manifesto conhecido como manifesto de Londres (1921), em razão das resoluções do congresso. Esse documento teria exercido uma cabal influência nas organizações políticas africanas, a exemplo do *National Congress of British West Africa*.

As reivindicações centrais deste manifesto foram a restituição da propriedade comum da terra, assim como da riqueza e defesas naturais extraídas do continente pela ganância capitalista e a declaração ao mundo em nome de justiça e igualdade entre povos pretos e brancos. O documento elaborado por WEB Du Bois apresentou como eixo de reivindicação o direito à emancipação, autonomia, e liberdade dos povos africanos e afro-diaspóricos, para exercerem livremente a sua própria religião, tradição, e costumes ancestrais africanos, sem serem perseguidos por grupos supremacistas e governos racistas. Essa reunião ocorreu graças aos esforços da “liga Africana”, uma federação de associados que reunia representantes de cinco colônias africanas sob o jugo de Portugal. O terceiro congresso pan-africano dividiu-se em duas seções no ano de 1923, em Londres e em Lisboa. Os temas variaram entre a necessidade de definição objetiva sobre cooperação entre africanos dentro e fora do continente, e a situação dos territórios coloniais portugueses. Por este motivo, a participação de angolanos e moçambicanos representados por Luanda (Angola) e Lourenço Marques (atual Maputo- Moçambique), foi de suma importância. Neste congresso foi defendida a necessidade

de reformas nos sistemas de trabalho das colônias portuguesas, enfatizado pelo protonacionalista Kamba Simango<sup>8</sup>.

O quarto congresso pan-africano ocorreu em 1927 na cidade de Nova York (EUA). No evento, o número de delegados chegou a 208, sendo predominante a presença de representantes do Caribe Anglófono, Francófono e dos Estados Unidos. Esse congresso contou com o apoio econômico e organizativo do grupo de mulheres afro-americanas do círculo de paz e relações exteriores, sediada em Nova York e liderada por Addie W. Hunton (TOÁSIJE, 2013). Os posicionamentos e resoluções caminharam no sentido das reuniões anteriores, sendo acrescentada na resolução a necessidade de uma desocupação urgente e completa dos territórios africanos. Foi também discutida a relação entre pan-africanismo e Socialismo, cujos ideais estavam sendo incorporados ao pan-africanismo por nacionalistas africanos ligados a movimentos de esquerda. Nesta ocasião não houve convergência quanto a isso. Foi somente no congresso de 1974, que contou com a presença significativa de Abdias Nascimento representando o Brasil, que ficou definido o não alinhamento com doutrinas políticas e correntes de pensamento.

Convém ressaltar que a organização dos congressos pan-africanos facilitou a conexão entre as populações africanas e afrodescendentes, contribuindo para inspirar-lhes o orgulho em respeito às suas origens e à vontade de agir, além de ter posteriormente encorajado um grande número de projetos de pesquisa e publicações, colocando assim à disposição destas populações os conhecimentos mais extensos e aprofundados sobre sua própria realidade (MAZRUI, 2010). A organização desses congressos sedimentou na história pan-africana uma fase reconhecida como pan-africanismo congressual. Esses congressos foram forjados sob três eixos centrais: a unidade da raça; a solidariedade da raça; a organização da raça. As reparações para as populações negras, devido aos 500 anos de escravidão criminoso, e o reconhecimento do direito inalienável dos povos negros de se autogovernarem, foram temas transversais aos eixos centrais dessa fase do pensamento pan-africano.

---

<sup>8</sup> Kamba Simango nasceu em 1890, na ilha de Chiloane, próxima à cidade da Beira, no atual Moçambique. Sua trajetória política e intelectual se assemelha à de tantos jovens africanos da época que foram educados pelos missionários protestantes instalados no continente africano a partir do século XIX. Respeitado nacionalista, Kamba participou do III congresso pan-africano (Londres), tendo, a partir deste evento, um papel importante na devoção das ideias pan-africanistas. Os tempos de africanização, sobretudo a africanização das igrejas, despertou a atenção de Kamba. Essa africanização estaria circunscrita dentro de uma leitura afrocêntrica das narrativas bíblicas. Entre 1940 e 1960 Kamba Simango tornou-se importante na fundação de ramos de igrejas africanizadas (MACAGNO, 2012 p. 127-157).

Para um jovem militante pan-africano do Gana, Kwame N'krumah (1909-1977), um dos desdobramentos mais importantes desse congresso foi a criação em 1937 do IAFA, que se transformou no IASB (*International African Service Bureau* - Bureau internacional de serviço africano). O IASB foi uma organização pan-africana fundada por ativistas e nacionalistas africanos como Jomo Kenyatta, Tafari Ras Makonnen, George Padmore, Amy Garvey e T.A Wallace Johnson. Fundada como decorrência do *International African Friends of Ethiopia*, a partir da iniciativa de George Padmore, a organização surgiu com o objetivo de lutar pelo progresso social das pessoas da raça africana, promover projetos de libertação da condição colonial articulada às lutas mais gerais da classe trabalhadora dentro e fora de África. O IASB “devotou-se ao estudo da questão colonial” com um forte apelo teórico-ideológico voltados à projeção de um arcabouço conceitual revolucionário das lutas anti-imperialistas no período entre guerras (MATTOS, 2018 p. 241).

Tendo-se autoproclamado como uma organização pan-africana, o IASB se propunha a assistir de variadas formas os africanos e seus descendentes, seja no campo educacional, social, político, e econômico, além de defender os ideais da revolução africana e de outros povos colonizados, a defesa do sufrágio universal, o direito à organização sindical, a defesa das liberdades civis e democráticas, o fim das barreiras raciais nas colônias, a liberdade de imprensa, o direito dos povos à autodeterminação, e a soberania político-econômica. Sob a direção de Tafari Ras Makonnen, originário da Guiana Britânica, o instituto lançou o jornal internacional *African Opinion* (Opinião Africana), que constituiu um veículo de circulação de ideais e intercâmbio cultural pan-africano. Em 1944, o IASB se juntou a várias organizações de trabalhadores, estudantes, e movimentos sindicalistas negros, para fundar a *Pan-African Association* (federação pan-africana), organizadora do memorável quinto congresso pan-africano, realizado em Manchester no ano 1945.

Organizado a partir de uma parceria entre George Padmore e Du Bois, o quinto congresso pan-africano reuniu em uma esfera de interesses membros do Conselho Nacional de Niassalândia (CNN), , do *African National Congress* (ANC) da África do Sul, representantes da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) de Marcus Garvey, além de personalidades envolvidas no processo revolucionário africano como Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta e Nnamdi Azikiwe. George Padmore atuou de forma efetiva na organização do evento propondo a ressignificação das bases do movimento pan-africano em sua crítica ao

imperialismo europeu baseado em sua orientação de cariz Socialista que, de uma maneira ou de outra, foi de fundamental na construção de uma base revolucionária das independências africanas (MATTOS, 2018). O congresso de Manchester representou um marco de avanço do processo de descolonização em África. Muito embora a luta independentista não esteja circunscrita ao evento, há de se considerar sua vital importância na mobilização de uma frente pan-africanista de caráter revolucionário.

De acordo com o historiador Hakim Adi, o congresso de Manchester facilitou o intercâmbio entre lideranças pan-africanas e nacionalistas do continente e das diásporas de diferentes tendências ideológicas (ADI; SOARES, 2020). O fortalecimento dos laços afetivos e a cooperação econômica foram as pautas principais debatidas no congresso. A introdução de traços do pensamento marxista no congresso de Manchester se revelou como uma ala ideológica dentro do pan-africanismo.

Duas personalidades jamaicanas tiveram um papel destacado nessa conferência, Amy Ashwood Garvey e o Panamenho Dudley Thompson. Amy era a primeira esposa de Marcus Garvey, representando o movimento de mulheres pan-africanistas da Jamaica. Ela havia criado em Westminster (Londres), o *Florence Mills Social Club*, um clube de Jazz que recebia lideranças e militantes pan-africanistas. Por outro lado, Dudley Thompson era considerado o líder da velha guarda do movimento, tendo estado nesta posição até ao seu falecimento em 2012 (KHAPOYA, 2015).

Wallace-Johnson e Peter Abrahams defenderam neste congresso novas bases para a unidade africana, centrada na luta dos trabalhadores e povos oprimidos e não meramente em critérios raciais. O quinto congresso desencadeou de modo espetacular o processo independentista africano. A publicação das resoluções do Quinto Congresso de Manchester sob o título de *Colonial and... Coloured Unity: the Report of the 5th Pan-African Congress*, organizado por Padmore, foi uma forma de compartilhar a ideologia Pan-Africana debatida em Manchester com a diáspora (ADI; SHERWOOD, 2003 p. 156).

O 5º Congresso Pan-Africano[...]foi visto como representando o auge do movimento Pan-Africano e o mais significativo de todos os congressos Pan-Africanos desde a histórica Conferência Pan-Africana convocada por Henry Sylvester Williams em Londres em 1900. É amplamente

reconhecido que os trabalhos deste Congresso deram origem a um novo tipo de Pan-Africanismo antiimperialista e internacionalista. A ideologia Pan-Africanista de Manchester do pós-guerra tentou basear-se nos interesses das massas populares nas colônias e viu os trabalhadores urbanos e rurais como a principal força na luta anticolonial. Muitos dos delegados no Congresso de Manchester eram representantes de organizações trabalhistas (ADI; NETTO, 2020 p. 4).

O congresso de Manchester não ocorreu de forma isolada, tendo sido planejado e organizado em decorrência de outras reuniões, conferências e eventos tais como; Conferência Sindical Mundial (*World Trade Union Conference*) e a Conferência de Todos os Povos Coloniais (ou Conferência dos Povos subjugados), também realizada em Londres em junho de 1945. Lia-se no congresso sobre o direito dos povos colonizados de elegerem o seu próprio governo, livre das intervenções do imperialismo europeu. Portanto, a autodeterminação dos povos de África era a condição primária para a emancipação social, econômica e política africana (BENOT, 1981).

No período entre guerras, os congressos pan-africanos tiveram suas atividades paralisadas. Contudo, esse foi um período de plena atividade da luta pan-africana. Em 1930 fora fundada a associação internacional de amigos da Abissínia que, em 1931, se tornou Bureau Africano de serviços internacionais. O Dr. Harold Moody, um médico indiano, criou a liga dos “povos de cor” a Wasu (Associação de estudantes da África Ocidental), que surgiu na década de 1920, mas adensou seu ativismo na década de 1930. Dentre as principais lideranças estavam J. B. Danquah, um importante político da costa do ouro (MAZRUI, 2010). Na França, escritores e estudantes negros de várias partes do continente e da América negra, se engajaram em múltiplas atividades de cunho pan-africanista, estimuladas por membros do *Harlem Renaissance*, sob a influência do Jamaicano Claude Mckay, Langston Hughes e de Dr. Prince-Mars, que vinha se dedicando a expandir o conhecimento sobre as raízes africanas do Haiti. Militante da *Union Patrioique*, o Dr. Prince era um forte opositor da ocupação do Haiti pelos norte-americanos.

Nos Estados Unidos da América, sob a direção de William Leo Hansberry, negros vindos da África ou provenientes da diáspora fundaram, em 1934, o *Ethiopian Research Council* (ERC), com o objetivo de tornar conhecida a situação da Etiópia e contribuir com a formação de uma rede internacional de negros engajados em expandirem a causa africana.



Esta solidariedade expressou-se com força particular junto ao movimento Rastafari. A invasão da Etiópia pelas tropas de Mussolini foi um momento seminal para o avanço da consciência pan-africana no mundo. Africanos de várias partes do mundo se sensibilizaram com a luta do povo etíope. Em 1935 foi criada a IAFA (*International African Friends of Abyssinia*) para ajudar o povo Etíope a garantir sua integridade territorial e espiritual contra as agressões italianas. Em 1937 a organização se transformou no IASB (*International African Service Bureau*). Figuras notáveis como C.L.R. James, Dr. Peter Millard, Jomo Kenyatta, Amy Ashwood Garvey, George Padmore e Ras T. Makonnen estiveram à frente na fundação e na organização do comitê executivo do IASB.

No mesmo ano surgiu a *Ethiopian World Federation - EWF* (Federação Mundial Etíope), a primeira organização Etíope na diáspora. A EWF foi uma das primeiras organizações a emanar uma decisão política de Haile Selassie com relação às comunidades negras do mundo, para além de angariar fundos para contribuir com a Etiópia em plena situação de guerra contra as tropas da Itália fascista de Mussolini (BONACCI, 2015).

Com o fim da guerra ítalo-etíope, a federação deixou de ser apenas pró-Etíope e passou a compreender todos os povos negros do mundo.<sup>9</sup> Com uma alusão à frase de Marcus Garvey, de que todos os negros eram africanos, a organização visava trabalhar abertamente para fortalecer a relação entre os africanos de dentro continente e os de fora. Muitos Garveystas estabeleceram uma relação de proximidade com essa organização pró-etíope e pan-africana. O Garveyismo foi uma vertente do Pan-africanismo que se desenvolveu através do papel ativo de Marcus Garvey. De acordo com o professor Campbell,

O garveyismo era uma marca do pan-africanismo que buscava enraizar as ideias da redenção africana em uma forma organizacional concreta - na Universal Improvement Association [...] O pan-africanismo entre as massas na África recebeu uma forma organizacional concreta no período de descolonização no compromisso da Organização da Unidade Africana (CAMPBELL, 1987 pág. 75)<sup>10</sup>.

As mensagens de Garvey através da UNIA tiveram grande repercussão em África. Em 1917, o intelectual J. E. Casely Hayford, da Costa do Ouro, aproveitou o ímpeto geral

---

<sup>9</sup> Ver site oficial: [ethiopianworldfederation.org](http://ethiopianworldfederation.org)

<sup>10</sup> Tradução do autor

imprimido pelo “Garveyismo” para fundar o *National Congress of British West Africa*, cuja sessão inaugural se verificou em Accra em março de 1920. Jomo Kenyatta, recordou que nacionalistas do Quênia que eram analfabetos, reuniam-se em torno de qualquer um que lhes lesse duas ou três vezes um artigo de *The Negro World* e depois partiam para a floresta para compartilhar com outros africanos sequiosos por ouvir uma doutrina de libertação da condição servil (BOAHEN, 2010).

O pensamento e as ações de Marcus Garvey influenciaram de modo significativo a construção de projetos voltados para o desenvolvimento das ações pan-africanistas no século XX. O movimento Rastafari considera Marcus Garvey como uma de suas principais referências históricas. Para os contemporâneos, sua mensagem teve imenso eco na África e de seu pequeno posto estratégico do Harlem, Garvey é sem dúvida uma figura central para a eclosão do pan-africanismo no século XX.

Neste contexto histórico de evolução do pan-africanismo, Kwame N’Krumah é outra das figuras marcantes. Nascido em 1909 em Nkroful (Costa do Ouro), atual Gana, Kwame é um nome dado a todos os nascidos no último dia da semana na tradição Akan.<sup>11</sup> Em uma África fragmentada e fragilizada pelo regime colonial, N’Krumah tornou-se um destacado líder político no processo de descolonização africana entre 1940 e 1960. Defendeu a perspectiva da unidade quando esta se tornou um dos temas centrais do pensamento nacionalista africano e afro diaspórico. Ele apostou na unidade federal africana como forma de romper com o sistema neocolonial e “reconstruir” o socialismo africano. Sua visão pan-africanista estava apoiada na crítica ao neocolonialismo, dentro de uma lógica sobre a qual as economias nacionais africanas deveriam se reinventar tendo em vista o autodesenvolvimento e a soberania, isso pensado a partir de uma abordagem endógena de organização interna ou seja, a perspectiva da unidade<sup>12</sup>.

A revolução africana, ao concentrar-se na destruição do imperialismo, colonialismo e capitalismo, visa uma transformação completa da sociedade. Já não se trata dos estados africanos escolherem um modo de

---

<sup>11</sup>Akan ou Acã é a denominação dada a um conjunto de grupos etnolinguísticos de povos originários do oeste africano falantes da língua Akan. Compreende esse conjunto de populações o ramo Kwa da família Níger-Congo, os Ashanti, os Fante, Akyem e os Tuís. Os ancestrais desses grupos teriam migrado da Etópia, passando pelo Egito, Líbia, até chegarem no Gana atual, precisamente nas bacias do Benue e do Chade, onde se estabeleceram (LOPES, 2015 p. 15)

<sup>12</sup> Com relação ao tema da unidade trataremos de forma mais detalhada no capítulo II desta dissertação.

produção capitalista ou não capitalista, porque a escolha já foi feita pelos trabalhadores africanos: a libertação e unidade do continente, que apenas a luta armada para o socialismo realizará. Porque a unidade política de África só se realizará no socialismo (NKRUMAH, 1970).

Sua visão de unidade estava apoiada na crítica do neocolonialismo dentro de uma lógica sobre a qual os estados africanos deveriam reinventar suas economias, tendo em vista, seu desenvolvimento e soberania. Isso foi pensado a partir de um modelo Socialista africano. Na perspectiva de Nkrumah o Socialismo era um conceito essencialmente africano herdado dos sistemas de organização dos povos Akan. A óptica do “socialismo africano” no pensamento de Nkrumah é baseada na filosofia do consciencismo. O consciencismo se baseia na premissa de que “qualquer pessoa é chamada a despertar a consciência a fim de estabelecer os princípios de igualdade e liberdade, decorrentes do consciencismo para uma sociedade digna de valores morais e éticos” (MBOMA, 2019 p. 424).

O Consciencismo é o conjunto de termos intelectuais para a organização das forças que capacitarão a sociedade africana a assimilar os elementos ocidentais, muçumanos e euro-cristãos presentes na África e transformá-los de modo que se encaixem na personalidade Africana. (N'KRUMAH, 1964 Apud MBOMA, 2019. 425).

Portanto, o consciencismo deve ser compreendido como um processo de transformação da realidade dos povos africanos no âmbito da economia, política, e cultura. A filosofia do consciencismo e seu impacto no pensamento pan-africano fortaleceu a ideia de construção dos Estados Unidos da África (MBOMBA, 2019). N'Krumah foi grande mobilizador de greves, boicotes, e táticas de desobediência civil baseadas na tática de “ação positiva”. A ação positiva era um meio legal e não violento de mobilização e organização das massas trabalhadoras do campo e da cidade em nome da emancipação integral de toda a África e de sua integração política e econômica (MACEDO, 2016). N'Krumah se distinguia pela sua vontade e compromisso com a causa da unidade africana sob as bases de um federalismo continental.

Ao longo de sua trajetória política, N'Krumah contribuiu ativamente para a libertação do continente africano, foi o primeiro presidente do Gana (1960 – 1966), até ser deposto depois de um golpe de Estado. N'Krumah estabeleceu diálogos diretos com George Padmore e Jomo

Kenyatta, com quem organizou o V Congresso. No ano de 1949 esteve à frente da organização do CPP - *Convention People's Party* (Partido de União Popular).

Líder de envergadura, seu pensamento e suas ações inspiraram amplamente personalidades como Sekou Touré (Guiné Conacri), Sam Nujoma (Namíbia), Abdel Nasser (Egito) e Muamar Kadafi (Líbia) e intelectuais pan-africanistas como Kwame Ture, Joseph Ki Zerbo, Cheik Anta Diop e Molefi Kete Asante. N'Krumah também se aproximou de ciclos políticos ligados à esquerda marxista-leninista, tendo-se inspirado diretamente no livro “O Imperialismo, estágio supremo do capitalismo” de Lenin, ao pensar os estágios da revolução africana (BENOT, 1981 p. 150).

Desde a publicação de consciencism, em 1964, a revolução africana entrou resolutamente em uma fase nova, a fase da luta armada. Em cada parte do continente, os revolucionários africanos se prepararam para a luta armada ou são efetivamente engajados em operações militares contra forças da reação ou contrarrevolução. O objetivo é claro: a sucessão de golpes militares em todas as partes do continente revela os laços estreitos entre os interesses do neocolonialismo e os interesses da burguesia indígena. Os golpes de estado são colocados na mesma natureza e extensão da luta de classes na África e os capitalistas monopolistas estrangeiros estão em relação estreita com os reacionários locais e utilizam as forças armadas e a polícia para bloquear os interesses socialistas (HOUNTONDI, 1977 p. 191 Apud MACEDO, 2016).

Juntamente com Kwame N'Krumah, o historiador Cheik A. Diop também foi um destacado teorizador da perspectiva da unidade africana. Em sua teorização Diop defendia que a unidade não era uma conquista para o imediato, mas a ser construída gradativamente pelos atores envolvidos, resultante de uma integração cultural, por conexões históricas de todos os valores, resgatada do antigo Kemet (Egito), e não por exclusão daquilo que se apresenta como diferente. Diop retrata a unidade na diversidade e, para ele, torna-se imprescindível uma conexão com o Egito antigo, para que as nações negras modernas possam organizar a sua história e reanimar a sua cultura (TOWA, 2015 p. 33).

Para Diop, existe uma imensa diversidade no que tange às culturas africanas. Contudo, todas têm pontos de generalização referenciais que partem das civilizações do vale do Nilo na constituição das nações negras modernas. Diop também compreende a diáspora como grande

impulsionadora da unidade na diversidade. A ideia de um renascimento cultural africano na perspectiva de Diop está pautada numa época anterior, entendida como sendo de um período brilhante, glorioso, das sociedades africanas, e que devem servir de referência como fonte de recorrência para o desenvolvimento das sociedades africanas na contemporaneidade.

No curso do século XX, no período de descolonização, o pan-africanismo entre as massas na África recebeu uma forma organizacional concreta no compromisso da Organização da Unidade Africana (OUA). Seguidamente à reunião de africanistas realizada em Accra (Gana) em 1962, chefes de Estado e lideranças políticas do continente, se reuniram a 25 de maio de 1963, em Addis Abeba, capital da Etiópia, para estabelecer as bases dessa nova organização, que deveria ser o sustentáculo da soberania continental africana frente às implicações de uma sociedade capitalizada (CAMPBELL, 1997 p. 75). A ideia de se criar uma organização que representasse as aspirações dos países africanos já tinha surgido na primeira reunião de Estados independentes que ocorreu em Accra, Gana, a 15 de abril de 1958.

O estabelecimento da Organização da Unidade Africana, a ação concertada dos Estados membros e a associação da ajuda aos nossos irmãos combatentes da liberdade africanos ajudaram a reviver e fortalecer, além de intensificar os movimentos de libertação em toda a África. Por isso, somos gratos ao Comitê de Libertação dos nove Estados africanos, dos quais a Etiópia é membro. Neste dia, todos devemos lembrar com gratidão o apoio de todas aquelas nações amigas em nosso esforço nas Nações Unidas e em outras conferências internacionais para libertar a África de todos os vestígios coloniais.<sup>13</sup>

Após a conquista de várias independências de países em África, o princípio unificador do pan.-africanismo empalideceu em alguns Estados, devido à opulência de lideranças cooptadas pela nova forma de domínio, o neocolonialismo. Este fato colocou em suspenso o ideal pan-africano de libertação continental. Neste sentido, revisar os procedimentos do neocolonialismo apresentou-se como um novo desafio para a redenção e soberania continental. Desde a criação da revista *Présence Africaine*, a realização dos congressos de escritores negros, a fundação da Sociedade Africana de Cultura, e a celebração do primeiro festival de artes e cultura negra (FESTAC), o pan-africanismo alista-se na legítima reiteração

---

<sup>13</sup> Parte do discurso proferido por Haile Selassie na reunião de formação da OUA a 25 de 1963. Fonte: <http://www.rastafarispeaks.com/>. Vistado: 26/05/2020.

de atos rituais, particularmente na produção de conhecimento, que remete a enorme era histórica africana, apagada pelo escravismo e pela educação colonial (TOÁSIJE, 2013).

Em 1974 teve lugar em Dar Es Salaam, na Tanzânia, o sexto Congresso Pan-africano. Este congresso desenvolveu-se em um ambiente propício para pensar o neocolonialismo então embrionário em África e o aumento das tensões raciais na diáspora (TOÁSIJE, 2013). Nesta ocasião Abdias do Nascimento pode explicar de forma sistemática sobre a natureza do racismo e da luta Afro-brasileira, que se encontram sintetizadas em sua obra “O genocídio do negro Brasileiro”.

De acordo com o Prof. Carlos Moore (2008, p. 240), o pan-africanismo global de Abdias se opôs de forma vigorosa à maximização do movimento pan-africanista, ou seja, das propostas elencadas pelas vertentes marxistas e pró-comunistas que surgiram no congresso de Manchester. Para C.L.R James, o Brasil tinha um papel importante no despertar de uma consciência pan-africana mundial. A unidade entre África e a diáspora esteve na base do discurso de Abdias, que fez questão de buscar em Amílcar Cabral o significado da palavra unidade, nos laços que integram povos africanos no mundo (GOMES, 2014).

Com efeito, a consciência pan-africana traduziu-se, ao longo do século XX, em variadas frentes e formas de luta anti-racista, estendendo-se praticamente pelo globo em inúmeras comunidades de origem africana, relativamente desconhecidas, que afirmaram fortemente a sua identidade africana, preconizando a consciência histórica milenar africana como pressuposto para a organização política.

Neste sentido, o pan-africanismo enquanto projeto identitário, agregador, e libertador do povo africano e afro-diaspórico, formalizado no início do século XX por uma gama de agentes políticos nascidos no continente africano e nas Américas, coincide com as questões de uma “raça” cultural e geograficamente dispersa ao longo da mais crassa desumanidade cometida contra a soberania de um povo (MBEMBE, 2014). No campo das ideias, o pan-africanismo é, ao mesmo tempo, a História dos negros da diáspora, das independências africanas, dos movimentos literários, do *Back to Africa* e da unidade africana (ANDRADE, 2018 Apud YABARA, 2014 p. 12).

O Pan-africanismo ao longo do século XX tornou-se conhecido nos níveis continental e diaspórico, com temas polêmicos, como o debate da repatriação e das reparações. Por isso, enquanto ideia e movimento, precisa ser analisado em seu contexto histórico, a partir de suas fases de formulação e organização, de forma a melhor entendermos os projetos e as projeções pan-africanistas que marcaram a luta dos africanos em diáspora e o processo de descolonização na África. Assim, consideramos que o Pan-africanismo ocupa no século XX um lugar central na narrativa e projeções para os caminhos de uma África unida e livre.

O pan-africanismo, como movimento de integração, obteve algum sucesso ao final dos anos 1950 e no início dos anos 1960. O movimento vai conhecer êxitos variáveis e derrotas a partir de meados dos anos 1960, e demonstra um forte impulso desde meados dos anos 1970, como movimento de libertação, conhecendo o apogeu nos primeiros dez anos posteriores à conquista das primeiras independências em África. Porém, não sobreviveu a este período e exauriu-se ao final dos anos 1960. Exceptuando o caso das colônias portuguesas, que vão conhecer a independência somente em 1975, após a conquista da maioria das independências nos anos 1960, o princípio unificador do pan-africanismo — a vontade de lutar contra as potências coloniais — enfraqueceu. Hoje, o pan-africanismo pode ser definido como a luta de libertação dos povos africanos em todos os lugares onde se encontram.

## 1.2 - Nacionalismo Africano

O poeta e um dos fundadores do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), Mário Pinto de Andrade (1928-1990), definiu o nacionalismo africano a partir de quatro eixos centrais, a saber: soberania; unidade; passado histórico comum; pretensão à universalidade (ANDRADE, 2014). Portanto, falar de nacionalismo africano é falar do renascimento de uma personalidade cultural apagada pelo colonialismo. O nacionalismo africano, diferente daquele que se desenvolveu na Europa no século XIX, foi, segundo Khapoya “um sentimento subjetivo de parentesco ou afinidade compartilhado pelos descendentes do povo africano (KHAPOYA, 2015 p. 193). Foi um sentimento forjado sob princípios e normas da tradição ancestral, das instituições religiosas, das formas de organização comunitária e de padrões étnico raciais africanos, expressando o desejo legítimo do autogoverno e autodeterminação dos povos subjugados pelo domínio europeu.

A lógica central do nacionalismo é definir o nacional baseado no território físico, na terra. Neste sentido, podemos utilizar o exemplo de Guiné Bissau em que os Balantas, Manjacos e Fulas no contexto nacionalista deixam de ser definidos pela sua identidade étnica, para ser definidos como Africanos da Guiné. Isto não implica necessariamente uma perda da identidade cultural e tradicional de cada grupo. Pelo contrário, a própria ideia de unidade, que fortalece o ideal nacionalista africano, é construída exatamente em cima da diversidade de populações e culturas. O nacionalismo africano significou, portanto, uma tomada de consciência por parte de indivíduos e coletividades africanas, insatisfeitos com a expansão imperialista europeia e a consequente instauração do protetorado colonial em África.

Resumidamente, o nacionalismo africano, juntamente com o pan-africanismo, se tornou a ideologia base das independências africanas. A visão nacionalista parte de uma perspectiva regional para embasar uma luta maior, a unidade e a libertação de todo o continente. A proposta nacionalista é que cada país tenha a sua autonomia político-econômica, mas que as particularidades e interesses de cada país devem estar articulados com os interesses gerais do povo africano. Ou seja, o nacionalismo africano está centrado na lógica de fortalecimento dos Estados africanos na condução da libertação política e econômica continental.



No cenário africano, o sentimento nacionalista aparece em decorrência da expansão do imperialismo e colonialismo europeu como *modus operandi* das relações sociais e econômicas em todo o território africano (PARADA; MEIHY; MATTOS, 2013).

Entretanto, de acordo com Vicent Khapoya, o espírito nacionalista em África antecede a experiência colonial-imperialista iniciada no século XIX. Já no século XII do calendário juliano da era cristã, o povo Wolof, então sob o domínio do império do Mali, expressava um forte sentimento de identidade territorial. As iniciativas e resistências efetivas que ocorreram no âmbito continental africano entre os séculos XVII e XIX, a exemplo da luta dos Ashanti na atual Gana, dos Hehe e dos Yao da Tanzânia, dos Zulu na África do Sul, do povo Mossi em Burkina Faso, dos Namas da Namíbia contra a agressão Alemã, já expressavam um desejo compartilhado de exercer sua soberania e identidade territorial; do mesmo modo, no século XIX El-Hadj Abd-el-Kader liderou uma revolta nacionalista frente ao avanço do exército na Argélia (KHAPOYA, 2015).

Todavia, em termos históricos, esse tipo de despertar nacionalista não pode ser comparado ao tipo de nacionalismo que deu base às independências africanas em meados do século XX. A instituição “legal” do colonialismo em África tem como marco a conferência de Berlim, que ocorreu entre os anos 1884-1885, e é a partir daí que podemos datar o emergir do nacionalismo africano das independências. O congresso de Berlim foi parte de um processo que indicava o posicionamento das potências metropolitanas no continente africano. A invasão total dos territórios africanos, a usurpação das riquezas, o extermínio de populações, a instalação das razias, apresentaram-se como uma prática comum do colonialismo europeu ao longo do século XX. A ideologia da supremacia branca aumentou e se espalhou por todo o tecido social africano (PARADA; MEIHY; MATTOS, 2013 p. 28).

A colonização como um mecanismo, um *modus operandi*, apresenta-se como um instrumento de difusão de valores e normas universais. Esses valores e normas passam a ser definidos não somente como únicos, mas de devir, ou seja, de um tornar-se. Isso, entendido como fórmula ideológica, contribuiu fundamentalmente para a *mission civilisatori*. Essa foi a doutrina central da colonização. O regime colonial soube explorar as diferenças culturais, étnicas, e linguísticas, dos diferentes povos, alimentando conflitos antes inexistentes, em um contexto de fortalecimento da identidade africana e unidade cultural dos povos negros.

Como próspero, o colonizador europeu sabia da importância da cultura e temia a ameaça que provém de homens conscientes da própria história e pleno de confiança no valor das próprias tradições. Do contrário, por que teria mobilizado tudo - potência militar, fé religiosa, força intelectual - para negar aos africanos seus próprios deuses, sua cultura, o significado de sua civilização?" (VILLEN, 2013 p. 81).

O propósito de integrar o princípio da igualdade racial ocupa lugar privilegiado no discurso colonial. A propaganda da política de igualdade racial, particularmente nos países de colonização portuguesa, fazia com que a colônia aparecesse como uma nação antirracista, sob uma pretensa harmonia racial existente entre colonizados e colonizadores. No caso específico de países sob jugo colonial português, como Angola, Moçambique, e Guiné Bissau, a construção de barreiras raciais estruturou-se de modo operante na relação colonizador-colonizado (VILLEN, 2013).

As desqualificações raciais limitavam se inicialmente a indivíduos descendentes de judeus, mouros e hereges, tratando se tanto de um preconceito religioso como racial; mas, desde o início do século XVIII, fazia-se uma discriminação legalizada e específica contra negros e mulatos, por causa da ligação estreita entre a escravatura humana e o sangue negro (CHARLES, 1981 p. 254 Apud VILLEN, 2013 p. 53).

O mito do atraso racial cultural dos povos negros, ideia difundida amplamente pelos colonos brancos, operava como elemento de assimilação e aculturação, fragilizando as formas de cooperação e solidariedade entre africanos que seriam princípios fundamentais para a soberania, autodeterminação e auto governança. À medida em que as forças de resistência conseguiam se aglutinar dentro de organizações e partidos políticos de caráter revolucionário, o continente já se encontrava tomado pelo domínio europeu, particularmente pela França, Alemanha e Inglaterra. Não obstante, o espírito de superioridade europeia presente no ato colonial e a política autoritária de submissão econômica das colônias, fizeram crescer vertiginosamente o descontentamento africano com a situação colonial.

A insurgência dos Mau Mau, uma organização Kikuyu liderada por Dedan Kimathi (1920-1957), se colocou contra o domínio britânico no Kênia, traduzida pela mídia ocidental como uma ação fanática do grupo, inclinada para matar qualquer branco que se encontrava no país. A luta do povo Kikuyu influenciou, sem dúvidas, os camponeses das regiões centrais de

África a organizar a revolta armada e a criar suas próprias instituições como uma saída à opressão colonial. Os próprios Kikuyu, insatisfeitos com a educação colonial, começaram a criar suas instituições educacionais como uma forma de capacitar seus filhos com habilidades intelectuais e técnicas, que os preparassem para “lutar pela terra que havia sido tirada pelos colonos colonizadores europeus” (KHAPOYA, 2015 p. 116)

Mário Pinto de Andrade subdividiu o nacionalismo africano em duas fases: 1911-1930 e 1930-1961. Nessa primeira fase de desenvolvimento, a luta nacionalista em África foi travada em grande parte pelas organizações políticas, insurreições religiosas, partidos políticos, sindicatos, associações de estudantes, movimentos sociais, e revoltas armadas. Essas instâncias africanas, fundadas no âmbito da opressão colonial, foram apresentadas pela mídia europeia como manifestações em termos étnico-raciais. Ou seja, ações para expulsar e matar todos os brancos de toda a extensão territorial africana. A capacidade de unificação do discurso nacionalistas com o religioso operou como um forte instrumento de coesão social entre as massas da população africana. A doutrina islâmica, particularmente em sua vertente sunita, desempenhou um papel importante na formação de uma consciência independentista, ao se filiar a partidos políticos e incentivar as lideranças revolucionárias na radicalização dos métodos empregados para liquidar o colonialismo em África. Um grande exemplo foram as ações desenvolvidas pelos chamados Fedayin (significando em Árabe aqueles que se sacrificam), responsáveis por sabotagem e por provocar incêndios nas estruturas francesas (KHAPOYA, 2015).

A revolução Russa (1917), o movimento da desobediência civil promovido por Mahatma Ghandi na Índia, a autodeterminação dos povos propagada por Woodrow Wilson, então presidente dos Estados Unidos, e as ações da *UNIA* de Marcus Garvey na diáspora negra, foram eventos externos ao continente, mas que funcionaram como catalisadores para o desencadear da luta anti-colonial em África ao longo do século XX. A *SWAPO* (Organização do Sudoeste do Povo Africano) e o Congresso Nacional Africano (*ANC - African National Congress*) preservavam em seu estatuto princípios da *UNIA*.

A estrela do Norte, fundada em 1926, e inicialmente liderada por Messali Hadj, foi a primeira associação anticolonial criada por estudantes e movida por um forte sentimento nacionalista do povo Argelino. No caso das agremiações religiosas, o MJL (Movimento da Juventude de Lagos), foi formado por jovens estudantes da Nigéria em 1934, visando

protestar contra o sistema educacional britânico. Anos depois, o MJL se transformou em partido político. Nnamdi Azikiwe foi inicialmente uma liderança estudantil na Nigéria. O governo colonial reagiu a essas manifestações com leis restritivas e violentos atos de repressão (PARADA; MEIHY; MATTOS, 2013)

A coroação de Haile Selassie em 1930 foi marcante para essa segunda fase da luta anticolonial, em que a organização de movimentos nacionalistas se identificou com a resistência e soberania do povo etíope e dos povos africanos de maneira geral. A Etiópia saiu vitoriosa em dois confrontos contra a Itália: o primeiro ficou conhecido como Batalha de Adowa, ocorrido no ano de 1896, e liderado pelo imperador Menelik; o segundo, em 1941, com um exército de resistência conduzido por Haile Selassie I. Os africanos no mundo demonstraram tanto entusiasmo pela vitória do exército etíope que as potências europeias ficaram temerosas de que a situação pudesse gerar uma série de revoltas nas metrópoles europeias (CAMPBELL, 1987).

Nessa época, a Etiópia se mantinha face à invasão colonial como um grande porto seguro e exemplo de soberania continental. As histórias sobre a soberania etíope circulavam em África e na diáspora através dos escritos de intelectuais como Edward Wilmot Blyden e Antenor Firmin. Blyden em sua obra mais destacada *Christianity, Islam and the Negro Race*, deu ressonância à fórmula “A Etiópia manterá suas mãos voltadas para Deus”, discurso forjado sob referências bíblicas. Com esse fato, muitos nacionalistas africanos passaram a reconhecer o caráter genuíno de Haile Selassie como vanguarda na luta pela independência dos países africanos. Ao longo de quase setenta anos de governo, Haile Selassie ficou consagrado como um dos principais promotores da unidade continental africana juntamente com N’Krumah (CAMPBELL, 1987).

Ao longo do século XX, os ideais nacionalistas passaram a se articular com o pan-africanismo para desencadear a luta anticolonial em África. Os grandes defensores de um nacionalismo africano sob as bases do pan-africanismo foram sem dúvida Habib Bourguiba (Tunísia); Gamal Abdel Nasser (Egito); Mohamed V (Marrocos); Haile Selassie (Etiópia); Jomo Kenyatta (Quênia); Keneth Kaunda (Zâmbia); Tom Mboja (Kênia); Nnamdi Azikiwe (Nigéria); Sam Nujoma (Namíbia); Ahmed Sekou Touré (Guiné); Amílcar Cabral (Cabo Verde/Guiné-Bissau); Modibo Keita (Mali) Julius Nyerere (Tânzania) e Kwame Nkrumah (Gana).

Com o fim da segunda guerra mundial, o conceito de imperialismo foi pensado em outro ambiente político. A guerra fria e as disputas políticas no âmbito dos blocos internacionais transformaram o imperialismo em sinônimo de expansão territorial com a finalidade de anular politicamente a potência adversária. Evidentemente que a experiência da colonização não foi igual em todos os países africanos. A especificidade de cada região, a multiplicidade étnico-linguística, a variedade de populações ocupando o mesmo território, e os interesses envolvidos em cada protetorado colonial, dinamizaram as variadas formas da luta anticolonial em África. Todavia, salvo a Etiópia e a Libéria, todos os outros países do continente sofreram, em maior ou menor grau, com a colonização europeia.

Após a 2ª Guerra Mundial, os africanos começaram a ter ideias mais precisas sobre como pôr fim ao colonialismo. Começou-se a compreender que a exploração colonial não era apenas de uma região ou de um país, mas sim uma questão continental. Com as consequências da segunda guerra mundial, o domínio europeu sobre seus protetorados foi notadamente abalado, fragilizando seu poder de coerção. Este fato em particular contribuiu para intensificar a radicalização, em todo o território africano, das reivindicações pela emancipação continental. Como dizia Amílcar Cabral, “Libertar-se é sempre urgente”. No entanto, apesar da forte repressão e violência sofrida desde os dias da escravidão europeia, os africanos nunca foram passivos a qualquer forma de dominação estrangeira, mas quando submetidos a um processo brutal de dominação tiveram de reagir (CABRAL, 2018 p 117).

O crescimento da conscientização do conteúdo essencialmente anti-imperialista das lutas para a independência nacional, cimentou o espírito de cooperação entre os diversos países africanos em luta por soberania continental em todos os planos. Neste contexto, a Unidade passou a ser o guia dos movimentos, partidos, e organizações africanas, na luta pela libertação nacional e continental. As igrejas separatistas de Simon Kimbangu e Kitawala na República do Congo, Chilembwe no Malawi, Tembo na África do Sul, ou por Elijah Masinde no Quênia, de forma mais ou menos explícita pregavam contra o domínio europeu em África, sendo exemplos de organizações que contribuíram para intensificar o processo de luta armada no continente, devido ao seu forte sentido de pertencimento étnico e facilidade de articular regiões.

Nesta linha de atuação, em 1946 a *WANS (West Africans National Secretary)* publicou em seu periódico *The New African* o lema “Pela Unidade e Absoluta Independência”. O periódico tratava dos debates acerca da situação colonial, em particular no Oeste africano, denunciando a exploração colonial e apoiando a organização da revolução africana em curso. No mesmo ano, N’Krumah distribuiu cópias para outras organizações que expressavam apoio às ações da WANS. Outros periódicos, como *The Pan-African Manifesto* (Gana) e a *Pan-African Unification Organization* (Libéria), também foram muito importantes em ativar os objetivos da unidade e soberania continental africana. Neste sentido, o federalismo continental era a via para a integração e a organização da unidade africana. No âmbito de um federalismo continental, a diáspora deveria desempenhar um papel como uma região africana fora da África.

A CAO (*Commitee of African Organizations*), foi uma federação composta por várias regiões da diáspora africana, tendo como objetivo favorecer a promoção da “unidade da África e a libertação dos povos africanos”, possuindo uma publicação chamada *United Africa*. Contudo, os esforços mais evidentes pelo fim do colonialismo em África começaram a se desenhar entre as décadas de 1950-1960. O desenrolar da luta armada na Argélia, iniciada em 1954, foi um ponto de inflexão para o desencadear da luta armada no contexto continental africano. A luta armada na Argélia foi conduzida pela FNL (Frente de Libertação Nacional), do CNRA (Conselho Nacional da Revolução Argelina) e do ELN (Exército de Libertação Nacional). A luta argelina, ou a guerra da Argélia, refletia naquele momento as aspirações de todo o povo africano pela independência integral do domínio europeu. A Argélia obteve sua independência em 1962.

Neste contexto, a luta armada se tornava a dimensão central na conquista da independência política, social e econômica.

Conforme explicou Cabral,

Sempre consideramos a luta armada como um aspecto da nossa luta fundamental que é política.: a contestação da presença portuguesa. A luta política chegou a uma força armada porque os colonialistas não quiseram dar um mínimo de satisfação a nossa aspiração em sermos livres. Se depois mantivemos muitos estreitos laços entre a luta política e a luta armada, isto aconteceu não por um ato revolucionário, mas porque nos

demos conta de que a segunda se tornou um momento necessário da primeira. Assim, hoje batemo-nos com as armas, da mesma forma que ontem fizemos greves ou manifestações de massa, sempre pela independência, que é um fim político (CABRAL, 2018 p. 125).

Fazemos a guerra não porque sejamos guerreiros e gostemos da guerra. Não fazemos para conquistar Portugal. Fazemo-la porque a isso somos obrigados para conquistar os nossos direitos humanos, os nossos direitos de nação, de povo africano que quer que sua independência; o objetivo da nossa guerra é um objetivo político, isto é, a libertação total do nosso povo da Guiné e de Cabo Verde, a conquista da nossa independência nacional e da nossa soberania, tanto interna quanto no plano internacional (CABRAL, 2018 p. 135).

De facto, a luta armada se tornou uma necessidade nos países onde o colonialismo resistia ao movimento independentista. As décadas de 1950, 1960 e 1970 contituíram um período de intensos e duradouros conflitos. O sentimento de unidade nacionalista africana conduziu a que as nações que tinham obtido a soberania sobre os seus territórios apoiassem as demais lutas pela libertação continental. Gana, antiga colônia britânica da costa do ouro, tornou-se independente em 1957 e deu outros contornos para a luta independentista e pan-africana. Surgia um Pan-africanismo continental e independentista.

A emancipação de Gana aproximou os africanos em prol da total libertação do continente e da sua unidade, abrindo também caminhos para a radicalização dos diferentes projetos de unificação e independência. Entre 1958 e 1963, lideranças africanas se encontrariam com frequência para discutir e debater os rumos da unidade continental (PARADA; MEYHI; MATTOS 2013 p. 88).

Assim, também a independência do Gana reacendeu, no contexto do pan-africanismo, o debate sobre as identidades políticas e históricas. O CPP serviu de base para a formação de partidos das massas africanas. Organizações nacionalistas como a SWAPO da Namíbia, foram de extrema importância por assumirem a frente de batalha na condução da luta anti-imperialista no solo africano, buscando um alinhamento com as classes trabalhadoras do campo e da cidade, adotando estratégias de atuação alinhadas ao pan-africanismo e disseminando a ideia de que o campo de batalha se dava em nível continental, dadas as particularidades de cada região.

Na década de 1950, a política de expropriação de terras e a consequente expulsão dos nativos de suas terras provocou um êxodo rural e um crescimento urbano desordenado em vários países africanos. Para os que conseguiram se manter no campo, as condições de sobrevivência tornaram-se extremamente adversas face à política agrícola colonial, voltada fundamentalmente para a monocultura e a substituição de importações por exportação e trabalho compulsório.

Diversificar a produção agrícola e priorizar a circulação de produtos, particularmente de alimentos entre africanos antes de exportar, passou a ser uma das principais bandeiras levantadas por lideranças como Amílcar Cabral, Samora Machel e Thomas Sankara, que demarcavam a importância do campo na revolução africana. Estes líderes nacionalistas entendiam que a agricultura é o alicerce da soberania africana. Na África do Sul, por seu turno, o processo de favelização se intensificou e o Soweto se tornou o maior centro periférico sul africano, palco da luta contra o apartheid.

No caso de Amílcar Cabral, muito embora não se declarasse hostil a nenhuma ideologia externa, foi emblemático ao afirmar que não era necessário que os africanos buscassem nas ideologias externas os fundamentos para a revolução africana. Os princípios do nacionalismo continental e territorial já estavam sendo desenvolvidos pelas lideranças comunitárias. Patrice Lumumba, no então Congo-Belga, enfatizava igualmente que os africanos não precisam se apoiar em ideologias externas, tendo a sua própria ideologia que afirma a personalidade africana (MAZRUI, 2010). A teoria da reafricanização<sup>14</sup> foi a principal contribuição teórica de Amílcar Cabral na formulação de uma perspectiva endógena para as independências africanas.

Em 1959, o Gana e a Guiné formaram o núcleo da união dos Estados africanos do Oeste. Sekou Touré, então presidente da Guiné-Conacri, e Nkrumah, presidente do Gana, anunciaram que a união estaria aberta a todos os países independentes africanos. Nascia a união dos estados independentes africanos, onde a palavra de ordem era independência e unidade. O principal objetivo da união era o de fornecer todo o tipo de ajuda para os Estados ainda sob o jugo colonial.

---

14 Tendo sido os africanos assimilados e aculturados pelo sistema colonial, reafricanizar significa romper com a mentalidade e o espírito de dependência. A cultura é fator fundamental da reafricanização. Discutiremos de forma mais detalhada esse conceito no segundo capítulo do trabalho.



Existiam duas organizações panafricanas regionais às quais se havia atribuído o objetivo de coordenar a luta pela libertação. Por um lado, tínhamos o *PanAfrican Freedom Movement for Eastern, Central and Southern Africa*, comumente chamado PAFMECSA, que, entre 1958 e 1963, reagrupava a Etiópia, o Quênia, o Uganda, a Somália, a Tanganyika, Zanzibar, e os movimentos nacionalistas da África Central e Austral. Por outro lado, tínhamos a Reunião Democrática Africana (*Rassemblement Démocratique Africain*), criada nas antigas colônias francesas por ocasião do Congresso de Bamako, em 1946, pelos dirigentes nacionalistas que desejavam ir além da limitadíssima autonomia prevista pela Constituição Francesa de 1946, autonomia esta apenas ampliada pela lei de enquadramento de 1956.

Em 1958, quando De Gaulle decidiu fazer aprovar, por referendo, o seu projeto de Comunidade FrancoAfricana, o RDA ofereceu aos africanos uma tribuna pan-africana onde eles pudessem debater vantagens e inconvenientes deste projeto e fazer ouvir a sua opinião perante o governo francês. Por ocasião do referendo, somente a Guiné, representada por Sékou Touré, pronunciou-se contra o projeto de Comunidade e a favor de uma total independência. Após este voto, Sékou Touré juntou-se a Nkrumah na União dos Estados Africanos.

...o direito à autodeterminação, a não interferência de um membro nos assuntos internos de nenhum outro, o fim do colonialismo, a entrada na comunidade dos países que obtivessem sua liberdade e a criação de um conselho econômico, um conselho cultural e um conselho científico de pesquisa. (PARADA, MEIHY & MATTOS, 2013 p. 97).

Conferências como a de Bandung (1955), a de Sanniquellie (Libéria-1959), a conferência de Tunis (1960), e o congresso das nações africanas que ocorreu em Addis Abeba (1960), foram, nesse contexto de articulação de uma unidade federal, um mecanismo político de grande relevância, ao possibilitar a troca de experiências, relações afetivas, solidariedade entre os povos, mas sobretudo de partilha de ideias e propostas para liquidar a dominação colonial imperialista Europeia em todo o território africano. No discurso inaugural desta conferência, Haile Selassie enfatizou que a África não seria mais comandada por estrangeiros;

que a tradição de Berlim estava eliminada e não deveria se permitir qualquer outra forma de dominação estrangeira (PARADA, MEYHI; MATTOS, 2013).

Via de regra, as lutas de libertação continental se concentravam na esperança de uma ação política exemplar e uma teorização voltadas para unidade continental e cooperação interafricana. Mário Pinto de Andrade, ao analisar as características do nacionalismo africano, evidencia a centralidade da ação emancipadora das massas populares como elemento fundante da luta contra a situação colonial. Neste contexto, configura-se a divergência de posição quanto aos caminhos para a unidade africana que se tornaram explícitos posteriormente no seio da OUA. Se por um lado N’Krumah e Amílcar Cabral defendiam um tipo de nacionalismo alinhado aos interesses das massas da classe trabalhadora do campo e da cidade por outro lado, Leopold Senghor e Cheik Anta Diop, defendiam o papel dos intelectuais e das lideranças políticas na condução de uma política voltada para a integração continental da África e do povo negro. Conforme salientado acima, esta divergência de posicionamentos ficou expressa na formação de dois blocos que se organizaram no seio da OUA, os já antes mencionados grupo de Monrovia e grupo de Casablanca.

Em concordância com o historiador africano-americano John Henrik Clarke, o nacionalismo africano e o pan-africanismo estão intimamente ligados no processo da libertação africana. Não há como divorciar o pan-africanismo do nacionalismo africano. O nacionalismo é o agente catalítico que põe o pan-africanismo em ação, a sua força coesiva que estabelece sua razão de ser e o leva para a frente de batalha. O pan-africanismo, sem a força do nacionalismo africano, é uma ideologia estagnada de acordo com o historiador John, H. Clarke. Para Cheik Anta Diop, o pan-africanismo e nacionalismo africano são ideologias indissociáveis (ELA, 2014). Isto porque o pan-africanismo é em sua essência um movimento de ideias e pensamento estruturado na experiência dos povos negros, tanto os do continente quanto os de sua diáspora. O pan-africanismo, como um exemplo do conceito "Pan", foi uma manifestação da consciência nacionalista, e este conceito é internacionalista, na medida em que busca a unidade das pessoas que vivem em um grande número de Estados juridicamente independentes. Essa luta na África do Sul aguçou as concepções internacionalistas e expôs os limites da marca “nacionalista” do pan-africanismo na África.

O nacionalismo africano é sobretudo uma ação política e tem o seu primado na luta anticolonial em África. Assim podemos considerar que o nacionalismo é também uma resposta à dominação colonial racista, surgindo da necessidade objetiva de construir uma identidade continental, uma consciência integradora e libertadora africana. Neste sentido, podemos afirmar que o nacionalismo africano é um ideal pan-africano, “no sentido de que este participa e forma parte dessa longa e diversa tradição pelos debates e pela produção de novos sentidos de unidade” e libertação continental africana (ALVARADO, 2018 p. 16).

Os nacionalistas africanos sempre reconheceram a necessidade de redefinição da identidade africana. No que se refere ao Socialismo africano, essa não era somente uma adaptação do socialismo dogmático à realidade africana. O tipo de socialismo proposto pelos nacionalistas africanos tinha características peculiares, diferentes do Socialismo tradicional. Julius Nyerere fala de um Ujamaa, que seria um tipo particular de Socialismo fundado nas experiências seculares do povo africano.

Muito embora na conferência de Bandung (Indonésia), ocorrida 1955, tenha sido definido o não alinhamento político-ideológico com tendências eurocêntricas, fossem elas pró-socialistas e/ou capitalistas, George Padmore, ele mesmo um Socialista, enfatizava a insensibilidade dos Socialistas e marxistas diante das atrocidades do colonialismo em África e outros problemas de negação relacionados à opressão racial na diáspora (MATTOS, 2018)

A década de 1960 foi de grande fusão entre os ideais nacionalistas e os projetos pan-africanistas, que juntamente iniciaram uma radicalização na busca de uma identidade africana forjada na unidade cultural como pressuposto para a libertação africana. O debate sobre a federalização do continente passou a ocupar a ordem do dia no contexto da luta anticolonial. Kwame N’Krumah foi um dos mais enfáticos defensores da federalização continental. Para ele, a unidade africana sob um único governo assegura a soberania política, econômica, e cultural africana, face às agressões do jugo colonial.

Esse período é marcante na história contemporânea africana particularmente devido ao aumento de países africanos que conquistaram a sua independência. Só entre 1960 e 1964, aumentou de 9 para 33 o número de Estados independentes. Ao longo do processo de descolonização africana e dos primeiros anos pós-independência, para países como a Nigéria e o Zaire, a unidade, ou seja, a ideia de uma integração continental, apresentou-se prontamente

como uma ameaça aos interesses regionais. Evidentemente que fatores históricos, culturais, e as estruturas organizacionais de cada região, que figuravam no contexto da luta independentista, implicavam no desenvolvimento de uma integração política a nível continental.

Na conferência dos povos realizada na Etiópia em 1960, ficou evidente a polarização entre os países independentes, ou em vias de independência, subdivididos em dois blocos: o grupo Casablanca e o grupo Monróvia. Diante disso, a preocupação com a balcanização apresentou-se como um problema que poderia interferir na construção do federalismo continental. Por isso, aceitar as barreiras regionais e a autonomia dos Estados era o único meio de evitar a balcanização, ou seja, consenso ao invés do dissenso. A conferência produziu um documento - a carta de Casablanca -, cujo conteúdo era expressamente anticolonialista e destacava a necessidade da formação de uma unidade africana a partir dos Estados independentes. O propósito era o de fazer valer as liberdades em todo o continente, tendo a unidade como um caminho para o desenvolvimento e soberania Africana, isso pensando no quadro do não alinhamento ideológico com as potências Europeias. N'Krumah estava certo de que a libertação africana dependeria da unidade política continental.

Seguidamente à reunião de africanistas realizada em Accra (Gana) em 1962, chegou-se a um compromisso em maio de 1963, entre os grupos de Monróvia e de Casablanca, comprometendo-se a buscarem em conjunto a fórmula para as resoluções dos desafios do continente africano, ou seja, da unidade africana. Novamente o carisma e a habilidade diplomática de Haile Selassie se fizeram valer e fez um discurso pautado na unidade e fraternidade entre os povos africanos e não a partir de uma consciência regional, como foi a dos nacionalistas da Europa no século XIX. Pela primeira vez, especialistas em África do mundo inteiro se encontraram em um país africano para reconhecer a exatidão das teses pan-africanas sobre a anterioridade clássica das civilizações africanas e a sua contribuição para o processo civilizatório africano na contemporaneidade. Fundada em 1963, em Addis Abeba, capital da Etiópia, a OUA (Organização da Unidade Africana), foi criada com o objetivo de trabalhar em prol das nações independentes e promover a integração com as organizações negras da diáspora. Na fase inicial, a fundação da OUA esteve sob a responsabilidade do imperador Haile Selassie I, Kwame N'Krumah e Abdel Nasser, do Egito. A organização respondia a uma das aspirações do movimento pan-africanista. Contudo, de acordo com alguns analistas, a disputa interna que se revelou no seio da organização, entre os grupos de

Monróvia e o de Casablanca, tornaram-se com o passar dos anos num obstáculo para a consolidação dos objetivos e propósitos da organização. A polarização entre esses dois grupos ocorreu sobretudo no campo ideológico.

Por um lado, o grupo de Casablanca estava ancorado nos projetos federalistas preconizados pelo Pan-africanismo. O consciencialismo, idealizado por Nkrumah, seria o processo de formação de uma consciência africana anticolonial que desencadearia a revolução africana, promoveria a unidade, e devolveria dignidade de todas as populações africanas. A proposta pan-africanista defendida por N'Krumah era a expressão de um tipo de nacionalismo negro africano que deveria ser fundamentado nas experiências das massas camponesas e operárias e não por uma classe média e por uma elite intelectual assimilada e distante da realidade das massas da população.

Por outro lado, o grupo de Monróvia, com uma perspectiva mais fragmentada no que se refere a unidade e libertação africana, estava muitas vezes alinhado à política internacional neoliberal que estava promovendo um novo fatiamento da África. Composto por Nigéria, Libéria, Etiópia, Serra Leoa, Somália, Tunísia e República do Congo, defendia uma integração continental mais flexível, preservando a autonomia dos Estados nos assuntos internos de cada país. A Etiópia, sob a gestão de Haile Selassie, mesmo fazendo parte do grupo de Monrovia, trabalhou incansavelmente para buscar um consenso entre os dois grupos. Isso significa dizer que muito embora houvesse uma convergência entre os dois blocos no que tange a integração e libertação continental, frações de uma ascendente “pequena burguesia africana” defendiam propostas distintas sobre os rumos dos países africanos e do continente. Ocorre que havia uma divergência de posicionamento entre os chefes de Estado, particularmente no que se refere à integração política do continente.

Nnamdi Azikiwe, então ocupando o cargo de governador geral da Nigéria, e Sylvanus Olympio, nacionalista Togolês que atuou como primeiro-ministro do país, mostraram-se contrários a uma unidade política do continente sob as bases de um federalismo. O simples fato de os países terem vivenciado uma experiência colonial comum, um traço característico da história das populações africanas no século XX, não significaria a adoção de políticas comuns após a conquista das independências. Entretanto, à medida que o sistema colonial foi entrando em colapso, os novos Estados nacionais se depararam com o desafio de reconstruir a nação em ruínas em razão do legado colonial. É preciso destacar que em alguns casos a

descolonização representou apenas a transferência de poder das mãos dos senhores coloniais para a nova elite assimilada e vendida aos interesses neocoloniais. Neste sentido, portanto, evidentemente que haveria uma discordância quanto a uma integração política e econômica a nível continental.

Assim como N’Krumah, Julius Nyere estava convicto de que a fragmentação do continente seria apenas mais uma forma de balcanização e rapina dos recursos africanos. Para Nyere, esse seria o principal obstáculo para a real independência e soberania continental. Tanto N’Krumah quanto Nyerere, tratavam os chefes de Estado contrários a uma unidade política a nível continental menos fragmentada como agentes do imperialismo. Muitos chefes de Estado africanos não estavam de acordo com a criação de uma união política africana. Em grande parte, não estavam dispostos a romper totalmente com os antigos senhores coloniais, particularmente França e Inglaterra, além de creditarem pouca confiança nas propostas de N’Krumah, de criação de um Estado Federal Africano. A ideia de uma soberania nacional ou regional autossustentada era algo que confrontava os objetivos da unidade (KHAPOYA, 2015).

O que fica evidente é que a disposição das lideranças dos Estados recém-criados em promover a unidade continental seria possível, desde que a autonomia de cada país fosse respeitada e não submetida totalmente às regras da federação. O receio dos chefes de Estado era o de ter que repartir os recursos, prestígios, e vantagens econômicas, fruto de acordos com instituições financeiras internacionais, ou seja, a recusa era a de ter que submeter os interesses nacionais pelo imperativo da integração continental. Com isso, o caráter pan-africanista da integração e libertação africana foi perdendo seu ímpeto a partir da década de 1980, notadamente em detrimento da formação de agrupamentos regionais submetidos às demandas do mercado financeiro internacional. Em fins da década 1960, os laços de cooperação e unidade foram sendo sistematicamente esvaziados e dissolvidos e toda a esperança esmoreceu quando o Quênia, o Uganda, e a Tanzânia, evoluíram em direção a uma estrutura totalmente fechada, dotada de um governo único. Em julho de 1977, a Comunidade da África Oriental, um modelo de cooperação regional africana, havia sido integralmente desmoronada. As clivagens políticas e as disputas ideológicas tornaram-se um obstáculo até mesmo para a integração regional e nacional. O resultado destes problemas insolúveis é o aumento da divisão de Estados a exemplo da separação do Sudão, entre Sudão do Sul e do Norte.

Ao olhar para a situação atual dos países africanos, notamos, assim, que em razão dos inúmeros obstáculos postos para a integração continental nos anos posteriores às independências, os projetos e projeções para a organização da unidade e real libertação africana não conseguiu transcender a esfera da declaração de intenções e do debate teórico. O ideal pan-africanista de unidade e soberania continental se dissolveu, mantendo a África na mesma situação de total dependência externa. Em concordância com o historiador Ali Mazrui, ao invés de vermos a integração como um caminho para a superação dos problemas africanos no pós-independência, o pan-africanismo como um movimento de identidade, integração, e libertação africana, cujo propósito naquele contexto era o de fortalecer os laços históricos, culturais e econômicos que uniam a África no sentido de viabilizar o renascimento continental e ver a sua saída da situação de total dependência externa, assistimos pelo contrário à derrocada desses ideais a favor das exigências do neoliberalismo.

Neste sentido, muito embora não seja justo falar que a OUA falhou nos seus objetivos e propósitos para o continente, temos de concordar que devido às dissidências políticas instauradas no interior da organização ocorreram muitas insuficiências, particularmente no que se refere às formas políticas necessárias para o desenvolvimento, integração, e soberania continental. Alguns Estados perderam a confiança na organização e retiraram-lhe o seu apoio. As dívidas aumentaram, a tradição de encontros de cúpulas foi diminuindo.

Contudo, salvo toda a polarização existente entre os grupos de interesse que se desenvolveram no seio da organização, a OUA foi a principal organização política do continente. Ao longo dos anos, a OUA buscou permanecer firme nos propósitos consagrados por seus fundadores. De 1980 até o final do século, a OUA passou a focar-se nos direitos humanos, na questão dos refugiados, das guerras civis, no problema das epidemias como a AIDS e o Ébola, além de promover campanhas voltadas para a educação pública e o desenvolvimento comunitário (KHAPOYA, 2015). Em julho de 2002 ocorreu a última cúpula da OUA, quando foi substituída pela UA, dando início a um novo panorama no que se refere à relação diplomática interafricana. A proposta era a de criar uma outra organização mais forte que a OUA, que desse conta de avançar com os objetivos da integração política e econômica continental africana, visando um melhor desempenho da África no contexto da economia global, ao mesmo tempo em que buscava fortalecer o combate aos conflitos e selar acordos de paz dos países em guerra (KHAPOYA, 2015).

A nova organização criou três instituições financeiras: o banco central africano, o fundo monetário africano, e o banco de investimento africano. O propósito dessas instituições precisa ainda de ser melhor compreendido. Hoje a UA parece paralisada de realizar qualquer ação significativa frente aos permanentes conflitos internos, fragilidade política, e subdesenvolvimento humano. Os desafios que a África enfrenta se apresentam cada vez maiores, as necessidades de consolidação de poder e construção nacional significam que muitos líderes africanos não prescindiram das frágeis estruturas herdadas das autoridades coloniais. A instabilidade e a repressão aumentaram; também aumentaram os problemas econômicos e financeiros africanos. Em suma, a substituição OUA pela UA não representou em nada uma mudança no quadro da política interna rumo a uma maior integração. A organização hoje atende mais aos interesses do capital financeiro na forma de neoliberalismo (KHAPOYA, 2015).

Hoje, a grande maioria dos países africanos são inteiramente dependentes dos investimentos internacionais, ancorados em perspectivas externas de desenvolvimento social, ou seja, a manutenção de África como mero exportador de matéria-prima e produtos agrícolas, apenas para atender os países do chamado “primeiro mundo”. Isto significa dizer que o continente permanece como um terreno fértil para a exploração econômica do capital financeiro internacional. A má gestão dos recursos, a balcanização, e o patrimonialismo, instaurados nas estruturas de governo e instituições políticas africanas, aparecem como o principal obstáculo para o desenvolvimento e soberania continental africana, tornando obsoletos os ideais nacionalistas das independências africanas e os projetos pan-africanistas de uma real libertação continental.

O ponto é que a perspectiva pan-africanista expressa na mentalidade de nacionalistas como Amílcar Cabral e Thomas Sankara, que preconizavam uma gestão africana assumida pelas massas populares, acabaram por ser dissolvidas nos pós-independência pela elite intelectual assimilada, que assumiu os cargos nas estruturas dos novos Estados nacionais. Devido aos seus interesses particulares, esta elite acabou inviabilizando a integração e a soberania, assim como a real emancipação africana por vias da integração política continental. Se a pretensa unidade preconizada no processo de independência dos países africanos não foi implementada na sua integralidade, isso deve-se em grande parte aos interesses espúrios das lideranças que se afastam dos ideais nacionalistas e pan-africanistas preconizados no processo de libertação. Por trás das independências, desenhou-se uma luta ideológica pela unidade e



identidade continental africana por concretizar. Cientes disso, movimentos como o Rastafari buscam, através de ações e iniciativas inovadoras, dar continuidade aos ideais preconizados por nacionalistas e pan-africanistas ao longo do século XX, entendendo a sua importância para um novo renascimento africano, conforme veremos no próximo sub-capítulo.

### 1.3 - O movimento Rastafari

A Etiópia, pelo seu valor histórico enquanto um reino soberano e independente, inspirou uma ideologia de libertação racial que representasse uma poderosa e recorrente afirmação da identidade e da solidariedade africanas no continente e em sua diáspora. Essa tendência político-religiosa ficou conhecida como Etiopianismo, cujo nome foi cunhado por Mangena Mokone, missionário sul africano, quando fundou o primeiro ramo de uma igreja etíope em 1892, na África do Sul (BOAHEN, 2010). As referências encontradas na bíblia a respeito de comunidades africanas com um passado glorioso tornaram-se a chave para as reações religiosas negras antiescravistas nos séculos XVIII e XIX. O conceito de Etiopianismo foi parte integrante e importante do pensamento religioso negro-africano nesta época.

Os fundamentos etiopianistas estão assentes tanto em uma dimensão política quanto religiosa. Por analogia, Etiópia e os Etíopes foram termos genéricos utilizados para se referir a África e a todos os africanos. Esta analogia de interpretação tem suas origens tanto em uma leitura literal da Bíblia, particularmente de sua versão King James,<sup>15</sup> quanto em historiadores gregos como Estrabão e Heródoto, que no século VII a.c utilizavam o termo Etíope para descrever as pessoas de tez escura. “Estrabão descreve que existiram tempos em que todas as terras do sul que se expandiram em direção ao oceano eram designadas de Etiópia” (DIOP; DIENG, 2014 p. 13).

Los etíopes dicen que los egipcios son una de sus colonias que fue fundada por osiris. Pretenden incluso que, en los comienzos del mundo, ese país (egipto) no era más que un mar, pero el Nilo, con sus crecidas, arrastró tanto limo de etiopía que acabó por colmatarse, convirtiéndose en parte del continente...Añaden que los egipcios consideran que han tomado la mayor parte de sus leyes de ellos (etíopes), en tanto que sus progenitores y ancestros: es de ellos que quienes han aprendido a honrar a los reyes como si fueran dioses y a amortajar y a amortajar a sus muertos con tanta pompa; escultura en la escritura nacieron entre los etíopes... Los

---

15 “The Holy Bible King James” é uma versão inglesa da bíblia publicada em 1611 em proveito dos interesses da igreja Anglicana com a autorização do Rei James I. Existem outras versões traduzidas do hebraico original para a língua inglesa. Todavia, desde então os cânones das igrejas católicas e protestantes ocidentais não permitem que nenhuma outra seja utilizada por considerarem como apócrifos. É sabido que a Bíblia é composta por um conjunto de textos dividida entre o novo e velho testamento. Apócrifos são livros que narram a vida de Jesus Cristo e a chegada do apocalipse mas que não são reconhecidos pelos cânones das igrejas católicas e protestantes como por exemplo do “Livro de Enoque” presente da versão Etíope da bíblia em sua versão original Amárico. Contudo, mesmo dentro de uma versão cristã ocidentalizada, a Etiópia é o país africano que aparece no gênese da humanidade. E esse era o sustentáculo principal do discurso etiopianistas contra a supremacia branca.

etíopes alegan aún otras pruebas sobre su anterioridad respecto a los egípcios (Diodoro da Sicília. História Universal, livro 3. Apud DIOP, 2012. p. 57).

O encantamento com o povo e as terras da Etiópia tem uma longa e interessante história. Os Habashat, Sheban, Abesha ou simplesmente abissínios, são populações nativas da atual Etiópia, cuja história e tradição remonta ao império Kushita. Kush estava localizado outrora na região de Núbia, ao sul de Assuã, no médio Nilo, estendendo suas fronteiras para Oeste, em terras que compreendiam o atual Sudão, adjacentes ao mar vermelho. A denominação país de Kush parece ter sido usada pela primeira vez pelos Hebreus, já que os Egípcios se referiam ao país e a toda a região da Núbia<sup>16</sup> como Ta-Seti, o país do arco. O nome também é uma referência a um dos netos de Noé e filho de Cam. Segundo os textos bíblicos seria o pai do povo negro. Na língua hebraica, Kush é a palavra para “black” e povos Kushite para referir-se aos povos da África negra. Por um longo período os Gregos utilizaram o termo Etíope para se referir às pessoas de pele queimada. Os antigos Gregos por analogia referiam-se a Etíopes e Egípcios como sendo o mesmo povo (ROGERS, 2020).

Segundo Heródoto, o império etíope não incluía apenas a África, mas também parte do Oriente Médio e da Ásia (DIOP, 2012). O Ghez ou Geez, que deriva do meroítico antigo, permanece sendo uma das línguas faladas na moderna Etiópia. A história da Etiópia, tem a sua fundação cerca de 6280 anos antes da era cristã, contabilizando um total de 8.200 anos aproximadamente. Os Egípcios conheciam a Etiópia como a terra de Kush. Suas capitais eram Meroé e Napata. Nesta época, os etíopes eram chamados de Núbios. A escrita meroítica foi desenvolvida neste período.

Conforme explica o historiador Joel A. Rogers, durante a era Axumita, no início da era cristã do poderoso reino de Axum, localizado no Tigré, extremo norte da Etiópia, a cultura hebraica penetrou ainda mais no tecido social etíope, deixando as marcas da identidade judaico-cristã preservadas até os dias de hoje. O cristianismo Copta se desenvolveu na Etiópia a partir do século IV d.c, se tornando a nação cristã mais antiga do chamado velho mundo. O tipo de cristianismo praticado na Etiópia tem seu fundamento nos conceitos teológicos do Kemet (Antigo Egito). A fé cristã, como religião oficial da Etiópia, foi estabelecida no

---

16 “Denominação usada a partir da Idade Média para designar a região ao redor do rio Nilo, entre as localidades de Assuã, no Egito, e Dongola, no Sudão, geográfica e historicamente subdividida em Baixa Núbia, entre a primeira e a segunda cataratas do rio Nilo” (LOPES, 201 p. 222).

período de gerência da Rainha Kandace. O rei Piankhi da XXV, dinastia Etíope no Egito, o rei Kushita Taharka, e o Rei Abissínio Ori, inauguraram uma genealogia real etíope, marcante da história antiga da Etiópia, ao estabelecer a linhagem real dos monarcas contemporâneos, como Menelik e Haile Selassie. Outro destaque importante da história etíope foi a sua participação na famosa guerra de Tróia. Por volta de 1270 a.c, Mennon, então rei da Etiópia, filho de Titono e Eos, ajudou seu tio o rei Príamo ou Priam a combater os gregos, conduzindo um exército de mais de 200.000 mil homens, partindo de Susa capital da Pérsia (ROGERS, 2020).

O manifesto Etíope do pregador africano-americano Robert Alexander Young, tornou-se a primeira obra literária a defender o etiopianismo como uma filosofia político-religiosa. Ele introduziu uma visão que se tornou recorrente nos ciclos diaspóricos da época, identificando o escravizado moderno com o antigo povo de Israel. Young defendia que todos os negros eram etíopes e afirmou a existência de uma conexão histórica e cultural entre os africanos no mundo. A afinidade com os antigos israelitas desenvolveu-se de forma natural na teologia etiopianista (ROGERS, 2020).

Em 1911, o escritor J. E. Casely Hayford, da Costa do Ouro, deu testemunho do crescente valor da independência da Etiópia ao publicar o livro *Ethiopia Unbound* (Etiópia Desacorrentada) com a dedicatória “aos filhos da Etiópia do mundo inteiro” (BOAHEN, 2010 p. 307). Para Malaku Bayen, o império etíope exercia um considerável afeto e identidade com os movimentos nacionalistas negros. A consciência de um legado milenar etíope encontrado nos relatos de Heródoto, assim como nas narrativas bíblicas que fazem referência a grandes civilizações africanas situadas as margens do Nilo, serviram de base teórica para os missionários negros denunciarem as práticas racistas das igrejas cristãs europeias, assim como para exigir autonomia financeira, política, cultural, a independência da congregação, o resgate da consciência racial africana, e a manutenção das tradições nos cultos.

Etiopianismo é o conceito que preconiza a Etiópia como o local de nascimento da raça humana, particularmente o homem e a mulher africanos (Ethiopian race). O etiopianismo apresenta a Etiópia e Deus como tendo um tipo de vínculo especial, sendo a Etiópia a morada de Deus, a Beta Israel (Casa de Israel), segundo os salmos do rei David (HILL, 2001)<sup>17</sup>. Na teologia judaico-cristã, etíope representa um sinal de que a redenção dos africanos estava por

---

<sup>17</sup> “Embaixadores reais virão do Egito; a Etiópia cedo estenderá para Deus as suas mãos” Salmo: cap. 68 versículos 31 (Versão King James).

chegar. O Etiopianismo foi sobretudo uma corrente de pensamento político-religiosa que, desde a expansão colonial em África e o surgimento das políticas de racialização e segregação racial na diáspora, se converteu em uma tradição intelectual de combate à ideia de uma supremacia racial branco-europeia. O pensamento Etiopianista influenciou profundamente os projetos Pan-Africanistas de Edward Wilmot Blyden; James Africanus Horton, Antenor Firmin e Marcus Garvey (ALVARADO, 2018).

Cada expressão do Etiopianismo – Americano, Jamaicano e Sul-Africano – operava como uma ideologia da redenção racial. Todos eles foram formados entre cristãos negros anglicizados em reação à opressão física e psicológica que sofreram sob a severa supressão branca. Cada variante do ethos Etíope também foi inspirada pela grandeza da antiga Etiópia e pelos versos bíblicos dos Salmos: “Os príncipes sairão do Egito, logo a Etiópia esticará suas mãos para Deus”. Aderentes em todo o mundo Afro-Atlântico também identificaram todos os Negros como parte de uma nação Etíope global e acreditavam na promessa de um futuro Negro ressuscitado (SCOTT, 2004 p. 53 Apud ALVARADO, 2018 p. 74).

O Etiopianismo se constitui como uma corrente ideológica, articulando formas de conduta moral, personalidade, solidariedade racial, intercâmbio cultural, e afeto, a partir de uma perspectiva teológica. O Etiopianismo foi importante para o avanço do intercâmbio cultural que começava a ser disseminado dentro das igrejas africanizadas. Essas igrejas buscavam uma ruptura com pressupostos das igrejas cristãs europeias trabalhando com a imagem do Messias preto (Black Messiah) ou Cristo preto, pondo fim ao monopólio da interpretação das Escrituras apropriadas pelos missionários europeus. Nehemiah Tile é um exemplo deste segmento ao romper com a igreja da missão metodista em 1882 e fundar, dois anos depois, a Igreja Tembu, uma das primeiras Igrejas independentes em África (ALVARADO, 2018).

Desde sua criação, o Etiopianismo transmitiu protestos africanos contra todas as formas de discriminação racial praticadas pelos europeus. Alguns africanos ressentiram a ação dos missionários preconceituosos que os despojaram de sua identidade, prejudicaram suas instituições e impuseram-lhe uma religião alienígena. Eles, portanto, decidiram estabelecer suas próprias igrejas. No entanto, ainda que os africanos estivessem ansiosos para se sentir em casa, mantendo sua Personalidade (grifo nosso), eles recusaram simultaneamente a desistir de sua fé cristã.

Os dois grandes tipos de igrejas africanas, Etiopianistas e Sionista, constituíram emanações de aspirações africanas, mas não levaram a questão à fé cristã. (LAHOUEL, 1986 p. 681 Apud ALVARADO, 2018 p. 79).

A segunda Igreja – e primeira a ser chamada de “etíope” – foi fundada em 1892 por Mangena M. Mokone, na África do Sul. Contudo, o movimento “etíope” difundiu-se por outras partes da África meridional e oriental. No contexto diaspórico, a Igreja Batista Afrikan ou Igreja "Bluestone", fundada em 1758, a Primeira Igreja Batista Africana de Savannah, Geórgia, fundada em 1777, e a *African Methodist Episcopal Zion Church* (AMEZ), fundada em 1816, foram as primeiras organizações negras independentes a pregar o evangelho a partir de uma perspectiva africanizada da bíblia.

No continente africano, a ideologia etiopianista assumiu um caráter fundamentalmente revolucionário, sobretudo no que tange à ruptura e rejeição com o cristianismo missionário de orientação Europeia. O pensamento etiopianista em África contribuiu para o desencadear de movimentos e organizações independentistas em todo o território africano (BARRET, 1997 p. 76). Na Jamaica, o Etiopianismo mescla-se às Igrejas Batistas Negras, num tipo de “Cristianismo africanizado”, presente na ilha desde o século XVIII, e contendo um revivalismo do final do século XIX (movimento de ressurgimento de religiões de inspiração africana como o Myal, o Obeah e a Pukumina).

Samuel Sharpe<sup>18</sup>, Paul Bogle<sup>19</sup> e Georg Liele<sup>20</sup>, foram fundamentais na disseminação da teologia etiopianista na Jamaica. O Etiopianismo na Jamaica foi, no primeiro momento, uma expressão das ideias separatistas negras que pregavam uma leitura africanizada dos textos bíblicos. Na ótica Etiopinista os principais profetas como Moisés e Jesus eram apresentados como homens negros que transportaram os ensinamentos e a tradição milenar etíope para o

<sup>18</sup> Samuel Sharpe, ou simplesmente Sam Sharpe, foi um educado escravizado africano jamaicano, que liderou a rebelião batista de 1832 na ilha. A insurreição que Sam Sharpe instigou ocorreu num momento chave da luta pelo fim da escravidão na Jamaica. Ele ficou conhecido por um de seus principais lemas “Prefiro morrer na forca do que viver em escravidão”.

<sup>19</sup> Paul Bogle (1822-1865) foi um rebelde missionário das igrejas batistas negras que liderou a fatídica revolta de Morant Bay (1865) pelo fim da discriminação legal e opressão cultural e econômica na ilha.

<sup>20</sup> George Liele (1750-1820) foi um diácono batista africano americano. Em 1781 fundou o primeiro ramo de uma igreja independente na Jamaica, a que chamou de Igreja Batista Etíope, e seus seguidores passaram a ser denominados de “batistas etíopes”, iniciando a tradição etiopianista na ilha. Além disso, ele criou a primeira instituição de ensino para crianças negras ensinadas por diáconos negros.

povo da Israel bíblica.<sup>21</sup> No contexto africano e afro-diaspórico, a religião foi um fenômeno complexo na vanguarda da luta anti-escravista. A supremacia branca, que se recusava a reconhecer qualquer tipo de manifestação religiosa africana, via com maus olhos os seguidores das igrejas negras. As autoridades imperialistas, tanto em África quanto em sua diáspora, manifestavam sua insatisfação com o movimento pró-Etíope, considerado uma ameaça à supremacia branco-Europeia. O Etiopianismo apresentou-se como uma manifestação com características religiosas de contestação à supremacia branca.

A historiadora Giulia Bonacci define a função social do etiopianismo a partir de três premissas centrais: uma função teológica, uma função psicossocial, e uma função histórica. A função teológica defende que todo o ser africano é um ser espiritual e tem um propósito divino; a psicossocial tinha como objetivo descolonizar a mentalidade de escravização dos africanos e descendentes, frente ao sentimento vergonhoso de culpa pela sua própria situação imputada na mentalidade dos africanos pela “missão civilizadora”; a função histórica estava associada a um corpus documental de reabilitação da história da África, cuja centralidade é a lendária Abissínia (Etiópia). A Etiópia com mais de cinco mil anos de história assume uma importância central no pensamento renascentista africano (BONACCI, 2020).

Neste sentido, o Etiopianismo e o conceito de Etiópia, podem ser vistos como facilitadores para a identificação dos sujeitos com a unidade e a libertação africana, sendo que aí radica a principal carga pan-africana do Etiopianismo. A preservação da soberania etíope também serviu como suporte para o movimento pan-africanista, que teve como propósito inicial combater o colonialismo em África e o racismo contra os povos africanos (em ou da) diáspora. No final do século XIX a doutrina Etiopianista penetrou com força no tecido social diaspórico baseada na perspectiva da solidariedade e cooperação entre os povos negros que se estruturou nas formas de organização e associação comunitária, assumindo uma conotação geopolítica e cultural de pertencimento fraternal ligados à matriz histórica africana.

No contexto jamaicano, o etiopianismo forneceu à população negra da ilha uma estrutura epistemológica para uma abordagem racial, moral, uma visão de mundo religiosa,

---

21 É importante enfatizar que a Israel bíblica não deve se confundir com o Estado moderno de Israel. A Israel bíblica é uma nação santa, ou seja, o povo escolhido por Deus. Jacó foi um dos netos de Abrão de grande presteza. Por sua fidelidade aos ensinamentos de seu Avô, Deus lhe concedeu o nome de Israel que significa “aquele que prevalece com Deus”. A história da constituição do povo de Israel é mencionada no antigo testamento. Muito embora o Estado moderno de Israel seja considerado uma terra santa para as três principais religiões Abraamicas, é considerado como um satélite dos Estados Unidos para seus objetivos financeiros no Oriente Médio após o Holocausto Judeu.

política, e uma identidade compatível com o pensamento pan-africano. O etiopianismo foi provavelmente transportado para a Jamaica por George Lisle e outros pregadores negros da América, embora tenhamos muito que aprender sobre como ele se desenvolveu e se difundiu pela Jamaica. O ideário etiopianista servia para explicar a imoralidade da opressão racial, as injustiças sociais, e a breve ascensão da redenção da exploração britânica. Marcus Garvey bebeu das fontes do etiopianismo. O fascínio dos negros jamaicanos pela Etiópia surgiu das referências bíblicas de uma compreensão de Israel e do Cristianismo em sua relação direta com a tradição milenar Etíope. No primeiro momento, a Bíblia King James serviu de ferramenta, de recurso para os negros jamaicanos que buscavam um início do resgate, e para obter respostas às suas perguntas sobre as provações e tribulações da vida (BARRET, 1987).

O emergente movimento Rastafari assumiu a forma do etiopianismo dos séculos XIX-XX. Segundo o historiador Ali Mazrui, o tipo de etiopianismo que se desenvolveu no Rastafari foi uma fusão do Kemetismo com uma espécie de Etiopianismo pré-bíblico. Segundo o poeta e ativista Rastafari Mutabaruka, a filosofia espiritual do Rastafari está intimamente ligada à teologia etiopianista com seus fundamentos fincados na relação político-religiosa entre Egito e Etiópia. A teologia etiopianista no emergente movimento Rastafari foi delineada profundamente sob forte influência de dois livros: *The Holy Piby* (também conhecida como *The Black Man's Bible/ A Bíblia do Homem Negro*) e *The Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* (Pergaminho Real da Supremacia Negra). O primeiro foi publicado em 1924 por Robert Athlyi Rogers, e o segundo foi publicado pelo reverendo Fitz B. Petersburgo em 1926. Ambos estavam arraigados na doutrina etiopianista. Ao escrever *The Holy Piby* (1924), Robert Athlyi Rogers estava voltado para desenvolver uma literatura que tratasse da experiência negra em termos etiopianistas, mas que ao mesmo tempo disseminasse uma doutrina da divindade e soberania milenares Etíopes (PRICE, 2009). Conforme o pesquisador Robert Hill, a intenção de Rogers era a de construir um aporte teórico de ruptura com a versão King James da Bíblia. Foi na *Holy Piby* que Marcus Garvey foi comparado pela primeira vez com o profeta Moisés (HILL, 2011).

Igualmente importante na construção da teologia Rastafari foi o livro Etíope Kebra Nagast (A Glória dos Reis).<sup>22</sup> O documento narra a união fraternal de Salomão com a Rainha

---

<sup>22</sup> Kebra Negast (Kebre Neguest) a “Glória dos Reis” é um documento repositório das narrativas da antiguidade etíope escrito na língua Copta no início do século XIV da era cristã. O documento narra o estabelecimento da religião dos Hebreus na Etiópia e a história do início da lendária dinastia salomônica iniciada por seu Filho Menelik, tendo como último representante dessa linhagem real o imperador Haile Selassie (LOPES, 2011 p. 175). Em 2014, foi publicada uma versão digital, não oficial, em português, traduzida pela antropóloga Luísa



de Sabá, cujo fruto foi o nascimento do Rei Menelik I. O Kebra Negast adquiriu um caráter histórico, político e religioso. O documento é a principal fonte de informação escrita que sustenta a história da linhagem salomônica dos imperadores Etíopes fundada por Menelik I em 1270. O Kebra Negast foi adotado pelos primeiros Rastas como um documento de referência na construção de sua teologia da libertação e identificação com África através dos olhos Etíopes. O etiopianismo, como ideologia e recurso cultural adaptável e adotável, foi facilmente incorporado ao pensamento pan-africano e nacionalista africano, que forneceram as bases de fundação do emergente movimento Rastafari (PRICE, 2009).

O escritor Robert Hill define o Rastafari como um dinâmico e progressivo modo de vida pan-africano que ensina sobre o valor histórico da Etiópia na medida em que molda sua identidade como africano disperso na diáspora (HILL, 2011). O movimento foi gestado no início da década de 1930 em uma Jamaica empobrecida social e culturalmente. Decorrente de seu passado escravista e colonial a Jamaica produziu uma sociedade estratificada, baseada em critérios raciais. Da realidade de opressão e pobreza produzida pela sociedade jamaicana nascia o movimento Rastafari como uma força genuína dentro das ruínas das cidades de lata em Kingston. Portanto, seus princípios, valores fundamentais, códigos morais e éticos, surgiram como uma resposta direta à condição de contínua opressão à qual se encontrava submetido o povo negro. A coroação de Haile Selassie em 2 de novembro de 1930 é um marco simbólico de gestação do movimento.<sup>23</sup> A Coroação de Ras Tafari Makonnen foi marcante para movimentos sociais que se identificavam com a resistência e soberania do povo etíope e dos povos africanos de maneira geral.

O movimento, além de constituir-se como uma corrente ideológica de pensamento político-religioso, expressou-se a partir de um forte ethos humanista, com uma conduta, personalidade, e comportamento, próprios, mas que de uma maneira geral converge com as práticas holísticas da tradição africana. Ao longo de sua jornada, o movimento vem projetando uma conduta libertária e de intercâmbio internacional. A óptica Rastafari foi parcialmente criada olhando para a história da África antes do início do colonialismo. Desde sua gênese, o movimento esteve envolvido na construção de uma cultura popular de massas baseadas no espírito da resistência, autoconsciência, autoconfiança, e solidariedade entre os povos. Com

---

Benjamin. A versão digital em português está disponível em: <https://alquimiasustentavel.files.wordpress.com>

<sup>23</sup> A denominação do movimento advém do título Ras (literalmente “cabeça” em Amharic, indicativo de governador de região ou província), recebido por Tafari Makonnen, coroado ao lado de sua esposa Menen Woizero Asfaw como imperador da Etiópia em 2 de novembro de 1930. Na ocasião, Ras Tafari Makonnen também foi proclamado sob o título honorífico de Haile Selassie I, que significa o Poder da Santa Trindade.

uma forte percepção de sua raiz africana e pertencimento, evolui para uma forte crítica do sistema colonial em África, se tornando um importante elemento na busca pela organização e libertação dos povos africanos no mundo.

Para o historiador Walter Rodney, o movimento Rastafari se apresentou como uma “força da tradição de liderança africana” na diáspora (RODNEY, 1975).<sup>24</sup> Um dos propósitos da vivência Rasta é se contrapor e fazer resistência aos padrões estipulados pela sociedade capitalista, quer seja em seus aspectos estéticos, socioeconômicos, sociopolíticos ou em relação a seus valores de forma geral (PAMPLONA, 2017 p. 158).

Em sua formação inicial, os primeiros Rastafari rejeitavam os ideais da supremacia branca, pregando a ruptura com todas as formas de imperialismo eurocêntrico racista, assim como a tomada de poder pela massa da população negra e o levante de uma nova civilização africana, conduzida pelos africanos da diáspora. O desenvolvimento da tradição e cultura Rastafari tomava formas de uma revolução cultural no contexto Caribenho. Um dos princípios fundamentais do Rastafari é que o negro é um africano onde quer que esteja, defendendo reparações para o povo africano e a repatriação para aqueles fora de casa (na diáspora). Em concordância com Ras Baba Marcus, os Rastas são pessoas africanas porque vivem na África e falam da história africana, independentemente das barreiras geopolíticas. Portanto, o Rastafari, ao assumir-se como um produto de um passado cultural africano ancestral, não pode ser definido a não ser pelos critérios próprios da sua ancestralidade.

O movimento Rastafari carregava consigo uma certa continuidade desde os dias da escravidão, uma continuidade de resistência e confronto com o racismo branco. O movimento Rastafari, em todas as suas manifestações contemporâneas, desafia não apenas a Do Caribe, mas de todo o mundo ocidental, para se adaptar à história da escravidão, à realidade do racismo branco e à impulso permanente de dignidade e respeito próprio pelos negros (CAMPBELL, 1987, p.1)

---

<sup>24</sup> Walter Rodney se tornou um forte aliado do Rastafari da Jamaica, influenciando amplamente parcelas do movimento, aproximando-o da comunidade acadêmica e científica, ampliando suas visões pan-africanistas. Considerado uma ameaça à instabilidade política jamaicana, no dia 15 de outubro de 1968, o governo jamaicano, sob a administração do JLP (*Jamaican Labour Party*), expulsou e proibiu Rodney de ficar ou voltar à Jamaica. A medida arbitrária do JLP, em parte liderado pela classe média Jamaicana, se espalhou por todo o Caribe, gerando forte indignação, sobretudo entre os jovens jamaicanos que se identificavam com a plataforma política de Walter Rodney (CAMPBELL, 2005).

Segundo Walter Rodney, o Rastafari nasce como a principal força de uma identidade africana na diáspora no século XX. Segundo Horace Campbell, Rastafari se revelou no século XX como uma tradição cultural afro-diaspórica de resistência à dominação cultural eurocêntrica gestada entre as décadas de 1920-30 dentro dos parâmetros de uma pequena ilha caribenha subdesenvolvida, a Jamaica. O movimento é marcado profundamente por uma dupla dimensão, que no plano epistemológico e ontológico opera na transição ou transfiguração das tradições de pensamento teológico para tradições de pensamento político, social e cultural. No cerne do movimento está a solidariedade racial, o tropo do retorno (repatriação), unidade africana, e a ruptura com a “Babilônia”<sup>25</sup> (CAMPBELL, 1987).

A primeira razão pela qual o movimento Rastafari foi tão importante na formação da identidade caribenha ao ponto de ser reconhecido como uma das principais forças de expressão da região foi devido ao fato de que eles foram os primeiros a compreender que o processo de descolonização da Jamaica tinha sérias implicações. Eles tentaram transformar seu status quo sem depender da intervenção do governo e procuraram organizar sua própria forma comunitária de existência nas montanhas da Jamaica (RODNEY, 1969 Apud PAMPLONA, 2017 p. 147).

A Etiópia, a Unidade Africana, e a Redenção Negra, são símbolos conceituais permanentes do Rastafari, que deram sentido e significado aos variados processos e dinâmicas do movimento e sua relação com África e a diáspora. Uma das premissas assertivas do movimento, de acordo com Campbell, é que os Rastafari nunca se esquecem que são africanos. Os laços do Rastafari com África, através de sua identificação assertiva com a Etiópia, manifestam-se na ritualística, na marcante estética e simbologia (CAMPBELL, 2005). A fundação da fé, tradição e cultura Rastafari, está associada diretamente a quatro

---

<sup>25</sup> No movimento Rastafari Babilônia é um termo utilizado pelos membros do movimento em referência a toda forma de opressão cultural, política e econômica. A *Babylon System*, o sistema babilônico, é uma alusão ao livro do apocalipse que descreve a cidade como palco de grandes conflitos e confusão. Em linhas gerais, babilônia pode significar simplesmente o lugar da confusão.

personalidades: Leonard P. Howell<sup>26</sup>, Robert Hinds<sup>27</sup>, Archibald Dunkley<sup>28</sup>, e Joseph Nathaniel Hibbert.<sup>29</sup> Todos eles representam a geração pioneira na formação do movimento Rastafari.

No entanto, Leonard Percival Howell costuma ser considerado como a personalidade central na fundação da fé, tradição, e cultura Rastafari. Howell é consagrado pelo seu protagonismo político, como o principal interlocutor e formulador de um conjunto de práticas e crenças que caracterizam o modo de vida Rastafari. Leonard Howell é considerado o patriarca por ter estruturado de forma sistemática um conjunto de práticas e códigos característicos da tradição e cultura Rastafari (BARNETT, 2017). Sua visão de sociedade foi amplamente influenciada por um princípio Bakongo<sup>30</sup> “Ntтила-a-Kongo”, que significa na língua Kikongo, aquele que agrega que unifica seus povos.

Após a coroação de Haile Selassie, Howell passou a pregar abertamente a repatriação para África e a reparações para o povo negro pelos quatrocentos anos de servidão. Em 1934, Howell e Robert Hinds foram presos, acusados de sedição e perturbação da ordem pela polícia colonial Britânica. O ocorrido acabou por desencadear uma série de perseguições à comunidade Rastafari ao longo do século XX. Em 1935 publica *The Promised Key*, o primeiro documento escrito contendo os códigos de conduta e os princípios da fé e da tradição

---

26 Nascido na paróquia de Clarendon, Jamaica, a 16 de junho de 1898, foi um ativista político e militante etiopioanista e pan-africanista. Howell fez parte de um grupo de marinheiros da Jamaica, enviado a Colón, no Panamá, durante a primeira Guerra Mundial, ele surge no contexto Jamaicano como uma forma de interpretar e explicar os fenômenos sociais e políticos da sociedade colonial Jamaicana; foi um dos milhares de africanos-jamaicanos que imigraram para diversas regiões do Caribe, América Central, e Estados Unidos, no período da grande depressão, tendo Howell retornado para a ilha em 1932. Neste período fora da Jamaica, adquiriu experiências variadas. Ao retornar encontrou um terreno fértil para aplicar suas experiência e visões de mundo na paróquia de St. Thomas, no sudoeste jamaicano (HUTTON, 2015).

27 Robert Hinds foi um proeminente pregador jamaicano do avivalismo que se identificava com as ideias de Marcus Garvey. Avivalismo ou avivamento foi um movimento de renovação eclesiásticas que ocorreu dentro das igrejas Batistas negras dos Estados Unidos e da Jamaica entre 1860 e 1862. Hinds participou ativamente desse movimento, tendo-se tornado posteriormente uma personalidade de destaque dentro da UNIA de Marcus Garvey.

28 Conforme explica Débora Pamplona, Archibald Dunkley foi um proeminente místico e pregador de rua, após largar sua carreira na *Atlantic Fruit Company*. Existe muito pouca informação sobre Dunkley. O que se sabe é que após a coroação de Haile Selassie ele se juntou a Leonard Howell e Robert Hinds na pregação sobre o caráter divino e humano do imperador Haile Selassie. Em 1937, moveu recursos econômicos para fundar a primeira filial da *Ethiopian World Federation* (EWF) na Jamaica (PAMPLONA, 2017 p. 141).

29 Líder espiritual da Antiga Sociedade Maçônica da Etiópia, Joseph Nathaniel Hibbert (1894-1986) é juntamente com Dunkley, Hinds e Howell um dos precursores do movimento Rastafari que também se revelou como um dos financiadores da *EWF* na Jamaica.

30 Bakongo é um grupo étnico-linguístico e cultural com sua sede em Mbanza-Congo, situada na província do Zaire. O povo Bakongo ocupava um território que atravessa o Rio Kwilu Nyari, ao norte do Porto de Loango-Angola se estendendo até o Rio Loje (no norte de Angola), cortando o Rio Kwango (Angola-Congo), a Província de Cabinda e o Congo-Brazzaville (MUNANGA, 2009, p.71). Parte significativa dos africanos levados para a Jamaica para servir de mão de obra vieram dessa região trazendo seus ritos, hábitos, costumes e formas de transmissão de conhecimento.

Rastafari. O documento é uma síntese das ideias e das práticas Rastafari que estavam sendo costuradas em sua fase inicial. Neste documento, Howell apresenta que o movimento Rastafari é detentor de uma cosmovisão da libertação africana. O livro é considerado pela comunidade Rasta como o primeiro manifesto Rastafari de uma remanescente consciência etiopianista.

Na perspectiva de Howell, as nações negras deveriam buscar a sua soberania. No mesmo ano (1933), um missionário da igreja de Deus (Ramo Anglicano) denunciou Howell e sua “ganguê” de Rastafari à polícia de Morant Bay (Jamaica), por serem subversivos, não obedecer às leis britânicas, e proclamarem a coroação de um Rei africano como soberano sob todos os reis da terra por trazer em sua cabeça (Coroa) a soberania milenar das civilizações africanas. Influenciado pela linguagem profética do texto *The Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* -1926, Howell proclamava que os africanos da diáspora eram a pedra angular na restauração do reino da Etiópia. Esse texto foi um cânone na formação da uma teologia Rastafari.

Aos africanos da diáspora Howell apresentava um chamado para a construção do novo, de uma nova agência global africana, um novo dicionário africano, uma nova educação, uma nova mentalidade para a renascença africana, construída pelos africanos e seus descendentes em diáspora. Essa seria a real Black Supremacy (Supremacia Negra). A filosofia da supremacia negra na cultura Rastafari ensina que o homem e mulher Rastafari têm o dever legítimo de contribuir para elevar a raça africana, que se encontra no fundo da escala social, para a uma posição de soberania cultural, intelectual, política e econômica. A supremacia negra, portanto, estaria ligada à soberania e ao legado civilizatório africano. A supremacia negra não implicaria estabelecer os pressupostos de uma relação hierarquizada entre negros e brancos, através da qual o negro seria superior ao branco, mas implicaria afirmar que a raça humana tem sua origem na África e isso deve ser reconhecido por todos. Os Rastafari verbalizam e refletem a supremacia negra como um novo padrão de humanidade.

A forma peculiar de pensar e agir de Howell contribuiu naquele contexto para a evolução de uma abordagem anti-colonial na Jamaica, principalmente entre aqueles de orientação pan-africanista. O professor Robert Hill descreve o pensamento de Howell como uma espécie de “inversão milenar” inserida dentro de uma ideologia de renascimento, renovação, e popularização de um novo etiopianismo, com base em narrativas anteriormente

mal representadas ou desconhecidas pelas massas da população caribenha (Hill 2001). Howell foi congruente em vários sentidos com as ideias do período sobre justiça reparatória pelos quatrocentos anos de exploração e colonização dos povos africanos. Howell denunciava os efeitos nefastos da escravidão africana e tinha a Rebelião de Morant Bay (1865-Jamaica), liderada por Paul Bogle, como um exemplo de resistência e organização social africana no Caribe. Seguiu o exemplo de outros Etiopianistas como Nehemiah Tile, que sintetizou as práticas da tradição milenar africana com o movimento secular de ideais orientados pelo pan-africanismo e nacionalismo africano, articulando a interpretação do mundo simbólico-religioso com o pensamento político contemporâneo sobre África e o negro.

Em 1937, Howell fundou a *Ethiopian Salvation Society* (Sociedade Etíope de Salvação). A organização funcionou como uma facilitadora na construção de uma consciência das massas africanas da diáspora. Depois de ter sido preso inúmeras vezes por supostamente insuflar os jovens jamaicanos e caribenhos a se rebelarem contra a ordem colonial, comprou junto com sua esposa Tyneth Bent, uma porção de terra em Sligoville (Jamaica), com as doações arrecadadas na Sociedade Etíope de Salvação, para fundar no início da década o primeiro assentamento ou vila Rastafari, a que se chamou Pinnacle Hill (HILL, 2001).

Pinnacle foi um grande centro comunal Rastafari, arquitetado na forma de uma vila africana, tendo-se tornado o epicentro da organização comunitária Pan-africana do movimento Rastafari na Jamaica. Foi a comunidade autossustentável mais próspera da Jamaica entre as décadas de 1930-1950, através do cultivo e venda de ganja (*Cannabis*), até ser destruída pelo governo jamaicano na década de 1960. Pinnacle Hill foi criado como uma forma de afirmação da consciência pela organização, identificação e libertação dos povos africanos. A proposta era reunir homens, mulheres e crianças, com várias habilidades diferentes, orientados por um objetivo compartilhado de organização social autônoma, livre do controle estatal. O assentamento, enquanto exemplo de organização social africana na diáspora, obteve grande sucesso na história do movimento Rastafari. O assentamento foi pensado para ser um empreendimento auto suficiente africano na diáspora. Em 1954 a polícia jamaicana invadiu Pinnacle Hill, colocou Howell em um asilo e prendeu outros Rasta que residiam no assentamento. Todo o acervo documental de Leonard Howell foi queimado incluindo cópias de seu livro. Fez sua passagem física em dezembro de 1981 por circunstâncias ainda sob suspeita. As prisões e perseguições impetradas contra Howell retratam uma realidade que os

membros Rastafari passaram a vivenciar constantemente ao longo do século XX (HILL, 2011).

Em muitas ocasiões, o governo colonial racista da Jamaica estimulava a perseguição de homens e mulheres rastas. Os rastas deveriam ser colocados em quarentena e ter suas atividades interrompidas por tempo indeterminado, diziam as autoridades locais após a tomada de Pinnacle Hill. Com a dissolução de Pinnacle Hill, os Rastafari passaram a se concentrar nos Guetos de Kingston. Membros do assentamento se dispersaram por diversas regiões da ilha, particularmente em St. Thomas e Clarendon. Muitos se mudaram para “Dungle”, também conhecido como *Back-o-Wall* em West Kingston. Mortimo Planno foi um dos fundadores dessa comuna, onde atuou como executivo da *Ethiopian World Federation*. O movimento passava a desafiar, de todas as formas, os valores estéticos, morais, e intelectuais, da dominação eurocêntrica expressas na sociedade jamaicana. Rastafari carrega em sua essência uma rejeição a todos os aspectos da autoridade branca. Os adeptos do movimento expressavam suas visões de mundo irradiando concepções de populações africanas antigas. O movimento evoluiu como uma tradição contra-hegemônica, não só no Caribe, mas em todo o continente e diáspora negra. A partir de Howell o Rastafari passa a apresentar uma visão de mundo unificada.

O assentamento mostrou-se como uma forte estrutura de empreendimento social, soberania econômica, unidade de objetivos, e reparações. Para Howell, a autogestão era o caminho que os africanos e seus descendentes deveriam percorrer para reinventar suas histórias após o trauma da escravidão. Esses princípios regem o estatuto do assentamento e se tornaram centrais para o sistema de crenças e valores do movimento Rasta. No assentamento, foi introduzida a prática do Jejum, o uso religioso da Ganja (Cannabis) ou sacramento, e os aspectos da tradição Kumina<sup>31</sup> nas práticas ritualísticas do movimento. O consumo da Ganja passou a ser incorporado como parte dos hábitos Rastafari, sendo utilizada para muitos propósitos, como cosmético, para fins medicinais, alimentares, e como prática religiosa nos

---

31 Kumina ou Pocomania é uma tradição cultural indígena da Jamaica que sincretiza elementos da tradição judaico-cristã, com os batuques, cânticos, devoção aos espíritos e dança típicas do povo Bantu-Congo, somado às sessões de tratamento e cura à base de ervas nativas da Jamaica. A Kumina foi uma tradição desenvolvida pelos escravos. Muitos Rastas que moravam nas colinas frequentavam as sessões de Kumina.

ritos de libação (limpeza espiritual)<sup>32</sup> Na Jamaica, a Ganja faz parte da cultura popular dos trabalhadores (HUTTON; BARNETT; DUNKLEY; NIAAH 2015 p. 246).

Hoje, Pinnacle Hill está à disposição de ricos proprietários de terras. Um movimento *Occupy Pinnacle* busca preservar o legado cultural do assentamento e sua importância não apenas para a nação Rastafari, mas para toda a comunidade africana dentro e fora de África que podem ter em Pinnacle um exemplo de organização comunal e fraternal pan-africana. Ao revisitar as raízes deste fenômeno essencialmente pan-africano, podemos 'superar' a atração universal deste modo de vida para um mundo que busca desesperadamente uma saída das consequências, escombros, e detritos, dos conflitos globais, que ameaçavam a vida no planeta. Howell foi um membro ativo da UNIA de Marcus Garvey e por lá aprendeu as técnicas de organização Garveyista. Tendo em vista a estrutura racista em que a versão King James da bíblia foi escrita, utilizada para escravizar mentalmente a população africana, Howell ensinava a utilizar essa mesma versão em benefício do povo africano, notadamente as partes que fazem referência ao Egito-Etiópia e a narrativa do exílio e libertação do povo judeu. Segundo a própria cronologia bíblica, os Etíopes são os primeiros herdeiros da linhagem judaica (HILL, 2011).

A herança de autoconfiança do homem negro e o amor pela comunidade africana global são encontrados no pensamento e atividade política de Howell. Ele inaugurou um paradigma de espiritualidade etíope no Rastafari. Para Howell, o Rastafari seria a nova mitologia africana mundial, surgida para transformar a realidade dos povos africanos em exílio físico e mental. A ideia de um império global africano renasce no pensamento de Howell e reflete a supremacia negra (*Black Supremacy*) como um paradigma do povo negro. A supremacia negra para Howell opera como uma espécie de plataforma para a construção de uma pedagogia transformadora e restauradora da consciência histórica africana entre as massas da população pobre, especialmente para aqueles que perderam os rumos da civilização. *The Holy Piby* (Santo Piby), escrita por Robert Athlyi Rogers (1924) teceu a teorização de Leonard Howell no que se refere aos caminhos para a supremacia negra.

---

32 As práticas ritualísticas foram extraídas da tradição espiritual africana, pertencentes aos povos Bakongo, incorporados à forma musical Nyabinghi. As práticas ritualísticas foram extraídas da tradição espiritual africana, pertencentes aos povos Bakongo, incorporados à forma musical Nyabinghi (o termo Nyabinghi é referente ao movimento anticolonialista de Kigesi no Uganda, que falava de morte aos opressores brancos e negros). O uso da Ganja era prática comum dos escravizados nas "plantations". Os seguidores de Howell assumiram os *dreadlocks*, inspirados na marcante estética dos guerreiros Mau Mau do Quênia, que encabeçavam uma insurgência contra os poderes coloniais britânicos e é igualmente referente ao movimento anticolonialista de Kigesi no Uganda, que falava de morte aos opressores brancos e negros (HILL, 2001).



Apesar da retórica da *Black Supremacy*, o Rastafari não é um movimento anti-brancos ou que prega a inferioridade dos brancos. O Rastafari é uma filosofia do amor e respeito mútuo. O Rastafari é contra o sistema de opressão que é branco e age em benefício dos povos africanos no mundo, em favor da soberania africana, que seria conhecida no mundo através da Etiópia, materializada no papel ativo do imperador Haile Selassie na condução da libertação africana. A essência dinástica de Haile Selassie sedimentou as ideias de Leonard Howell sobre a redenção africana. Howell afirmava que a Etiópia era a coroa na cabeça do Deus vivo desde os dias que céus e terras foram criados.

Assim como Nathaniel Hibbert, Archibald Dunkley e Robert Hinds, Leonard Howell não apenas estava pregando um novo paradigma africano centrado na Etiópia, mas buscando ler o continente africano de forma diferente, como um espaço de esperança e enraizamento de uma nova ordem mundial. Nesta perspectiva, África passava a ser posicionada no centro dos anseios dos povos por liberdade.

Considerado como patriarca na fundação de Rastafari, Leonard Percival Howell foi um dos mais carismáticos líderes africano-jamaicanos, tendo desempenhado um papel político e cultural de grande envergadura. Sua contribuição foi indelével, ao estabelecer uma estética e filosofia de vida Rastafari centrada nas experiências do povo negro. Segundo o escritor Rastafari Jahlan Niah, Howell foi um agente catalisador na construção de uma pedagogia da transformação social africana. Portanto, tem um grande significado para a teorização e prática social contra-hegemônica do movimento Rastafari em particular e do movimento pan-africano de maneira mais ampla. As mensagens, os ensinamentos, e o ativismo político social de Leonard P. Howell, foram de extrema importância para o desenvolvimento das práticas iniciais da tradição Rastafari e sua teologia etiopianista-panafricanista. Foi vanguarda ao introduzir e cristalizar algumas práticas entre os seguidores de Haile Selassie que hoje se identificam com o modo de vida Rastafari (HUTTON; BARNETT; DUNKLEY; NIAAH, 2015).

Logo, a ruptura com a mentalidade e a cultura eurocêntrica é algo expresso nos modos de vida Rastafari, começando pela rejeição do Cristo Branco, e a rejeição de que Yeshua (Jesus) e a fé Cristã são de origem branco-europeia. A busca pela autossuficiência econômica através de formas autônomas e descentralizadas de organização comunitária e o fortalecimento da

soberania alimentar dos povos, são alguns exemplos de uma perspectiva disruptiva ao imperialismo capitalista, que configura o diálogo entre o Rastafari, o Pan-africanismo e o Nacionalismo africano.

Howell incorporou variadas formas de etiopianismo para favorecer a evolução de um universo redentor pan-africano anticolonial. O valor da masculinidade e feminilidade, a relação amistosa entre homem e mulher, o amor absoluto, a grandeza do povo africano, a pureza, honestidade, e o ativismo social, foram impregnados na mentalidade do povo Rasta muito por influência e trabalho de Leonard P. Howell. Portanto, há que se considerar o papel seminal de Howell e o seu legado na construção da cosmologia do conhecimento africano centrada no movimento Rastafari, motivo pelo qual nos detivemos aqui extensamente sobre ele. Como resultado de seu ativismo e legado para a fundação e evolução secular de Rastafari, Leonard Howell se tornou uma figura central do movimento. Na sua geração, foi aquele que deu uma contribuição mais duradoura e sólida para o que se chama de *Livity Rastafari* (Modo de Vida Rastafari).

## 2 - Enquadramento Teórico-Conceitual da Pesquisa

Em razão do caráter interdisciplinar deste trabalho, faz-se necessária uma definição objetiva dos conceitos centrais norteadores dos argumentos que estamos discutindo e defendendo. Tratarei destes conceitos a partir de autores que dialogam diretamente com o entendimento, as concepções, e visões de mundo, do movimento Rastafari, e que formam o tripé conceitual deste estudo, a saber: identidade; unidade cultural; libertação. Estes três conceitos serão abordados nos próximos três itens.

### 2.1 – Identidade

O debate sobre a identidade ou as identidades, é amplamente discutido pelos diversos campos da teoria e pensamento social contemporâneos. De maneira geral, o fator identitário é comumente percebido como estruturas político-sociais que dão suporte às formas de representação simbólica compartilhada. A questão da identidade é, portanto, compreendida como parte de um processo de transformação societária forjada a partir dos laços de pertencimento étnico, racial, religioso, cultural, político, regional, e de gênero. Conforme Achille Mbembe, o fator identitário não existe como substância, por si mesma, antes é formado por inúmeras variantes, nem sempre idênticas ou similares. Tão pouco deve ser reduzido ao fator biológico, meramente racial, e “Nem podem se reduzir à tradição, na medida em que o significado desta última está constantemente mudando” (MBEMBE, 2001 p. 199).

Ao contrário, deve ser percebida enquanto fenômeno sociológico, estrutural, com seus processos de objetivação e identificação. As identidades, portanto, constroem as teias de sentido e significado do mundo social. No contexto africano e diaspórico, o debate sobre a identidade permanece como um tema de grande relevância para os movimentos e organizações. Sem negar o fator biológico e genético na constituição da identidade de um indivíduo ou grupo social, o elemento sociológico é indispensável à ação transformadora das identidades culturais, dando sentido e garantindo a coexistência de indivíduos e coletividades.

Parafraseando Amílcar Cabral,

Na formação e desenvolvimento da identidade individual ou coletiva, a realidade social é um agente objetivo, resultante dos valores econômicos, políticos, sociais e culturais que caracterizam a evolução e a história da sociedade em questão” (CABRAL, 2013 p. 290).

Stuart Hall denomina essa dinâmica como política das identidades. Ou seja, uma identidade para cada movimento ou causa defendida. Deste modo, as identidades não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação, ou seja, a identidade não está impressa em nossos genes, como se fosse algo inato, imanente, arraigado em nosso ser. Ela é construída ao longo da nossa trajetória individual e coletiva, num processo a que Stuart Hall vai chamar de identificação (HALL, 2006, p 48). Essa identificação ocorre por intermédio de aspectos da vida social aos quais nos identificamos e pelos quais passamos a lutar. Portanto, essa identificação apresenta-se como elemento formador da subjetividade do indivíduo dentro de um contexto dinâmico e multifacetado configurado por diversas identidades.

[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006 p.13).

As sociedades africanas são construídas a partir de um forte senso de identificação profunda. Cada gesto, cada palavra, sentido, sensação, e valores, é movido por um forte sentimento de pertencimento a uma comunidade maior. A palavra falada na tradição oral africana não é apenas a palavra pela palavra ou uma enunciação sem sentido ou significado. A palavra falada é aquilo que profere a transmissão do vivido, é a própria expressão do corpo, é a exteriorização do mental, do pensado. A palavra é o que assegura a coesão social. Amadou Hampate Bâ define a palavra como cadeia de transmissão e identificação. Essa cadeia é composta por vários elementos da tradição. Os ritos de iniciação, arte, estética, linguagem e a

memória configuram-se como elementos que reforçam a identificação do indivíduo com a sua coletividade (HAMPATE BÂ, 2003).

A identidade de um indivíduo ou de um determinado grupo humano é uma qualidade bio-sociológica, independente da vontade desse indivíduo ou desse grupo, mas que só tem significado ao ser expressa em relação a outros indivíduos ou a grupos humanos. A afirmação de uma identidade coletiva reside na negação de certas coordenadas biológicas, afirmando-se antes em coordenadas histórico-sociológicas, estruturadas no processo de evolução do indivíduo e do grupo. Pelo fato de a identidade ser precisamente mais definida por suas coordenadas sociológicas do que biológicas, não é imutável, sendo que as suas características definidoras estão em constante transformação.

No contexto africano e afro-diaspórico, o debate identitário ficou polarizado entre o entendimento pan-africanista e o entendimento do movimento da negritude. A luta identitária no contexto africano e afro-diaspórico desenvolveu-se ao longo do século XX como um aspecto importante da resistência cultural pan-africanista e nacionalista africana. Esse elemento tornou-se crucial para os povos negros frente à dominação cultural eurocêntrica, resultando de um resgate epistêmico na busca de uma maior conexão entre África e sua diáspora.

Nesta busca introspectiva, a realidade histórica vai agregar aspectos da vida espiritual, material, e sua relação com o meio ambiente. Para Amílcar Cabral, a identidade cultural no contexto africano e afro-diaspórico é um traço característico da luta contra a dominação imperialista e deve ter como base a memória ancestral e o passado histórico (CABRAL, 2013). Neste sentido, a afirmação da identidade cultural de qualquer povo seria composta por três elementos: o linguístico, o histórico, e o psicológico. Todavia, é o elemento histórico que se torna preponderante na formação e solidificação das identidades culturais.

Neste sentido, a luta identitária é um aspecto importante da resistência dos povos à subjugação e domínio externo. No pensamento de Amílcar Cabral, o pensamento histórico ocupa um lugar estratégico, estando ao serviço da luta de libertação dos países e dos povos. Com efeito, a identidade africana deve assumir uma característica contra-hegemônica. Isso é pensado de forma a fornecer os meios para as novas gerações garantirem a sua reprodução e coexistência social. Historicamente, o processo de recuperação de identidades Africanas para

fazer face ao domínio externo e à subjugação colonial, vai expressar-se em torno da luta contínua dos grupos sociais, e não resumida à estética, à indumentária, aos poemas, à música, ou a quaisquer outros traços de expressão cultural. Ela deve instrumentalizar a construção de um processo revolucionário, operando como um fio condutor na salvaguarda da memória ancestral e na resistência contra a dominação cultural eurocêntrica (VILLEN, 2013).

Nesta lógica, a identidade não representa uma perda ou ruptura com o passado histórico. Ao contrário, o conhecimento do passado histórico é considerado uma síntese das experiências que resultaram na luta de libertação africana e no desenvolvimento das práticas renascentistas em África e na diáspora. De forma assertiva, Cabral, que aqui seguimos, considera a identidade africana como a síntese da experiência histórica de um povo, expressa em sua consciência individual e coletiva. A promoção de uma identidade cultural africana no contexto contemporâneo, demonstra a dignidade e a liberdade africanas, e exprime deste modo os valores africanos e a contribuição do continente, assim como das suas diásporas na edificação de sociedades mais justas e igualitárias.

Nas palavras de Amílcar Cabral,

A definição de uma identidade, individual ou coletiva é, portanto, simultaneamente, a afirmação e a negação de um determinado número de características que definem indivíduos ou coletividades em função de coordenadas históricas (biológicas e sociológicas), em dado momento de sua evolução. Com efeito, a identidade não é uma qualidade imutável, precisamente porque os dados biológicos e sociológicos que a definem estão em permanente evolução. Quer biológica, quer sociologicamente, não existem no tempo, dois seres (individuais ou coletivos) absolutamente idênticos, ou absolutamente distintos, porque é sempre possível encontrar características que os distinguem ou que os identifiquem. (CABRAL, 2013 p. 290).

Conforme Amílcar Cabral a natureza heterogênea da identidade africana é forjada em sua forma e conteúdo pelos fatores sociológicos, situados no âmbito de uma cultura, levando em consideração as especificidades políticas, geográficas, e étnicas, preservando a diversidade cultural e étnica das nações negras (CABRAL, 2013). Para Amílcar Cabral, seja no plano individual ou coletivo, a lógica identitária é uma expressão da cultura. Esse é o reduto de preservação da identidade e é a partir dela que se afirmam os valores da autoafirmação,

autonomia, e emancipação, que aparecem no epicentro da reivindicação das identidades africanas. Para Cabral, a identidade deve ser transformadora, voltada para a luta revolucionária, forjada por práticas renascentistas e emancipadoras da situação colonial (CABRAL, 2013).

Se admitirmos que a cultura é a síntese da realidade material e espiritual da sociedade e exprime as relações tanto entre o homem e a natureza como entre as categorias de homens no seio de uma mesma sociedade, podemos afirmar que a identidade é, a nível individual e coletivo e para além da realidade econômica, a expressão de uma cultura. É por isso que atribuir, reconhecer uma identidade de indivíduo ou de um grupo humano é, acima de tudo, situar esse indivíduo ou grupo no âmbito de uma cultura. Ora, como todos sabem bem, a base principal da cultura é, em todas as sociedades, a estrutura social. Parece pois lícito concluir que a possibilidade de um determinado grupo humano preservar (ou perder) a sua identidade face ao domínio estrangeiro depende do grau de destruição verificada na sua estrutura social por esse mesmo domínio (CABRAL, 2013 p. 291).

Neste sentido, é importante notar que é o caráter sociológico da identidade que imprime um sentido e significado absoluto na identificação do indivíduo com seu grupo ou coletividade. Podemos, com isso, pensar a afirmação de uma identidade global africana a partir dos laços históricos compartilhados pela experiência da escravidão e colonização dos povos negros do mundo nos últimos quatrocentos anos. Portanto, uma identificação comunal entre África e diáspora é favorecida objetivamente, mas mais pela experiência histórica compartilhada entre os povos dos dois lados do atlântico do que por critérios baseados na cor da pele ou traços biológicos. Portanto, a ideia de uma identidade africana produz sentido e significado social com os quais podemos estabelecer uma relação de pertencimento a uma comunidade comum através de experiências históricas compartilhadas, signos, símbolos, e ritualística, que dão sentido e conectam vidas, promovem narrativas e rupturas epistemológicas.

Dessa forma, a ligação com a história antiga dos povos africanos afigura-se como um valor tangível na formação de uma identidade africana compartilhada. Portanto, o conhecimento do passado histórico apresenta-se como um pilar estruturante das identidades africanas a partir de uma simbiose histórico-geográfica entre os povos de África e as suas

diásporas, dentro dos pressupostos de um passado longínquo com raízes comuns, independentemente do seu local de nascimento, para com isso tornar possível fortalecer os fundamentos de um renascimento e luta contra a dominação, subjugação, e memorização cultural. Esse entendimento, partilhado pelo movimento Rastafari acima analisado, deve na perspectiva Rastafari continuar a estar no centro da luta emancipadora dos povos africanos e das suas diásporas no século XXI.

Neste sentido, é provavelmente ainda no vale do Nilo que o continente africano achará seu sentido e fecundidade inicial para o mundo, quiçá recuperando a cosmovisão Kemética para uma retomada da ressignificação das identidades africanas. Para os povos africanos e suas diásporas, a conexão com o passado histórico deve ser parte fundamental da recuperação das suas identidades culturais. O conhecimento do passado histórico é considerado uma síntese das experiências que resultaram na luta de libertação africana e no desenvolvimento das práticas renascentistas em África ao longo do século XX (COUTINHO, 2017 p. 142).

De acordo com o professor Nei Lopes, existe uma ligação direta entre a antiga Núbia-Kemet (antigo Egito) com as outras regiões do continente, sobretudo em termos culturais, linguísticos, e espirituais, portanto, históricos. Os traços de parentesco são muito marcantes e subsistem nas zonas de dispersão a partir do Saara. Ele fala de um fundo comum, centrado no intercâmbio entre migrantes saídos da Núbia, levando ecos da civilização do Nilo para as regiões da África subsaariana (LOPES, 2011). Neste sentido, o vale do Nilo desempenharia um papel seminal no resgate dos referenciais identitários, tornando-se o meio necessário para as rupturas epistemológicas necessárias aos resgates identitários.

Há que se destacar que no início do século XX o movimento pan-africano, ao travar o debate da luta identitária, limitou o seu foco à África subsaariana e aos termos raciais desenrolados na diáspora, deixando de fora os africanos do Norte de tez mais clara. Foi só após a segunda Grande Guerra, quando as lideranças revolucionárias do continente assumiram o cenário pan-africano, que uma ideia mais geográfica e menos racial das identidades africanas, dentro ou fora do continente, foi desenvolvida.

Pensar as identidades africanas no contexto contemporâneo é um convite a pensar a diversidade, a profundidade e a semelhança entre as culturas africanas dentro de uma relação simétrica, mantendo a particularidade de cada região, de cada grupo. A identidade cultural



deve ser pensada a partir das situações que se apresentam à realidade africana e afro-diaspórica. Esse seria o reconhecimento da *Black Personalité* ou personalidade africana nos termos de Edward W. Blyden acima analisado, ou seja, a afirmação dos “eus” africanos, com seus direitos, sua ética, seus sistemas cognitivos, o direito à autenticidade coletiva em confrontação com a cultura dominante. A restauração da personalidade é um aspecto importante do pensamento de Blyden, que contribui para pensar a luta identitária no contexto da diversidade dos povos em África.

Segundo Boahen,

É triste pensar que existem africanos, principalmente aqueles que tiveram as vantagens de uma formação estrangeira, que permanecem cegos diante das realidades fundamentais da natureza humana, a ponto de dizerem: “Livremo-nos de todo sentimento de pertencer a uma raça. Livremo-nos da nossa personalidade africana e, se possível, fundimo-nos numa nova raça’ [...] pregai esta doutrina o quanto quiserdes, ninguém os seguirá. Ninguém pode seguir-vos, porque uma vez abandonada a sua personalidade, serão desnudados de si mesmos [...] é o dever de todo homem, qualquer que seja a sua raça, lutar pela sua individualidade – para preservá-la e desenvolvê-la [...]. Deste modo, honrai e amai a vossa raça. Sem deixardes de ser (BOAHEN, 2010 p. 66 Apud Wilson, 1969, p. 239 –240).

Para Blyden, a personalidade africana reflete a autonomia das civilizações africanas associada à necessidade de lutar para mantê-la e desenvolvê-la frente às implicações que se apresentam. O reconhecimento dessa personalidade consiste em afirmar sua condição de negro, protestar contra a ordem colonial, rejeitar a assimilação e alienação mental, restituir o orgulho do passado histórico da África, lutar pela emancipação dos povos, perceber o desafio cultural do mundo negro. Na ótica de Blyden, a personalidade africana estava destinada a exercer uma nova missão civilizatória onde a África, com sua história e tradição, deveria assumir o curso de uma nova etapa na evolução social da humanidade.

Dessa forma, assumir e afirmar a identidade é antes de tudo situar um indivíduo ou grupo no âmbito de sua cultura, isto porque “a possibilidade de um determinado grupo humano preservar (ou perder) a sua identidade face ao domínio estrangeiro” é preservada no âmbito de sua cultura (CABRAL, 2013 p. 291). Em linhas gerais, a chamada crise de

identidade, característica do mundo moderno, desafiou os povos africanos e afro-diaspóricos a afirmarem sua identidade coletiva. Na origem da afirmação das identidades coletivas africanas está a necessidade de restituir a cultura pensada como elemento agregador e identificador dos povos negros dentro e fora de África.

## 2.2 - Unidade Africana

As teorias e paradigmas sobre a unidade de África e dos africanos, com seus pontos positivos e negativos, tiveram grande destaque no período do processo independentista em África. Assim como descrito no capítulo 1, as dinâmicas abolicionistas na diáspora e a luta anticolonial em África e em regiões do Caribe foram processos determinantes para o desencadear de uma tradição de pensamento teológico, político, e historicista, sobre África, no curso dos séculos XIX e XX, dentro de um contexto em que o paradigma euro-ocidental se colocava como o único eixo da racionalidade e sociabilidade humana operando a serviço da expansão do mercantilismo capitalista. A causa da unidade africana surge, assim, como um conceito de África como um continente cultural, geográfico e racialmente unido. Os fundamentos da unidade estariam associados à solidariedade racial entre as nações negras e à união regional de países separados pelo colonialismo.

Desde que a partilha dos territórios africanos pelas forças imperialistas da Europa passou a operar como uma máquina perturbadora das relações entre povos, até à invasão europeia, a causa da unidade se apresentou como um mecanismo funcional de agregação e resgate. A organização da unidade passa a ser o traço comum da luta anti-colonial e das dinâmicas racializadoras na diáspora no curso do século XX, articuladas pelas correntes do pensamento nacionalista, pan-africano, e pelo movimento Rastafari. Esses movimentos ganharam corpo a partir da formulação dos conceitos associados à experiência dos povos africanos a partir do século XVI. Seja em casos da diáspora, como a Jamaica e o Panamá, seja no continente africano, como nos casos da Etiópia, Gana e África do Sul, desenvolveram-se dinâmicas importantes no âmbito dos ideais da unidade.

Após as independências, o debate sobre a unidade continuou a ocupar um lugar de destaque entre os chefes de Estado, intelectuais e lideranças revolucionárias africanas e da diáspora. A organização da unidade passava a ser uma alternativa ao regionalismo em curso nos pós-independência. O regionalismo, em seu caráter fragmentador, em nada contribuía para o fortalecimento das economias africanas fragilizadas pela exploração colonial. A unidade africana, comparada a outras experiências de regionalismo, começou a ser pensada no sentido de promover políticas de entreatajuda para os povos e países em situação de fragilidade política, econômica, social e humana.

O sentido do discurso da unidade esteve marcado pelo atraso da ocupação dos territórios africanos pelas forças estrangeiras, onde a balcanização se apresentou como um processo hostil de violação e divisão de povos e etnias que compartilhavam a mesma terra. Portanto, a unidade da África seria antes de tudo uma forma de agregação e associação para libertar o continente do colonialismo e da violência (YABARA, 2014, p.170). A unidade é o pilar para aquilo que Joseph Ki-Zerbo classificou como desenvolvimento endógeno de África ou a política do autodesenvolvimento. O autodesenvolvimento no contexto africano implica a capacidade dos africanos, dentro e fora de África, de assumirem a responsabilidade do processo evolutivo continental, livre das intervenções externas, a partir das situações e dinâmicas internas (KI-ZERBO, 2006).

No período das independências dos países e dos povos africanos a unidade tornou-se um imperativo para a emancipação e soberania continental. Amílcar Cabral, o pedagogo da revolução, via a unidade como o futuro da África. Para ele, a construção da unidade era um processo natural orientador da soberania dos países e dos povos após a descolonização. Amílcar Cabral deu um grande exemplo para a construção da unidade e cooperação interafricana ao estabelecer os princípios norteadores para uma luta comum entre a Guiné Bissau e Cabo Verde contra o colonialismo português (VILLEN, 2013)

Para Amílcar Cabral a unidade se constrói na luta e somente a partir dela, em confronto com toda a forma de desagregação colonial imperialista (VILLEN, 20013). Neste sentido, a unidade não era uma missão profética, uma utopia, mas um princípio estratégico de caráter imediato para a soberania do povo africano. A unidade de objetivos, enquanto princípio, foi um dos pilares do pensamento e das ações de Amílcar Cabral na direção do PAIGC, constituindo-se como um instrumento chave na formação dos quadros do partido. Unidade e Luta são os pressupostos chave para a libertação e soberania continental na visão de Cabral. Unidade para obter força e enfrentar as contradições internas e luta, uma etapa contra a dominação imperialista tanto em sua forma colonial ou neocolonial (CABRAL, 2013).

Amílcar Cabral aponta que a unidade africana só é possível a partir da diferença, da diversidade, pois que se não fossem as variadas culturas, tradições, religiões e ideologias, que tornam África o que ela é hoje, não haveria necessidade de uma unificação. Nesta lógica a unidade é pensada no sentido dinâmico de movimento. "Quaisquer que sejam as diferenças

que existem, é preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objetivo” (CABRAL, 2013 p. 138). Dentro dessa lógica é possível afirmar a construção da unidade de África e dos povos das diásporas.

Para algumas tendências dentro do campo do pensamento negro-africano, as diferenças culturais, linguísticas, as barreiras geográficas e de formação socioeconômica, dificultam a construção da unidade africana. Na perspectiva do movimento Rastafari, é precisamente o contrário, é a diferença que torna possível a unidade. É priorizando as similitudes, em detrimento das diferenças, que permitirá conduzir à união para a cooperação e levante africano. O que se está a dizer é que mesmo diante de uma diversidade de populações com suas tradições e hábitos distintos, existem pontos de convergência que nos permitem falar de uma unidade cultural de África. Ou seja, apesar das barreiras geográficas e étnicas impostas pelo colonialismo, a unidade no sentido da cooperação para o autodesenvolvimento continental é uma realidade emergente para a soberania continental africana.

Amílcar Cabral sinaliza que cada povo, cada país, pode e deve conservar sua personalidade, suas tradições, língua, ideais e formas de organização social. Entretanto, devem observar a necessidade de uma luta unificada no enfrentamento e combate ao inimigo externo (CABRAL, 2013). Neste sentido, a unidade opera para embasar uma luta em cooperação, integrada. Os pontos de convergência é que são o fator de equilíbrio na construção da unidade, força no desenvolvimento da cooperação econômica, união política, autogestão para a resolução de conflitos, redução de desequilíbrios e da injustiça em prol da integração e cooperação continental. A diversidade é, portanto, um pilar para o soerguimento das identidades nacionais e, em ampla medida, opera fortalecendo os ideais e projetos pan-africanistas na atualidade. A unidade é, portanto, construída na diversidade. "A unidade reside na diferença entre as coisas", anunciava Amílcar Cabral ao teorizar sobre a unidade de África (CABRAL, 2013).

Para Cheik Anta Diop, essa realidade é facilmente descoberta a partir dos “laços históricos e culturais entre os Egípcios de todos os períodos faraônicos e os negro-africanos atuais”, teorizando sobre a unidade africana a partir das condições materiais e dos traços culturais comuns a todos os africanos, “desde a vida doméstica à nação, passando pela superestrutura ideológica” (DIOP, 2014 p.9). A unidade cultural de África proposta por Cheik Anta Diop em meados do século XX, dinamizou e embasou o discurso e as ações pan-

africanas em prol da organização da unidade no pós-independência. A defesa de Cheik Anta Diop para a construção de uma unidade federal africana tem como base fundamental a similitude com as estruturas organizacionais e as formas de vida das civilizações nilóticas, com as populações que encontramos atualmente em África e em seu tecido diaspórico. Diop vai estabelecer essa similitude a partir de três ramos: a história, a linguística, e a cultura. A adesão à unidade enquanto princípio edificador da libertação e soberania continental condiciona peremptoriamente um apoio incondicional às lutas mais gerais das coletividades africanas.

Mas afinal o que é a unidade e qual os objetivos da unidade para o autodesenvolvimento e soberania continental africana atualmente? Tendo em vista que os caminhos para a construção da unidade africana tornaram-se um campo de disputas dentro do pan-africanismo e nacionalismo africano, o movimento Rastafari estará próximo da Carta da Renascença Cultural de África, elaborada pelos chefes de Estado e de governo da OUA no ano de 1976. Nesta carta, a cultura é definida como a base para a unidade. A cultura é definida como um conjunto de normas, princípios, valores, tradições, crenças, linguística, arte, literatura, estilos, e formas de vida e produção de conhecimento de uma sociedade, comunidade ou grupo de indivíduos, sendo essas premissas responsáveis pela sua manutenção e desenvolvimento. A cultura está intimamente alinhada às ideias políticas, económicas, sociais, e filosóficas, de um povo, sociedade ou nação.

Os Estados africanos reconhecem que é vital estabelecer a cooperação cultural africana como uma contribuição à compreensão mútua das culturas de outros Estados a fim de enriquecer as culturas africanas e, em segundo lugar, entre a África e o resto do mundo, em particular com a Diáspora.<sup>33</sup>

Nesta ótica, a unidade africana alicerça-se na sua cultura, com sua diversidade e pluralidade indenitárias. No âmbito da carta da renascença, a diversidade cultural africana é compreendida como um princípio edificador, um fator de equilíbrio para a cooperação entre os povos e países africanos no que se refere ao desenvolvimento sustentável, à redução de conflitos, injustiças sociais, e à balcanização continental, ou seja, opõe-se ao avanço das barreiras geográficas em decorrência das exigências do neocolonialismo.

---

33 Extraído da carta da Renascença Cultural de África adotada pela UA (2006, p. 15).

Com base na carta da renascença, o reforço da solidariedade no quadro das diversidades étnicas e identitárias constitui-se como o meio mais adequado na promoção da unidade cultural africana. O princípio da solidariedade transcende as barreiras criadas pela dominação colonial para construir a base de uma visão comum, no sentido de promover o desenvolvimento e a soberania continental. Seguindo a carta da renascença, os objetivos que fundamentam os programas da unidade de África devem-se coadunar com a realidade continental.

Entretanto, com a criação da UA (União Africana), sucessora da OUA (Organização da Unidade Africana), as implicações para o avanço da unidade continental passaram a ser um problema posto pelas elites africanas, em grande parte associadas às políticas neoliberais e neocoloniais. O regionalismo passou a sobrepor-se ao federalismo preconizado por N'Krumah, Cheik Anta Diop e Haile Selassie. Começa hoje a tornar-se cada vez mais evidente que o regionalismo das elites na direção da UA é o fator para a dependência externa dos Estados nacionais africanos.

Enquanto os estados nacionais dependerem dos apoios externos, não terão força suficiente para criar um programa de convergência para proteger os interesses do continente. A má governação e as dívidas dos Estados a longo prazo vão-se tornar situações dificultadoras para o incremento de políticas regionais sólidas. Kwame N'Krumah acreditava que África se desenvolveria somente em escala continental a partir de um plano econômico e industrial unificado (KI-ZERBO 2006). A cooperação econômica entre as nações é um estágio fundamental para a integração continental. Segundo Ki-Zerbo, a unidade e integração política do continente deveria encontrar aporte através do fortalecimento de um sistema de comunicação e financeiro continental, com uma zona monetária interafricana, com uma moeda própria tendo em vista facilitar o comércio de bens, serviços, o fluxo de pessoas, e o intercâmbio de culturas e conhecimento no continente (KI-ZERBO, 2006).

A própria OUA foi fundada com esse objetivo. A organização foi a primeira resposta efetiva contra a dependência política e fragilidade econômica dos países recém independentes. A OUA adotou posições concretas respeitantes cooperações e integração continental. Os temas de interesse geral entre os membros da OUA foram os princípios da não-ingerência no que se refere aos assuntos internos de cada Estado, a renúncia à colonização dos povos africanos, o apoio sistemático às lutas de libertação, e a condenação do apartheid na África do

Sul e de sua postura colonialista no continente. As lideranças africanas buscaram ainda criar instituições no âmbito da OUA, que buscassem favorecer a luta pela integração e pela libertação.

Neste contexto, o Comitê Africano de Libertação foi uma célula criada dentro da OUA com a função de coordenar e gerenciar um fundo financiado pelos Estados membros, no sentido de contribuir material e financeiramente com as lutas de libertação. Com sede estabelecida em Dar es-Salam, Tanzânia, o comitê foi formado pelo Uganda, Guiné, Argélia, Egito, Tanzânia, Etiópia, Nigéria e Zaire (atual RDC). “Graças ao Comitê Africano de Libertação, a OUA alcançou consideráveis vitórias na questão da descolonização” (MAZRUI, 2010 p. 919). No contexto internacional, a organização buscou promover a condenação do colonialismo e as práticas racistas do *Apartheid* na África do Sul.

No entanto, a má gestão e opulência de chefes de Estado que ocupam cargos estratégicos dentro da organização ameaçaram a estabilidade da organização, até ser totalmente esvaziada, tornando-se um organismo meramente burocrático. Desde 2002, com a substituição da OUA pela UA, as políticas de boa vizinhança e cooperação entre os Estados apresentaram um déficit ainda maior em razão do regionalismo e ameaças de balcanização. A organização, ao invés de operar como um mecanismo de proteção da integridade e soberania continental, assume uma postura administrativa, que favoreceu a ramificação de políticas ditatoriais e paternalistas, que têm conduzido à decadência e fragmentação dos Estados Africanos (KI-ZERBO, 2006).

As elites africanas que ocuparam os aparelhos dos Estados nacionais africanos apoiaram-se no desrespeito ao continentalismo em detrimento de seu status social e econômico. As políticas de não interferência nos assuntos internos dos Estados nacionais, acabaram por representar um dos maiores problemas para a causa da unidade de África na atualidade, sobretudo em decorrência das guerras civis e golpes de Estado que ocorreram e sobre os quais o princípio de não ingerência conduziu a uma cumplicidade silenciosa com práticas golpistas. Diante disso, é necessário hoje democratizar a mentalidade das lideranças africanas no sentido de se fazer reconhecer a importância da opinião popular nos assuntos estratégicos, que permanece como um dos problemas principais para o desenvolvimento continental e a unidade (KI-ZERBO, 2006).



Na perspectiva Rastafari, a banalização da violência e pobreza, e conseqüentemente o agravamento de epidemias, das taxas de mortalidade infantil, violência de gênero, entre tantos outros, são problemas que impõem uma revisão urgente e radical dos sistemas de governação e gestão dos recursos políticos e econômicos de África.

## 2.3 - Libertação

Antes e no momento das independências em África, a produção de ideias e confronto de ideologias desempenhavam um papel nos movimentos de libertação africanos. Contudo, o agravamento da situação política, econômica, e social, do conjunto dos Estados nacionais africanos, conduziu as lideranças e chefes de Estado a questionarem os dogmas e teorias convencionais sobre os caminhos para independência de África e a relação ao sistema de dominação colonial. Mesmo que a marcha para a independência dos territórios africanos tenha-se apresentado de modo inteiramente diversificado, de acordo com as circunstâncias de cada país e povo, a construção de uma ideologia da libertação se inscreveu de forma indelével.

A ocupação colonial imperialista representou um retrocesso histórico, a perda da soberania e autonomia de países e povos antes soberanos e independentes. A negação da história e da cultura de um povo é o meio mais violento de usurpar sua liberdade e desenvolvimento de forças produtivas (CABRAL, 2013.). Frente às greves, manifestações, e diferentes formas de luta, desenvolvidas no período das independências, os intelectuais africanos passaram a assumir um papel de intelectuais revolucionários na construção de uma agenda continental de libertação dos países e povos de África. Era necessário dar fundamento à ideologia das independências (BENOT, 1981 p. 3). Na prática, buscava-se uma ideologia da libertação que transcendesse os limites da teoria nacionalista de base Socialista, muito forte no pensamento anticolonial do período.

Uma das principais orientações de Amílcar Cabral era a de que africanos não deveriam se identificar com qualquer ideologia, nem se situar à esquerda ou à direita. É certo que parte das fontes epistêmicas que fundamentaram os discursos de libertação em África foram geralmente extraídas de perspectivas teóricas europeias. Afinal, o pensamento nacionalista das independências foi notoriamente influenciado pelas revoluções Socialistas, inspiradas em Marx e Lenin, além do apoio bélico particularmente da União Soviética e Cuba em vários casos (TOMAS, 2007 p. 256).

Contudo, Amílcar Cabral sabia que a ligação a estes países não ajudaria os países africanos a solucionarem a sua questão de independência total de forças estrangeiras (CABRAL, 2013). De um modo geral, para Amílcar Cabral, as discussões teórico-

metodológicas levadas a cabo por nacionalistas de orientação Socialista, estavam sendo pouco efetivas na condução do processo revolucionário. “Pensar com nossas próprias cabeças, de acordo com nossa realidade” é o que propunha Amílcar Cabral como sendo o principal desafio da agenda política africana (CABRAL, 2013 p. 7). O despertar da consciência é o primeiro sinal de vitalidade e potência de um povo alienado e explorado. Conforme Amílcar Cabral, a cultura deve ser sempre vista como fator de libertação. A cultura tem, para este “pedagogo” da revolução africana, uma dimensão revolucionária à medida em que o sistema imperialista em África também se estruturou pela sua dimensão cultural. Portanto, o fator cultural é a chave para o despertar de uma consciência renascentista.

Na apreciação do papel da cultura no movimento de libertação, é conveniente não esquecer que a cultura, como resultante e determinante da história, comporta elementos essenciais e secundários, forças e fraquezas, virtudes e defeitos, aspectos positivos, fatores de progresso e de estagnação ou mesmo de regressão - em suma, contradições e mesmo conflitos (CABRAL, 2013 p. 295).

A ideia de um renascimento africano (*African Renaissance*) que faça a África ressurgir como uma civilização soberana, embora às vezes pareça uma discussão passional fruto de uma visão idílica de um passado glorioso a ser retomado hoje, tem longa datação. Apareceu com Edward Blyden como um movimento de resgate e valorização de uma humanidade negada e de busca de uma identidade ancestral pós-escavidão. Todavia, as décadas de 60 e 70 do século XX representam o momento crucial de construção do pensamento renascentista africano. Kwame N’Krumah, Amílcar Cabral, Samora Machel, Sekou Touré e Cheikh Anta Diop, foram agentes importantes na formulação dos ideais da renascença africana.

Segundo Saraiva,

De Nelson Mandela a Ali Mazrui, os conceitos conformam hoje um sentido ao renascimento africano, mesmo que em diferentes espectros políticos e filosóficos possam divergir na arena das discussões em torno dessa renascença (SARAIVA, 2015 p. 13).

Renascimento africano é o conceito segundo o qual o continente africano, recém-saído do regime colonial, concretiza o seu desenvolvimento e soberania pela afirmação (SARAIVA,

2015). De maneira geral, entende-se por renascimento ou renascença a transição ou restauração de todos os aspectos da vida social que influenciam nos modos de pensar, agir, hábitos culturais, práticas religiosas, costumes e tradição de um povo ou de uma nação. A Renascença africana é, sobretudo, um conceito, mas que sem dúvida em sua riqueza semântica desperta uma esfera inovadora contra a exploração imperialista. Para Diallo Diop, renascer é a condição de restauração da historicidade, da autonomia, e soberania global de um povo alijado e oprimido. O renascimento cultural africano tem a função de reabilitar o homem negro e sua história. A lógica de um renascimento cultural deve operar como um empreendimento de caráter revolucionário em defesa da soberania e libertação africana (DIOP, 2011 p.94).

Adoptando a ótica de Thabo Mbeki, ex-presidente da África do Sul, Diallo Diop diz-nos que a renascença africana assenta na estabilidade política, econômica, na soberania cultural e alimentar, no desenvolvimento sustentável, na boa governança e na paz entre os povos; a renascença africana revela-se como um dispositivo indispensável para o advento da África no futuro da humanidade assumindo seu papel na evolução da civilização mundial (DIALLO, 2011). Neste sentido, a lógica de uma renascença africana pós-independência não é um delírio fantasioso, mas uma realidade coerente com a situação de extrema fragilidade, ingerência, corrupção e desagregação continental. Portanto, renascer é pensar novas estratégias para o futuro da África face à situação neocolonial e neoimperialista. Extenuada do ponto de vista político, econômico, social, cultural e militar, a África pós-colonial herdou Estados fragilizados, com economias extrovertidas e disfuncionais, com moedas com baixo valor de circulação no mercado financeiro internacional, a que se juntou autoritarismo, corrupção, fanatismo religioso, lideranças débeis e má governança. Passados cerca de cento e vinte e dois anos do primeiro congresso pan-africano (1900), a avaliação mais efetiva que se fez no congresso pan-africano ocorrido em Addis Abeba (2013), foi “caminhará a África mais autoconfiante e célere pós-independência (SARAIVA, 2015 p. 33).

A grande preocupação com a África pós-colonial não é sobre o que a manteve subdesenvolvida durante a colonização, mas como combater o cancro da corrupção e do autoritarismo que assolam todo o continente africano, inviabilizando o seu crescimento socioeconômico, integração, autonomia, e soberania política. Na visão do historiador Ali Mazrui, África precisa construir a sua própria doutrina Monroe, que para o movimento Rastafari, seguindo Marcus Garvey, seria “África para os africanos”. A ideia, transportada para a realidade atual do continente, se apoia na premissa de que em razão de sua condição de

liberdade pós processos de independência, os africanos de dentro e de fora, não podem mais aceitar a condição de subserviência e subordinação política, econômica, cultural e social, de nenhuma potência neoimperialista.

Nas palavras de Saraiva,

É imperativo alertar que ao falarmos de um renascimento africano no século XXI, é evidente que não estamos diante daqueles debates recorrentes das elites africanas sobre um possível renascimento entre 1960 e 1970. Esse novo renascer não está apegado apenas ao retorno a um passado, mas baseado em normas culturais, referenciais políticos e sociais que apontem caminhos efetivos para a resolução dos principais problemas que afetam o continente hoje. O continente não quer remoer o passado à cata de culpados. Quer caminhar para frente. O renascimento do início do século XXI é mais altruísta, evidencia outra forma de renascer, mais eficaz que a anterior, mais pragmática, a fazer referência a outras formas obliteradas de africanidade pelos discursos políticos engendrados pelas ideologias da Guerra Fria e do nacionalismo teórico e político da primeira geração das independências (SARAIVA, 2015 p. 37).

O ponto chave são as questões relacionadas com a gestão dos recursos, a administração política, a redução de conflitos internos e a governança, não podem mais dar-se por influências puramente exógenas. África precisa de soluções domésticas, guiadas pelo interesse mútuo e um diálogo mais efetivo entre os chefes de Estado e a população nativa. Os problemas do continente devem ser resolvidos pelos africanos com ajuda de seus descendentes em diáspora, ao invés de pautados pelas imposições do capital financeiro como vem ocorrendo nos últimos anos.

A necessidade de um novo renascimento africano, cinquenta anos depois das independências, carrega um simbolismo positivo acerca dos caminhos que África deve trilhar na condução de uma política de unidade, liberdade, e identidade própria. A óptica de um renascimento em África estará, então, baseada fundamentalmente em princípios espirituais, materiais, linguísticos, éticos, intelectuais e afetivos, que incluem formas de associação, cooperação e solidariedade, as quais se apresentam como requisitos indispensáveis para se proceder a um prognóstico do futuro da África e dos africanos (DIOP, 2015 p. 37 Apud FARIA, 2015 p. 3).

Neste sentido, reacender o pan-africanismo é o que propõem os historiadores Horace Campbell e Amzat Bokari-Yabará, para que possa retomar aquilo que é substancial e essencial a qualquer povo, sua liberdade e soberania (CAMPBELL, 2005 & YABARA, 2014). É igualmente neste sentido que se desenvolvem as posições do movimento Rastafari no século XXI.

### **3 - O movimento Rastafari e seu enquadramento com o Pan-Africanismo e Nacionalismo Africano.**

Depois de no primeiro capítulo termos apresentado o enquadramento histórico do pan-africanismo, do nacionalismo africano, e do movimento Rastafari, e no segundo capítulo termos desenvolvido um debate sobre os conceitos centrais do pensamento pan-africano e nacionalista africano, vamos aqui neste capítulo de finalização do trabalho expor a importância e o contributo do movimento Rastafari para concretizar os ideais pan-africanos e nacionalistas na ação unificadora e libertária de África, na ligação com a sua diáspora.

#### **3.1 - Repatriação como um conceito agregador pan-africano e seu impacto no pensamento e trajetória do movimento Rastafari**

Diversos autores como Horace Campbell (1987), Leonard Barret (1997) Walter Rodney (1975), Giulia Bonnacci (2015) Barbara Black Hannah (2016) Michael Barnett (2017) entre outros, concordam que o movimento Rastafari se expressou no século XX como uma força cultural irradiadora de uma identidade africana na diáspora, desenvolvendo um papel preponderante de ruptura com os padrões estéticos e valores morais europeus, ao valorizar e preservar aquilo que era desmerecido pela Europa, ou seja, a tradição, a espiritualidade, a estética e os valores civilizatórios de matriz africana.

Como vemos, o movimento Rastafari na Jamaica demonstrou todas as técnicas clássicas de um verdadeiro movimento de revitalização. Ele emerge de um período de stress provocado por uma percepção de distorção cultural e social, e moveu-se através de um período de tensão acrescida em busca de uma reformulação do labirinto colonial, adoptando uma ideologia, cujas relíquias eram bem conhecidas da cultura; o movimento empreendeu então a tarefa de comunicar esta ideologia, resultando num recrutamento em massa e numa organização descentralizada (BARRET, 1997 p. 164).

Ainda nas palavras de Leonard Barrett "o movimento proporcionou um senso de identidade para um segmento da sociedade que perderia todo o sentido de significado sem ele" (BARRETT, 1997 p. 170). Michael Barnett e Barbara Black Hannah corroboram que o movimento Rastafari foi uma das principais expressões do Black Power que surgiu no século XX. Tanto para Barnett quanto para Hannah, no movimento Rastafari o processo identitário ou de formação da identidade, seja ela individual ou coletiva, se realiza através do modo de vida contido nos hábitos, na estética, simbologia, literatura, arte, filosofia, língua, espiritualidade conectado pela interseção de sua história e da dinâmica social a qual está inserido (BARNETT, 2017; HANNAH, 2016). Neste sentido, através da salvaguarda de elementos da tradição africana expressos no estilo de cabelo, indumentária, na ritualística, e nos hábitos alimentares, o movimento reforça sua identidade como movimento africano, aparecendo "como um agente de transgressão aos padrões culturais hegemônicos" (PRESTA, 2015 p. 192). As marcas mais visíveis nesse processo de ruptura são a marcante estética, caracterizada pelos dreadlocks, a troca de nomes de batismo de origem europeia para nomes africanos, e a repatriação.

Durante o século XIX ocorreu uma corrente favorável de emigração para o continente africano, particularmente de negros oriundos das Américas do Norte e do Sul. As embarcações retorno de afro-americanos para a construção da Libéria e o retorno de milhares de negros do Brasil para a África Ocidental, pelo menos até a abolição oficial da escravatura (1888), cativou uma geração de africanos da diáspora a alimentarem o desejo de retornar às terras de origem. Contudo, em decorrência de condições adversas, como a própria capacidade de África receber contingentes significativos de negros das diásporas sem o mínimo de organização e maturidade política para viver em uma África fragilizada pelo colonialismo, os projetos de retorno foram aos poucos empalidecendo (BONACCI, 2015, NIAAH, 2006; BARNETT, 2014).

No início do século XX, a bandeira do retorno foi retomada por Marcus Garvey que soube alimentar o interesse de milhões de negros das Américas pela África através dos esforços da companhia marítima *Black Star Line* (SILVÉRIO, 2013 p. 438), que era o empreendimento de Marcus Garvey criado para repatriar pessoas de ascendência africana para o continente e favorecer o comércio de bens e serviços entre África e diáspora. Na época, Marcus Garvey estava defendendo a construção de uma nação africana soberana como uma meta fundamental para o progresso dos homens de cor ao redor do mundo. Para Garvey, a



construção dessa nação se tornaria possível quando milhões de homens e mulheres africanos dispersos na diáspora retornassem para a sua terra de origem, África. Nesta ótica, a repatriação passava a ser compreendida como um direito inalienável e um dever a ser perseguido por todos os negros das diásporas, firmados no compromisso da regeneração e restauração da condição de servidão a qual se encontravam os povos negros no mundo (BONACCI, 2015).

A raça dos senhores fazia a lei para si e podia impor a sua lei aos outros. África, aos olhos de Garvey, era nome de uma promessa – a promessa do retorno da história. A raça dos escravos seria, um dia, uma raça de senhores, se tivesse os seus próprios instrumentos de poder. Para realizar tão nobre possibilidade, o Negro das Américas e das Índias Ocidentais devia desertar dos lugares da inospitalidade para os quais fora relegado e reocupar o seu habitat natural. Aí, afastado daqueles de quem antigamente fora escravo, recuperaria finalmente a sua própria força e faria jus ao seu génio (MBEMBE, 2014 p. 262).

Muito embora, Garvey não tenha conseguido chegar até África, o impacto de suas projeções e ideias o definiram como personalidade tutelar na perspectiva do retorno, influenciando movimentos sociais negros das Américas e do Caribe como o movimento Rastafari (BONACCI, 2020; NIAAH, 2008).

Neste tópico discuto o conceito de repatriação enquanto um projeto pan-africano tal como se desenvolveu no movimento Rastafari, constituindo-se como parte de sua trajetória ao longo do século XX. Argumento que a reclamação para o direito de retornar a África liga o Rastafari à história mais ampla dos povos que nas Américas enfatizaram a repatriação como solução pacífica para a sua condição marginal. Portanto, “ir para a África era entendido como uma fuga da marginalidade atribuída aos descendentes dos africanos escravizados no Ocidente” (BONACCI, 2020 p. 152). Pouco pesquisado no contexto do pan-africanismo, o *Back To Africa Movement* como um conceito da diáspora, narra um dos percursos intelectuais mais interessantes de um movimento social negro da diáspora comprometido com a causa da unidade cultural, cooperação econômica, e integração política entre África e diáspora (NIAAH, 2008).

Mesmo no âmbito do pensamento pan-africano, o tópico da repatriação é quase sempre referido como uma utopia de classe, um delírio teológico sem fundamento, raramente compreendido como um processo social de formação identitária. De acordo com a antropóloga Giulia Bonacci, enfrentando os desafios, contradições, e os debates infundáveis em torno do conceito, o tópico da repatriação representa uma pedra angular da fé e vida Rastafari, um paradigma estruturante do desenvolvimento do movimento em termos de seu percurso e mobilidade física em direção à unidade africana. Não se trata apenas uma mera utopia a ser perseguida, mas um projeto colocado em prática. Literalmente, para o movimento Rastafari, repatriação significa comprar de volta os corpos negros capturados no decurso do processo escravista (MBEMBE, 2014). Portanto, para além da visão mitológica associada ao conceito, para o Rastafari a repatriação é mesmo uma crítica à escravidão e ao tráfico transatlântico de africanos, ao mesmo tempo que constitui uma resposta às consequências desse processo para as populações da diáspora (BONACCI, 2020).

Desde a gestação do movimento em uma Jamaica tomada pelas desigualdades sociais, o conceito de retorno às origens ajudou a formatar a conexão do Rastafari com o continente africano. O sentido e significado simbólico da repatriação é pensado de forma intercambiável, atravessado pela dimensão religiosa, racial, política e cultural, compreendida como um processo social de integração e cooperação com as sociedades africanas. Retornar ou repatriar é para o movimento Rasta um conceito central dentro de um esquema teórico-filosófico de construção da unidade africana (BONACCI, 2020; NIAAH, 2008). Embora, como o próprio Stuart Hall havia destacado, a idealização de retorno para África não se restrinja ao movimento Rastafari, a possibilidade real de repatriar africanos como um processo identitário agregador dos povos negros foi levado adiante pelo movimento Rastafari (HALL, 2003).

No movimento Rastafari é dada especial atenção ao retorno para a Etiópia, mas países como Gana, Senegal, Angola, África do Sul, Senegal e Tanzânia, também estão na trilha do movimento, entendidos como espaços privilegiados para o retorno de africanos da diáspora. Muito embora hoje a África do Sul seja o país africano que contabiliza o maior número de Rastafari autóctones, o Gana tem-se tornado um destino popular de indivíduos Rastafari que buscam repatriar-se.<sup>34</sup> A diferença do Gana em relação a outras regiões, é que em outras

---

34 A conexão dos jamaicanos com Gana remonta aos dias da escravidão. A Jamaica, como outras sociedades escravistas das Américas, recebeu um contingente significativo de homens e mulheres africanos. Em 1750 a Jamaica era líder na região na produção de açúcar para a Grã Bretanha. Parte significativa dos escravizados levados para a ilha para trabalhar nas “plantations” era de africanos que pertenciam ao império Ashanti, também conhecido como Axante, Asante, Axante. O império Ashanti foi um Estado pré-colonial cujo território se

regiões há uma maior diversidade no tipo de retornados, que incluem pan-africanistas, empresários, ativistas políticos, profissionais, escritores, congregações religiosas como os israelitas hebreus africanos. Na Etiópia, a comunidade de retornados é composta quase que exclusivamente por Rastafari do Caribe, Reino Unido e alguns educadores dos Estados Unidos (BONACCI, 2020; NIAAH, 2008).

Em virtude da visão de mundo transatlântica do movimento (ou seja, sua fonte de inspiração sendo a Etiópia, e seu lócus operacional no Oeste sendo a Jamaica e a diáspora africana), o Rastafari podia ser visto de seu início para ter um potencial e apelo internacional embutido. Isto deve ser creditado à sabedoria e discernimento de seu primeiro pregador, Leonard Howell, que estabeleceu uma fundação que deveria permanecer intacta até o presente (NIAAH, 2006 p. 441).

De acordo com Giullia Bonacci (2015)<sup>35</sup>, a perspectiva do retorno estrutura se no Rastafari a partir de duas dimensões: a primeira dimensão é espiritual, partindo da ideia de repatriação, ou seja, de formação de uma consciência, o desejo de um retorno alimentado pela necessidade de conectar-se com a tradição e ancestralidade africanas, ao mesmo tempo que é uma fuga da opressão racista das diásporas. Essa dimensão da repatriação consiste no reconhecimento de África como lar ancestral de todos os africanos dispersos na diáspora. Alberto Contreras descreve que essa ideia de Etiópia como lar espiritual do movimento Rastafari é o resultado dos múltiplos aspectos do etiopianismo tal como se desenvolveu na Jamaica no século XIX (CONTRERAS, 2018).

---

estendia onde hoje está situado o Gana, a Costa do Marfim e o Togo. Essa foi uma região de grande fluxo de escravizados para o Caribe ao longo do processo escravista. Os Axantis fazem parte de um conjunto de povos do Oeste africano unidos pela cultura e língua, os Akan. Atualmente a Monarquia Ashanti existe como um Estado tradicional protegido dentro da república de Gana. Na Jamaica, os escravos oriundos dessa região produziram sociedades de fugitivos no interior da ilha. Os colonos passaram a denomina-los de fugitivos de “Marrons”, que tem o mesmo sentido que Quilombola. O Congresso Internacional Negro Etíope Africano (EABIC) ou Bobo Shanti é o segmento Rastafari que mais se identifica com o Gana. A própria denominação do grupo é oriunda do império Ashanti.

**35** A antropóloga Giullia Bonacci desenvolveu um trabalho pioneiro sobre a jornada Rastafari para a Etiópia. *Exodus! Heirs and Pioneers, Rastafari Return to Etiopia*. Originalmente publicado em língua francesa, no ano de 2010, prefaciado por Elikia M 'Bokolo, o documento foi parte de sua pesquisa de doutorado. O estudo desenvolvido por Bonacci trata-se de uma apresentação da história social da repatriação no âmbito da jornada Rastafari para a Etiópia e o seu estabelecimento nas terras de Shashamane. Giullia descreve de forma objetiva, sem romantismo, a jornada de homens e mulheres Rastafari que deixaram seus países e desbravaram em êxodo para as terras concedidas por Haile Selassie. A pesquisa baseia-se em depoimentos orais coletadas de anciões e pesquisadores Rastafari da diáspora que contam suas experiências como repatriados na Etiópia, revelando seus desafios frente ao Estado e à população nativa, demonstrando que a repatriação não é uma mera utopia pan-africana preconizada por Marcus Garvey, mas uma realidade levada adiante pelo movimento Rastafari desde o início de sua formação ideológica aos dias atuais.

A dimensão física do retorno remonta aos vínculos demográficos e culturais entre África e diáspora. A perspectiva do retorno físico é configurada pela travessia e vivência no contexto das sociedades africanas, ou seja, de homens e mulheres da diáspora que dedicaram suas vidas a um sentimento compartilhado, um desejo e uma necessidade de pisar no solo ancestral. Em parte, a dimensão física tomou forma e ganhou força após as primeiras viagens de Mortimo Planno, em concomitância à concessão de terras doadas por Haile Selassie para a construção de um assentamento Rastafari no país. Jamaica e Trinidad foram os dois países da diáspora que mais conseguiram desenvolver projetos direcionados à perspectiva do retorno físico – Trinidad através da igreja ortodoxa Etíope e a Jamaica pelas vias do movimento Rastafari.

O movimento *Back To África* adquiriu no movimento Rastafari uma característica de teoria afrocentrada de desenvolvimento e reconciliação da identidade e da consciência histórica africana fragilizada no processo colonial-escravista. De volta a África passou a ser compreendido como um recurso para a construção da unidade. Bob Andy, um músico Rastafari da Jamaica, expressou em uma de suas canções esse sentimento:

Esta não poderia ser minha casa, deve ser outro lugar; não consigo nenhuma roupa; não consigo comida para comer; não consigo um emprego; é por isso que tenho que voltar para casa” (CAMPBELL, 1987 p. 135).

Na década de 1940, os objetivos Rastafari de repatriação receberam o apoio da *Ethiopian World Federation - EWF* e do periódico nacionalista negro *The African Opinion* sediado em Nova York. Na década de 1950 havia uma filosofia clara e articulada de volta à África entre os Rastafari, no contexto mais amplo das reparações africanas. Mortimo Planno foi o primeiro Rasta da Jamaica a conduzir uma viagem oficial de retorno, entre as décadas de 1950 e 1960.<sup>36</sup> Em 1958, enquanto a elite jamaicana estremeceu frente ao exponencial crescimento do movimento na ilha, ramos do movimento se organizavam para a primeira

---

<sup>36</sup> No seu livro *The Earth Most Strangest Man*, estão contabilizadas suas andanças e experiências em África e seus discursos sobre repatriação. Mortimo Planno criou o conceito de esfera global africana. A ideia de uma esfera global africana dava conta de situar a experiência da escravidão africana na diáspora e a trajetória do movimento Rastafari inserida no contexto da história contemporânea de África e do povo negro. Para Planno, diante do racismo manifesto infligido contra os africanos e descendentes durante todo o período escravista, além de uma perda de status social e político, os escravizados perderam sua essência africana. Retornar para África simbolizava a restauração da consciência histórica africana, perdida devido a séculos de opressão racista e colonial (NIAAH, 2012).

convenção popular em direção ao continente. Na ocasião, uma carta foi redigida por Mortimo Planno e publicada no *African Opinion*, um jornal pan-africano produzido de Nova York. “Planno usou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, divulgada dez anos, antes para legitimar o apelo Rastafari de escolher outra nacionalidade – associado ao direito de retorno à África” (BONACCI, 2020 p. 160).

A reconexão com a Etiópia – a terra dos antepassados – pelo caminho de uma missão do governo, foi projetada por uma carta escrita por Planno para o diretor da Universidade West Indians (UWI), Dr. Arthur Lewis, propondo um estudo sobre Rastafari. Esse estudo recomendou, entre outras coisas, uma missão oficial para visitar vários países da África, para buscar permissão para a imigração jamaicana. A Etiópia vinha por várias décadas convidando africanos da diáspora para trabalhar lá. Quando o governo da Jamaica decidiu enviar uma missão à África em 1961, para analisar as perspectivas de repatriação, sua primeira parada oficial foi a Etiópia, onde foi alegado que a terra tinha sido dada para esse fim (NIAAH, 2008).

Em 1961, ocorreu a primeira missão oficial de repatriamento saída da Jamaica. A missão teve um caráter de visita diplomática. Membros do movimento colocaram em prática suas habilidades de articular com chefes de Estado sobre a disponibilidade de terras para africanos da diáspora que desejassem retornar, sobretudo para países como Gana, Tanzânia, Quênia, África do Sul e Etiópia, em razão da longa tradição pan-africanista desses países. Mortimo Planno esteve à frente da missão que reuniu diversos membros Rastafari de Repatriação (BARRET, 1997). Na Etiópia a missão foi recebida pelo imperador Haile Selassie no palácio imperial. Segundo os relatos do encontro, na ocasião o imperador teria incentivado os membros da delegação a informar seus irmãos na diáspora que a Etiópia era grande o suficiente e estava preparada para receber contingentes significativos de africanos da diáspora alimentados pelo desejo de retornar e que ele mesmo ia conceder terras para promover os projetos de repatriação (NIAAH, 2006).

*Shashemene* é o nome dado ao pedaço de terra etíope concedida pelo imperador Haile Selassie em 1948 aos africanos da diáspora, em agradecimento pela participação direta e indireta na luta contra a invasão da Etiópia pelas tropas do fascista italiano Benito Mussolini (1935-1936). Shashamane está localizada na região de Oromia – Sudoeste etíope – compreendendo uma área de cerca de quatrocentos hectares de terra, atribuídas a entidades

pró-Etíopes detentoras de projetos de repatriação (retorno programado e organizado de negros nascidos na diáspora africana para o continente matriz). A *Ethiopian World Federation* (EWF) foi uma das principais envolvidas na administração do assentamento (NIAAH, 2006).

Na década de 1960, a comunidade de *Shashemene* atraiu africanos dos EUA, Caribe e Europa, que desejavam se estabelecer no continente africano. Papa Baugh, Irmão Brissette, Irmão Moodie e Irmão Solomon Wolfe, estão entre as primeiras personalidades jamaicanas que chegaram na década de 1960 para se estabelecerem em *Shashamane* (NIAAH, 2006).

A 25 de agosto de 1937, Melaku Bayen<sup>37</sup>, um membro da coroa Etíope, fundou o primeiro braço da EWF no Harlem (Nova York). A organização trabalhou para fortalecer os laços afetivos e a identificação racial dos etíopes com os africanos dispersos na diáspora. Além de buscar apoio financeiro para a causa etíope, a organização trabalhou para manter a integridade do povo etíope e a redenção dos africanos na diáspora. Na Jamaica (Kingston), o primeiro braço foi fundado em 1939, seguidamente aos de Cuba e Honduras. Até meados da década de 1940, mais de vinte braços da EWF tinham sido fundados entre o Caribe e a América do sul e do norte (BONACCI, 2020).

O programa da federação baseava-se em oito princípios: 1) a unidade dos negros em todas as partes do mundo; 2) apoio financeiro e moral à Etiópia e refugiados etíopes; 3) ação definida como um todo unido contra os erros perpetrados contra os membros da raça em qualquer parte do mundo; 4) demanda pela independência continental e plena soberania da Etiópia; 5) Etiópia para etíopes em casa e no exterior; 6) não se render à agressão italiana na Etiópia; 7) ajudar os etíopes em sua campanha determinada para expulsar os italianos da Etiópia; 8) para preparar o nosso povo para tomar o seu lugar de direito entre as nações da terra. “A federação foi a primeira instituição nacionalista africana a mobilizar recursos para repatriar africanos” (CAMPBELL, 1987 p. 73).

No entanto, foi Papa Noyer quem mais conseguiu cativar a imaginação daqueles familiarizados com as reparações (NIAAH, 2006). Noel Dyer ou Papa Bongo é reconhecido

---

37 Dr. Melaku E. Bayen (1900-1940), primo em primeiro grau do imperador Haile Selassie, foi um médico, ministro e emissário da Etiópia para a América Negra no período da gestão de Haile Selassie. Em 1936 foi enviado por Haile Selassie para os Estados Unidos na condição de emissário da Etiópia nas Américas, fundando em 25 de agosto de 1937, o primeiro braço da Ethiopian World Federation - EWF no Estado de Nova York.  
Fonte: /ethiopianworldfederation.org/history

como um dos grandes empreendedores individuais Rastafari em promover a auto-repatriação. Papa Bongo nasceu na paróquia de Westmoreland por volta de 1927. Bongo fez parte de uma geração que foi introduzida no Rastafari por Mortimer Planno. Depois de sair da Inglaterra em 1964, Bongo iniciou sua jornada rumo à Etiópia, cruzando países do Mediterrâneo até o Marrocos, passando pela Argélia, Tunísia, Líbia, Egito e Sudão, até chegar na Etiópia.

Segundo relato de anciões, assim que chegou às terras de Menelik, Bongo se juntou à crescente comunidade pan-africana de *Shashamane*. Prontamente, percebeu que a terra prometida para os Rastafaris era um trabalho em andamento (CAMPBELL, 1987). Papa Bongo logo passou a trabalhar arduamente com suas habilidades na edificação de empreendimentos auto-suficientes ligados à agricultura de subsistência. Contudo, até fins da década de 1960 foram contabilizadas apenas doze famílias vivendo em *Shashamane* (BARNETT, 2014). Durante um período de doze anos (1972-1984) a federação etíope iria contribuir com a repatriação de membros para *shashamane*. A proposta era a de que as frações do movimento ocupassem as terras cedidas pelo imperador. A centralidade dada ao repatriamento para a Etiópia representou um importante combustível para o crescimento dessa organização. Desde então, inúmeros membros se estabeleceram na Etiópia (BONACCI, 2020).

Essa possibilidade foi desacelerada após o golpe militar que em 1974 destronou a família imperial. Durante os anos do regime militar, com restrições civis, toque de recolher, perseguição militar e escassez de alimentos, muitos dos expatriados foram expulsos ou deixaram o assentamento devido à constante violência. Muitos repatriados perderam suas terras, suas casas e o sonho do retorno, de permanecer em seu território ancestral. Foi uma época de muitas complicações, sobretudo para homens, mulheres e famílias Rastafari da diáspora, repatriados na Etiópia. Os retornados foram fragilizados por sua falta de títulos de terra e suas casas indocumentadas (BONACCI, 2020).

Por outro lado, Mortimo Planno continuava envolvido em missões de retorno, passando pela Zâmbia e Nigéria. Em sua última passagem pela Nigéria em 1979, Planno recebia informações de que o seu movimento se expandia pelas diversas regiões do continente africano. Essa viagem teria sido custeada por Bob Marley e o juiz Bankie Forster da Nigéria que estava em diálogo direto com o Mortimo Planno. Mortimo Planno foi o principal conselheiro e iniciador de Bob Marley na tradição Rastafari. A conexão de Planno com África

foi de grande inspiração para Bob Marley, especialmente ao nível do álbum *Exodus*, lançado em 1977 (BARNETT, 2014). O tema do disco celebra a famigerada repatriação levada a cabo pelo movimento Rastafari ao longo de sua trajetória. Dentre canções famosas como *Natural Mystic* e *One Love / People Get Ready*, está *Exodus*. A letra faz uma comparação do êxodo dos africanos dispersos na diáspora em decorrência do tráfico transatlântico com a história do êxodo do povo de Israel quando saiu do Egito (RABELO, 2006).

Êxodo: Movimento do povo de Jah! Oh-oh-oh, sim!  
 Os homens e as pessoas irão resistir contra você (diga-me porquê!)  
 Quando você enxergar a luz de Jah (ha-ha-ha-ha-ha-ha-ha!)  
 Deixe-me dizer-lhe que se você não está errado (então, por quê?)  
 Está tudo certo  
 Então andaremos, tudo bem! Pelas estradas da criação  
 Nós, a geração (diga-me porquê!)  
 (Trilhados através da grande tribulação) trilhados através da grande tribulação  
 Uh! Abra seus olhos (e olhe dentro de você mesmo)  
 Você está satisfeito (com a vida que você está vivendo)? Uh!  
 Sabemos onde estamos indo, uh!  
 Nós sabemos de onde viemos  
 Estamos deixando a Babilônia  
 Estamos indo para a terra do Nosso Pai  
 Envie-nos um outro irmão Moisés!  
 Do outro lado do Mar Vermelho!  
 Envie-nos um outro irmão Moisés!  
 Do outro lado do Mar Vermelho!  
 Movimento do povo de Jah!  
 Êxodo! Tudo bem!  
 Êxodo! Agora, agora, agora, já!  
 Mova-se! Mova-se! Mova-se! Mova-se! Mova-se! Mova-se!  
 Jah vem acabar com a opressão  
 (Fazer reinar a igualdade)  
 Apagar a transgressão  
 (Libertar os prisioneiros)  
 Êxodo, tudo bem, tudo bem!  
 Movimento do povo de Jah!  
 Oh, sim Êxodo: Movimento do povo de Jah!  
 Oh, agora, agora, agora, agora!<sup>38</sup>



Nos últimos anos, a comunidade de *Shashemene* atraiu africanos de diversas regiões da diáspora dos EUA, Índias Ocidentais e Europa. Contudo, foi o movimento Rastafari que seguiu firme em sua perseguição por repatriação como base de sua teoria da unidade africana. Niaah identifica a repatriação como um contínuo no movimento Rastafari, começando pelo reconhecimento e recuperação da identidade de africano, movendo-se para várias formas de busca pela unidade e integração África-diáspora (NIAAH, 2006). Na perspectiva Rastafari, repatriação é sinônimo de unidade, integração, soberania e libertação dos povos africanos e de seus descendentes na diáspora africana.

As vozes de dentro do movimento continuam a alimentar o fogo em cumprimento do retorno. *Nyabinghi Order* (Ordem Nyabinghi), a ordem mais antiga dentro dos outros segmentos Rastafari, tem sido inflexível em seu grito “Sem migração, repatriação já!”.<sup>39</sup> O conceito é compartilhado por diversas casas e organizações Rastafari espalhadas pela diáspora (o movimento Rastafari está estruturado em casas e ordens). O Congresso Nacional Etíope Africano (EABIC), também conhecido pelo nome de Boboshanti, tem sido uma voz de liderança nessa busca do Rastafari ao longo das décadas.<sup>40</sup> A ordem vem desafiando governos a colocar a pauta da repatriação internacional com cidadania para africanos da diáspora dentro da agenda pública (CHRISTIAN, 2011 p. 3).

O debate sobre o reconhecimento da cidadania dos Rastafari repatriados na Etiópia é agravado pelo fato de que mesmo depois de anos de presença Rastafari na Etiópia o movimento é numericamente insignificante em um país com mais de setenta milhões de habitantes e ainda pelo facto de ser visto pela população como uma cultura estrangeira. Mesmo os filhos de Rastafari nascidos na Etiópia encontram problemas de inclusão social. Constitucionalmente, os últimos governos etíopes avançaram muito pouco no que tange este assunto (BONACCI 2015, CHRISTIAN, 2011 & NIAAH, 2006). Neste sentido, foi criada no

---

39 A Ordem Nyabinghi é considerada a Casa Rastafari mais antiga, estando ligada aos primeiros Rastafaris (TAFARI, 1995). É igualmente a Ordem mais ortodoxa dentro do grande movimento Rastafari e é conhecida como Casa de Nyabinghi, Reino Teocrático da Antiga Ordem de Nyabinghi, Governo Teocrático de Rastafári Haile Selassie I, e até mesmo Assembleia Teocrática (BARNETT, 2000).

40 *Ethiopia Africa Black International Congress* (EABIC), mais conhecido como ordem BoboShanti é um segmento estruturado dentro do movimento Rastafari, fundado em 1958 por Emmanuel Charles Edwards. Essa ordem se destaca por ser uma Casa altamente organizada e disciplinada. Os Boboshanti são fáceis de reconhecer entre outros Rastas por causa do uso dos turbantes bem apertados na cabeça, assim como as longas túnicas frouxas brancas ou pretas e sandálias (CHEVANNES, 1994). Em geral, todos os homens Boboshanti são ‘profetas’ ou ‘sacerdotes’. A função dos profetas é arrazoar (argumentar), enquanto que a função dos sacerdotes é conduzir os cultos. Lema dos Boboshanti é “Redenção e Repatriação Internacional com cidadania”.

ano de 1991 a Comunidade de Desenvolvimento Rastafari da Jamaica (*Jamaica Rastafarian Development Community- JRDC*), tratando-se de uma estrutura organizacional sem fins lucrativos estabelecida em *Shashamane* que atende ao interesse dos repatriados, particularmente Rastafari da Jamaica, nas questões de cidadania e representação diplomática na esfera governamental etíope (BONACCI, 2015; NIAAH, 2006).

No ano de 2010 a *Caribbean Rastafari Community* (CRO) foi convidada pela *Caribbean Community* (CARICOM)<sup>41</sup> a fazer parte do conselho da sociedade civil, tendo em vista fortalecer a sua defesa sobre o direito de repatriação de forma institucionalizada no sentido de se tornar uma reivindicação mais viável junto aos governos que compõem o bloco. A iniciativa foi pensada para dar fôlego ao debate junto aos chefes de estado que compõem hoje a União Africana. Neste sentido, desde 2010 o CRO vem acompanhando a relação diplomática da CARICOM com a UA. A proposta é a de que o movimento Rastafari possa contribuir diretamente com ações efetivas, participativas, com documentação e pesquisa a ser apresentada à cúpula da União Africana, de forma a favorecer a formulação de uma política de repatriação internacional com cidadania para os membros da diáspora.

Na atualidade as experiências do retorno se expressam de diferentes formas em diferentes regiões do continente africano, e o movimento Rastafari internacional continua sendo o principal ator da repatriação internacional para África com reconhecimento da cidadania. Há relatos de Rastafari da diáspora se estabelecendo em países tão diversos como Zimbábue, Gana, Guiné-Bissau, Tanzânia, Malawi, Mali, Congo-Brazzaville, Nigéria, Angola e África do Sul. Contudo, o centro catalítico do movimento Rastafari permanece sendo a Etiópia. Muito embora o período do Derg (junta militar comunista que depôs Haile Selassie e passou a governar a Etiópia), tenha sido uma época de grande turbulência e incertezas para a comunidade Rastafari em *Shashamane*, o assentamento aparece como um laboratório único para as práticas cotidianas do pan-africanismo original.

---

41 CARICOM “é um bloco de cooperação econômica e política, criado em 04 de julho de 1973, pelo Tratado de Chaguaramas, firmado em Trinidad, que criou a Comunidade do Caribe (CARICOM), formado por ex-colônias de potências Europeias que, após a sua independência, viram-se na contingência de aliar-se para suprir limitações decorrentes da sua nova condição e acelerar o seu processo de desenvolvimento econômico. O bloco é composto por Antígua e Barbuda, Bahamas, Barbados, Belize, Dominica, Granada, Guiana, Haiti, Jamaica, Montserrat, Santa Lúcia, São Cristóvão e Neves, São Vicente e Granadinas, Suriname e Trinidad e Tobago. Em 1998, Cuba foi admitida como membro observador. Atualmente a CARICOM enquanto um bloco político do Caribe está estruturado dentro da UA (União Africana); in <https://www2.camara.leg.br> em: 07/10/2021.

O retorno é um conceito, um espaço discursivo, que dá amplo espaço à crítica política e mobiliza a imaginação. Ao mesmo tempo, é uma prática, é trabalhada, é vivenciada e visa sobrescrever os contornos das geografias históricas. Enquanto milhões reclamavam o retorno na década de 1920, apenas um punhado de Rastafari se instalou na África, graças às organizações que construíram e, mais recentemente, à determinação de indivíduos e famílias. A repatriação é frequentemente descartada como um problema na sociedade jamaicana, mas estudos detalhados oferecem percepções preciosas sobre a inserção do Rastafari nas sociedades e políticas africanas contemporâneas (BONACCI, 2015; NIAAH, 2008).

A história tem dividido os povos africanos por séculos, o Rastafari ao incluir a repatriação como um conceito fundamental em sua trajetória histórica liga a África com a diáspora, estabelecendo uma conexão para além das narrativas históricas do tráfico transatlântico e da escravidão africana, remetendo a práticas sociais pan-africanas pouco conhecidas. Portanto, o ideário do retorno está ligado diretamente à ideia de liberdade e unidade que estão no cerne do pensamento pan-africano. Embora a repatriação tenha permanecido com interpretações variadas, um processo de racionalização ocorreu e foi expresso na distinção entre um retorno "físico" e um retorno "espiritual", que legitimou e conduziu o percurso do movimento ao longo do século XX e sua busca pela unidade de África e da diáspora (BONACCI, 2015; NIAAH, 2008).

Nesta perspectiva, a repatriação como pedra angular do processo identitário Rastafari é um conceito aberto a críticas, localizado na estrutura do pan-africanismo. Enquanto diversos grupos e organizações do movimento negro internacional preconizam por um retorno as raízes, na prática apenas o movimento Rastafari busca se estabelecer na África como seu local de origem, graças a determinação de indivíduos e organizações que buscam se estabelecer nas mais diversas regiões do continente. Por isso, a unidade africana não deve ser avaliada como uma utopia pelos críticos do pan-africanismo porque o movimento Rastafari está na vanguarda de projetos e projeções que unem a África com sua diáspora.

A presença e atuação cultural e social Rastafari na Etiópia tem ajudado a elevar o respeito e a confiança dos governos e da sociedade civil africana pelos membros do movimento, que ao se envolverem em uma série de atividades de cunho educacional, cultural, comércio de bens e serviços, demonstram claramente o seu compromisso, potencial, e capacidade para investir no desenvolvimento de uma África unida e soberana. Desde a

gestação do movimento, a ponte que liga África com a sua diáspora viu uma variedade de estratégias lideradas por Rastafari, o que manteve o movimento como uma peça chave e necessária na construção da unidade africana. Portanto, muito embora, o tópico do retorno tenha aparecido como um apelo quase poético no contexto do pan-africanismo, no movimento Rastafari o conceito descreve a postura política que o movimento assumiu em relação à sua identidade como africanos nascidos na diáspora. Isto parte de uma cosmovisão Rastafari que talvez melhor exemplifique a ideia de uma identidade africana internacional (NIAAH, 2006). Neste sentido, o estudo do conceito de Repatriação no contexto do pan-africanismo é um processo social em curso, visando conectar um elo rompido com a escravidão dos povos negros (PRICE, 2009).

### 3.2 - A força das diversas Expressões do movimento Rastafari

As décadas de 1960 a 1980 costumam ser consideradas como períodos de evolução e reconhecimento internacional do movimento Rastafari. Esta evolução e reconhecimento foram em boa medida proporcionadas pela adesão à música reggae pelas camadas populares em várias regiões do mundo. Foi um período de ambivalente revitalização e de grande expectativa com a possibilidade real de repatriação para África (BARRET, 1997). A década de 1960 é marcante na trajetória Rastafari por dois eventos. O primeiro evento foi o fatídico Massacre do *Coral Gardens* mais conhecido como *Bad Friday*.<sup>42</sup> Tratou-se de uma série de eventos que ocorreram contra a população Rastafari da Jamaica entre os dias 11 e 13 de abril em 1963. Segundo relato do ancião Ras Flako Tafari, após uma violenta briga em um posto de gasolina na ilha de Montego Bay, seis homens barbudos assumidos como Rastafari e munidos com armas de fogo e facões atearam fogo no posto e quando a polícia chegou seguiu-se um intenso tiroteio, resultando na morte de dois policiais (NIAAH, 2008).

Em retaliação, o então primeiro-ministro Alexander Bustamante, reuniu forças do exército e da polícia local e saiu em perseguição de indivíduos Rastafari em diversas regiões da ilha com forte representação Rastafari, como Kingston, St.James, Montego Bay e Trelawny. Ao longo dos dias 11 e 13 as forças de segurança jamaicana perseguiram, prenderam e assassinaram mais de mil indivíduos Rastafari e nacionalistas jamaicanos próximos ao movimento. Quase todos os acampamentos Rastafari foram destruídos. Segundo Ras Flako, um ancião Rastafari sobrevivente do massacre, naqueles dias o governo jamaicano tinha saído as ruas com seus carros blindados, tanques, caminhões e soldados, munidos de armas de grosso calibre. Esse fato resultou em uma violência sem precedentes contra a comunidade Rastafari. Conforme relata Flako, Bustamane dizia “tragam todos os Rastas, estejam eles mortos ou vivos”. Em relato, um ancião chamado Bongo Wato também sobrevivente do massacre revela que muitos Rasta cortavam seus cabelos e barbas para evitar serem perseguidos pelos agentes do Estado, muitos se escondiam nas montanhas em locais de difícil acesso e por lá ficaram (NIAAH, 2008).

Na verdade, estes acontecimentos constituem mais um marco da perseguição das forças institucionais da Jamaica contra o povo Rasta. Desde a sua gestação na década de 1930, o movimento conheceu a opressão direta do governo jamaicano, como evidenciado pelas

---

42 Traduzido para o português seria uma sexta-feira ruim.

inúmeras detenções e encarceramento que Leonard Howell e Robert Hinds sofreram ao longo das décadas de 1930 e 1940.

Em 1952, o assentamento de Pinnacle foi invadido e destruído pelas forças do governo. A desapropriação das terras do Pinnacle, compradas por Howell, forçou diversas famílias que dependiam a estrutura agrícola da vila, a descer para Kingston e a se instalarem nos bairros chamados de lata, aumentando o número de desempregados e a marginalização daí decorrente. Em 1958, a polícia colonial Britânica prendeu e expulsou da ilha muitos indivíduos Rastafari sob a acusação de que faziam uso sacramental da ganja (Cannabis).

Em 1960, uma líder comunitária chamada Claudi Senri, foi acusada pela polícia colonial de incitar uma revolução popular depois de supostamente se ter comunicado com Fidel Castro. Senri, juntamente com seus correligionários foram perseguidos, capturados e torturados em praça pública, tendo cortado seus cabelos, sendo em seguida presos ou assassinados. Após a captura da líder, membros do movimento Rastafari continuavam a ser perseguidos e vigiados pelas forças de segurança sob a pretensão de que estavam organizando uma rebelião popular apoiada pelo regime comunista de Cuba. Esses fatos, levaram a uma imagem negativa dos Rastas em relação a opinião pública jamaicana que classificava os Rastafari como baderneiros, psicopatas e criminosos (PAMPLONA, 2017 p. 215).

As perseguições contra a população Rasta estavam diretamente ligadas à disputa de terras ocupadas pelas comunas agrícolas Rastafari, que se localizavam em regiões que o governo colonial queria tomar posse para fins turísticos, como acabou por conseguir em parte. Portanto, os Rastafari eram uma ameaça à ambição da elite e do governo jamaicano (BARNNET, 2014). Coral Gardens foi apenas um desfecho de uma série de perseguições contra a população Rasta. O cenário de perseguição e violência contra a população Rastafari na ilha acabava por fortalecer o desejo de retorno para África. Quase sessenta anos após o incidente os anciãos sobreviventes nunca receberam do governo colonial jamaicano qualquer reparação pelos danos causados a comunidade Rasta.

No entanto, a visita do imperador etíope Haile Selassie I ao Caribe em 21 de abril de 1966, representou um ponto de alguma defesa e dignificação do Rastafari em relação ao padrão de perseguição que se vinha acentuando. A visita de Haile Selassie à Jamaica é um marco simbólico importante da conexão do movimento Rastafari com África. Na ocasião, uma

população expressiva de Rastafari vinda de vários cantos da ilha aguardava fervorosamente a descida do imperador no aeroporto Norman Manley em Kingston para saudá-lo, entoando os cânticos tradicionais sob a batida dos tambores Nyahbinghi, com fotos de Haile Selassie e bandeiras da Etiópia espalhadas pela região em torno do aeroporto. Mortimo Planno foi um dos anciões Rastafari responsáveis pela acolhida e diálogo direto com Haile Selassie. A visita de Estado foi marcada por enorme fervor e entusiasmo popular, dando um lugar de destaque ao Rastafari em várias recepções oficiais e sinalizando um crescimento acentuado do Rastafari, tendo lançado os processos de repatriamento Rastafari para África.

As décadas de 1970 e 1980 constituíram um período em que a voz do Rastafari, através da música reggae, estava a ter um impacto cada vez maior entre as massas oprimidas a nível internacional, especialmente entre os jovens urbanos, marginalizados e pobres. A música reggae foi a expressão cultural utilizada por muitos Rastafaris para levar os princípios da libertação Africana para o mundo. De acordo com Horace Campbell, tal foi o poder do reggae na difusão das mensagens Rastafari sobre o processo de independência em África (CAMPBELL 1987). Para Campbell, as mensagens Rastafari levadas ao mundo através da música reggae estavam surtindo mais efeito para popularizar entre as massas trabalhadoras as questões da libertação africana do que vários anos de trabalho de muitos pan-africanistas (CAMPBELL, 1987 p. 121).<sup>43</sup>

Nos guetos de Kingston, o movimento Rastafari estava em processo de criação de uma cultura popular forjada sob o espírito de resistência do povo negro. Assim como o Blues e o Jazz cruzaram fronteiras para romper com as barreiras raciais nos Estados Unidos, também na Jamaica o movimento Rastafari passava a utilizar o reggae para disseminar mensagens confrontadoras aos sistemas neocoloniais. O reggae era a forma vocal e instrumental de música negra que o movimento Rastafari se apropriou para alertar ativistas do mundo para a causa da libertação de África. Por meio da música ajudavam os jovens do Caribe a resgatar sua origem e pertencimento racial e cultural ancestral (CAMPBELL, 1987 p. 122). Em meados da década de 1970, o reggae já passava a exportar as mensagens do Rastafari para o mundo. Em grande parte, a música reggae foi responsável pela globalização do movimento.

---

<sup>43</sup> É importante informar que a música original do Rastafari é o nyabinghi e não o reggae. Nyabinghi foi uma rainha guerreira da África oriental que resistiu ao domínio colonial no século XIX. A resistência da Rainha inspirou um número de Rastafaris da Jamaica que incorporaram o seu nome às celebrações de *groundations* (ritos de celebração). Nyabinghi passou a significar “morte aos opressores”, sejam a eles brancos ou negros (PAMPLONA, 2017 p. 336).

O Rastafari era um ponto de referência para manter alguma forma de autovalor num mundo em que as imagens da África estavam ligadas à inferioridade. Os ideais da revolução africana preconizados por Amílcar Cabral, Kwame N'Krumah, Thomas Sankara, Steve Biko e Julius Nyerere, entre outros, tomavam forma nas canções de músicos Rastafari como Bob Marley, Peter Tosh, Bunny Wailer, Jacob Miller, Dennis Brown, Ras Michael, Count Ossie, Bunny Spear, entre outros. Bob Marley tornou-se certamente no mais icónico artista representante do movimento Rastafari, tendo lançado, junto com sua banda *The Wailers*, um número significativo de discos cujas letras denotam o apoio irrestrito do movimento Rastafari aos ideais nacionalistas africanos da libertação.

Em 1973, Bob Marley lançou dois grandes álbuns, *Burning* e *Catch a Fire*. As letras destes álbuns exaltavam a preocupação da comunidade Rastafari com a situação política em todo o território Africano. Em 1976, Bob Marley lança o disco *Rastaman Vibration*, exatamente quando fervilhavam no mundo os ideais da revolução africana. O disco apresenta o Rastafari como um movimento dinâmico de natureza pan-africana que buscava enraizar sua identidade como africano nascido na diáspora. A canção mais famosa do disco *War* é uma adaptação do discurso proferido pelo imperador Haile Selassie em 30 de junho de 1936, na sede da Sociedade das Nações em Genebra, Suíça, a respeito da invasão de Mussolini.<sup>44</sup> Vale lembrar que a Etiópia havia sido invadida pela Itália de Mussolini em 1935 e a invasão demonstrou tanto a fragilidade da Sociedade das Nações em evitar o conflito quanto a de aplicar sanções à Itália pelo uso de armas proibidas.

A canção de Marley *War* deslanchou na Inglaterra e nos Estados Unidos (PAMPLONA, 2017). Nos Estados Unidos as mensagens Rastafari proferidas através da música faziam sentido na consciência dos jovens. A conquista pelos direitos civis ainda era um ponto de inflexão da dinâmica da população negra no país. Com o assassinato de Malcom X e Martin Luther King na década de 1960, muitos jovens passaram a enxergar nas expressões culturais do Rastafari uma forma de combater o ódio e o racismo apenas injetando boa música na vida das pessoas (RODNEY, 1975). Um grande exemplo foi o surgimento de bandas de reggae no Reino Unido e nos Estados Unidos.

---

44 Haile Selassie fez seu pronunciamento em protesto contra o uso de armas químicas pela Itália contra a Etiópia e a assistência prometida ao povo da Etiópia decorrente das consequências da guerra. Na ocasião, o imperador anunciou a derrocada do colonialismo em África e prenunciou os conflitos mundiais que se seguiriam.



Lançado em 1979, o álbum *Survival* foi o décimo primeiro disco da carreira de Bob Marley. O álbum traz na capa a bandeira de 48 países africanos que estavam em processo de luta contra a ordem imperialista europeia. *Africa Unite e Zimbabwe*, são as principais canções do álbum *Survival*. *Africa Unite* é a canção que traz o lema pan-africano da unidade de África. No refrão, “África una-se para benefício de seu povo” ecoa os ensinamentos de Marcus Garvey e Kwame Nkrumah. Além disso, conforme assinala Danilo Rabelo o “disco *Survival*, o discurso sobre as formas de sobrevivência contra a opressão, engloba tanto as experiências pessoais quanto as lutas de classe, raciais e anti-imperialistas, dentre as quais a canção “*mbush in the night*” é um exemplo claro”. *Zimbabwe* é a canção de Marley “que celebrava a luta anti-imperialista e comemora a independência política daquele país” (RABELO, 2017 p. 150). Por ocasião da independência, Bob Marley foi convidado por membros da União Nacional Africana do Zimbábue (ZANU), sob a liderança de Robert Mugabe, depois que os negros conseguiram vencer as primeiras eleições gerais multirraciais após de décadas de luta armada (VISENTINI, 2010).<sup>45</sup>

O professor universitário da Universidade do Zimbábue e um dos articuladores do convite Fred Zindi relatou à revista *Forbes* que o motivo principal para a participação de Bob Marley na celebração era que durante a luta armada as forças de libertação nacional adotavam as músicas de Bob Marley como hinos. Os guerrilheiros da ZANU levavam fitas K7 com as canções de Marley para a frente de batalha.<sup>46</sup> Marley foi o único artista estrangeiro a se apresentar no concerto por altura da independência, pelo caráter anticolonial e anti-imperialista de sua obra musical característica do movimento Rastafari (RABELO, 2006).

Bob Marley custeou sua passagem e as despesas da viagem da banda de seu próprio bolso. Na noite de 17 para 18 de abril de 1980, Marley subiu ao palco no estádio Rufaro, em Harare e quando começou a cantar *Zimbabwe*, incendiou uma multidão de jovens. Parte dos jovens que foram ao estágio eram guerrilheiros ou antigos presos políticos no governo de Ian

---

<sup>45</sup> De relembra que em 1965 dá-se a declaração unilateral de independência por parte de um governo liderado por Ian Smith, representado uma minoria branca, que na altura não ascendia a mais de 5% da população do país. Conforme nos explica Vinsentini, os líderes brancos da então Rodésia do Sul “fizeram uma Declaração Unilateral de Independência em 1965, a qual rechaçava a ideia de uma democracia multirracial”. O governo elitista liderado por Ian Smith travou uma longa guerra de guerrilhas contra as forças revolucionárias lideradas por Robert Mugabe e pela (ZANU - União Nacional Africana do Zimbábue) e por Joshua Nkomo líder do Exército Revolucionário do Povo do Zimbábue (ZIPRA), braço armado da União do Povo Africano do Zimbabwe – ZAPU (VISENTINI, 2010 p. 8). Após décadas de intensos conflitos, em 1979 foi assinado um acordo de paz dando fim a luta armada no país. “No ano seguinte, Robert Mugabe, da ZANU, venceu as primeiras eleições do país e se tornou o primeiro-ministro” (VISENTINI, 2010 p. 8).

<sup>46</sup> Fonte: <https://hojeemdia.com.br/>

Smith. O concerto, além de conclamar a independência do *Zimbábwe*, trazia temas centrais do pan-africanismo como a autodeterminação dos africanos e a unidade dos africanos e da diáspora como um só povo. Num tal contexto, a intervenção de Bob Marley teve especial relevo e constituiu uma afronta e um posicionamento em favor do princípio adoptado pelo Reino Unido de *No Independence before majority rule* (NIBMAR).<sup>47</sup>

Every man gotta right to decide his own destiny  
 And in this judgment there is no partiality  
 So arm in arms, with arms  
 We will fight this little struggle  
 'Cause that's the only way  
 We can overcome our little trouble

Brother you're right, you're right  
 You're right, you're right  
 you're so right  
 We gonna fight, we'll have to fight  
 We gonna fight, fight for our rights

Natty dread it in a Zimbabwe  
 Set it up in a Zimbabwe  
 Mash it up in a Zimbabwe  
 Africans a liberate  
 Zimbabwe

No more internal power struggle  
 We come together, to overcome the little trouble  
 Soon we will find out  
 Who is the real revolutionary  
 'Cause I don't want my people  
 To be contrary

Brothers you're right, you're right  
 You're right, you're right

---

47 Amplamente utilizado como sinónimo de 'franquia universal' (por exemplo, no slogan "Nenhuma independência antes do governo de maioria da maioria" ou NIBMAR, era a posição do governo britânico sobre a Rodésia, agora Zimbábue, no período que antecedeu a declaração unilateral de independência por o regime de minoria branca lá em 1965). Fonte: <https://www.oxfordreference.com/>

you're so right  
 We'll have to fight, we gonna fight  
 We'll have to fight, fighting for our rights

Mash it up ina Zimbabwe  
 Natty trash it ina Zimbabwe  
 Africans to liberate  
 I and I a liberate Zimbabwe

To decide his own destiny<sup>48</sup>

Na sequência do álbum *Survival*, Bob Marley lança, no início da década de 1980, *Uprising*, sendo esse álbum o último da sua discografia. Esse álbum guarda canções clássicas como *Could You Be Loved* e *Redemption Song*, que constituem canções de liberdade, canções contra a opressão. No geral, o conteúdo das canções simboliza um relato de Bob Marley sobre o engajamento político do movimento Rastafari, similar aos contidos nas letras do álbum *Survival*. Durante suas turnês pela África, Bob Marley, Jimmy Cliff e Peter Tosh, influenciaram artistas locais como Alpha Blondy e Fela Kuti.

Para Pamplona, “Em geral, o reggae estava sendo usado pela nação Rastafari como uma arma por meio da qual a Babilônia seria destruída, sendo os Rastas o agente dessa destruição [...] Bob Marley executou esse papel de forma impecável” (PAMPLONA, 2017 p. 115). Libertem-se da escravidão mental, libertem-se do espírito colonizado, foram gritos constantemente expressos nas letras de reggae entre as décadas de 1970 e 1980. Percebe-se a influência penetrante dos ideais da revolução africana expressas nas letras do reggae.

---

48 Todo homem tem o direito de decidir seu próprio destino; E nesse julgamento não há parcialidade; Então, armas em mãos, com o exército; Vamos lutar esta pequena luta; Porque essa é a única forma; De superarmos nossos poucos problemas; Irmãos vocês estão certos, vocês estão certos; Vocês estão certos, vocês estão certos; vocês estão tão certos; Nós vamos lutar, nós vamos ter que lutar; Vamos lutar, lutar pelos nossos direitos; Sendo Dread no Zimbábue; Arme o esquema no Zimbábue; Arrasando no Zimbábue; Africanos libertam o Zimbábue; Chega de luta pelo poder interno; Nós nos unimos para superarmos o pequeno problema; Em breve descobriremos; Quem é o verdadeiro revolucionário; Porque eu não quero que o meu povo; Seja contrário Irmãos, vocês estão certos, vocês estão certos; Vocês estão certos, vocês estão certos; vocês estão tão certos; Nós teremos que lutar, vamos lutar; Nós teremos que lutar, lutar pelos nossos direitos; Esmague tudo no Zimbábue; Lixo horrroso em Zimbábue; Africanos para libertare; Eu vou libertar o Zimbábue; Irmãos vocês estão certos, vocês estão certos; Vocês estão certos, vocês estão certos; vocês estão tão certos; Nós vamos lutar, nós vamos ter que lutar; Nós vamos lutar, lutar pelos nossos direitos; Dividir e reinar; Só poderia nos separar; No peito de todos os homens bate um coração; Então logo vamos descobri; Quem são os verdadeiros revolucionários; E eu não quero que o meu povo; Seja enganado por mercenários; Irmãos vocês estão certos, vocês estão certos; Todo homem tem o direito; De decidir seu próprio destino.

Neste sentido, o envolvimento de indivíduos Rastafari com a música, além de se tornar a principal fonte de ascensão social para escapar da pobreza e do desemprego, se tornou um dos meios de circulação de ideias, um esforço deliberado para levar e elevar suas mensagens e reafirmar entre as massas o valor das tradições e culturas africanas espalhadas pela diáspora. O poeta Rastafari Allan Hope, mais conhecido como Mutabaruka, tem sido um emissário da voz do apelo Rastafari no contexto global. Para ele, a música reggae é a única música que fala sobre África tão claramente e afirmativamente, sobre um projeto de união Africana, de pan-africanismo, de redenção do continente, dos seus povos e da sua diáspora. Para ele o Rastafari é um movimento, não é uma religião. Rastafari é uma forma de vida que evoluiu dentro do tempo e espaço, e dentro de um ambiente que o próprio modo de vida sustenta (cit. In SALTER, 2008 p. 41).

Conectar os jovens urbanos às causas dos povos Africanos através da música, alertando para a causa da unidade e libertação africana foi parte central da jornada Rastafari ao longo do século XX, ao mesmo tempo em que a internacionalização da música reggae foi um eixo importante para a globalização do movimento e sua conexão com o nacionalismo Africano. Deste modo, através da música, Rastas falavam sobre a Etiópia, a unidade africana e a libertação dos povos (CAMPBELL, 1987).

Ao longo do século XX o movimento manteve o seu processo evolutivo de identificação assertiva com sua origem-essência Africana e a sua filiação militante com a libertação e a organização da unidade africana internacional. A literatura, as artes, e a música, são muito especialmente responsáveis pela expansão global do movimento nesse período. Nos últimos vinte anos do século XX, homens e mulheres Rastafari trabalham através da oralidade, da escrita, da política, e de pequenos negócios, pela salvaguarda dos patrimônios político, cultural, e espiritual do movimento Rastafari.

O reggae se tornou uma ferramenta de luta importante, cumprindo um papel de educador e agente na divulgação da consciência histórica africana. Da geração mais antiga como Bob Marley, Peter Tosh, Bunny Wailer, até à mais recente, englobando artistas como Sizzla, Capleton, Protoje, Damian Marley, Jah 9, todos continuam a apelar à tomada de consciência política de libertação dos povos africanos e da sua diáspora, através da música, com letras críticas sobre FMI, Banco Mundial, Neoliberalismo, Imperialismo, os quais são classificados pela nação Rasta como “babilônia”. Resumidamente, na concepção Rastafari,

babilônia significa o lugar da confusão e da perversão, uma alusão à cidade de Babilônia, na Mesopotâmia.<sup>49</sup>

Para o movimento Rastafari, a identidade coletiva é um ato transformador da realidade Africana, servindo contra a opressão cultural, política e econômica, buscando promover uma identidade coletiva Africana. Após findados os processos de independência no continente africano, os Rastas continuaram a responsabilizar os líderes políticos e permaneceram envolvidos na luta política pela igualdade de direitos (BARRET, 1997 & PRICE, 2009).

Além disso, muitos Rastas na Jamaica falaram em público e pela mídia sobre uma ampla variedade de questões políticas. Eles eram ativistas de direitos humanos sobre os tópicos de liberdade de religião, liberdade de estilos de vida alternativos, o direito de ser tratado de forma diferente e o direito das crianças Rasta de frequentarem escolas regulares (PRICE, 2009). O princípio norteador do pensamento e consciência Rastafari na atualidade orienta que devemos servir as pessoas na verdade e na justiça, cabendo assumir uma posição nas questões temporais da nossa realidade social, se opondo de forma enfática ao imperialismo cultural, capitalismo e subdesenvolvimento.

Nos últimos vinte anos, o movimento Rastafari vem-se ajustando e adequando às dinâmicas de um mundo globalizado e capitalizado. Movido por uma herança de crítica social (apelos por justiça racial, denúncias do capitalismo, recuperação da herança africana), em todas as suas formas auto-expressão e auto-organização comunitária, mantém-se firme no compromisso de uma identidade libertadora, da unidade dos povos de África e da diáspora, na demanda por reparações e repatriação internacional com cidadania.

O Rastafari chega ao novo milênio no século XXI com uma história cultural assente no propósito da unidade e redenção africana, mantendo em sua essência uma continuidade de luta contra o racismo branco, desafiando o universo simbólico da dominação cultural eurocêntrica, afirmando-se como um agente produtor de uma consciência humanista emancipadora, que reconhece o valor da atuação e organização política como meio dinâmico para a real redenção popular, tendo um papel importante na condução de uma agenda global de restauração e renascimento do povo negro (CAMPBELL 1987).

---

<sup>49</sup>Fundada a 2.300 ac, Babilônia foi uma civilização situada no atual Iraque que se auto-destruiu devido à má administração pública e grande confusão de povos com suas línguas e culturas.

O movimento Rastafari, entendido como um processo, um modo de vida holístico, se define a partir de uma longa tradição ancestral Africana, que articula conceitos, cria significados, abordagens, e dá sentido às teorias próprias que se articulam com a realidade Africana contemporânea. O conhecimento sobre África opera no movimento como uma matriz ideológica, cujo núcleo estruturante é o valor histórico da ancestralidade dos povos e culturas Africanas, tendo em especial relevo a Etiópia. É a partir dessa matriz que as práticas políticas e culturais, as formas de organização comunitária, a espiritualidade, e a cosmovisão Rastafari, se expressam.

Através do processo dialógico de raciocínio, o Rastafari desenvolveu ao longo de sua trajetória uma sociologia política de interpretação da realidade social africana. O Rastafari tem ajudado a estimular, tanto na África quanto na sua diáspora, o interesse de jovens negros pela história e cultura africana. A convergência do Rastafari e o seu diálogo direto com o pan-africanismo e nacionalismo africano pode ser percebido em suas formas de organização e luta política. Atualmente, o movimento se expressa a partir de um conjunto de aspectos humanos e sociais (tradição, espiritualidade, simbologia, história), passíveis de serem estudados por cientistas sociais e historiadores.

Na era da informação, Rastafari segue sendo um dinâmico e progressivo modo de vida onde o tradicional e o moderno são compatíveis (HILL, 2001). Jovens de várias partes do mundo, incluindo Brasil, são cativados pelos aspectos da cultura Rastafari. A música reggae, umas das principais expressões artísticas do movimento, foi em 2018 declarada pela UNESCO como patrimônio cultural imaterial da humanidade por suas mensagens de paz e igualdade para todos os povos.

Em seu percurso histórico, o movimento, além de constituir-se como uma corrente ideológica de pensamento político-religioso, expressou-se a partir de um forte *ethos* humanista, em que a cultura Rastafari se constitui por um conjunto de aspectos humanos e sociais (tradição, espiritualidade, simbologia, história), passíveis de serem estudados por cientistas sociais e historiadores. A abertura para novos paradigmas e o reconhecimento da pluralidade de “visões de mundo e sistemas de valores” pela comunidade científica, tornaram relevantes temas antes considerados como pouco relevantes para estudos científicos. Considerando que a ênfase do Pan-africanismo e nacionalismo africano é sociopolítica e o

movimento Rastafari incluiu esses aspectos em sua prática, mas também; incorpora em suas práticas um componente espiritual ausente no Pan-africanismo e nacionalismo africano, esse elemento pode ser considerado um fator explicativo para a resiliência do movimento Rastafari no século XXI.

A visão do movimento Rastafari continua a ser a de uma África unida, liberta, pacífica, e próspera, ocupando o seu justo lugar no seio da comunidade internacional dos povos e do concerto das nações. Todavia, sem uma genuína unidade africana, regida sob as bases de um federalismo continental, não haverá alternativas de desenvolvimento e soberania para os africanos de África e da sua diáspora. Criar as condições para o renascimento e evolução de um vasto movimento federalista pan-africano, capaz de mobilizar todos os povos e populações africanas, dentro e fora de África, através de formas associativas dispostas a contribuir com a construção dos Estados Unidos de África (EAU), tem sido uma das principais plataformas de luta e resiliência do movimento Rastafari em África.

Rastafari tem-se manifestado nestes tempos como uma cultura de resistência contra a hegemonia Ocidental, como uma espécie de contracultura de resistência, entendida como um modo holístico de viver e pensar, um caminho prático na constituição da individualidade e subjetividade do ser social, constituindo as teias de sentidos, significados, simbologia, e a dimensão epistemológica de um grupo ou de uma coletividade. O movimento permanece a força pan-africana mais importante no contínuo apelo por reparações e repatriação (NIAAH, 2006). Por tudo o que foi dito ao longo deste capítulo, percebemos que o movimento Rastafari foi e continua sendo um arauto resiliente das identidades africanas e suas diásporas, assim como da unidade africana e da luta pela libertação dos povos Africanos e das suas diásporas.

### 3.3 O movimento Rastafari e a unidade Africana no século XXI

Conquistadas as independências, a cooperação e a integração político-econômica entre os Estados nacionais permanecia como elemento chave para o desenvolvimento e soberania de África e sua inserção no cenário internacional. A perspectiva integradora do pan-africanismo constituía uma resposta efetiva aos problemas de desagregação e falta de articulação política entre os povos herdados do colonialismo. É oportuno evidenciar que a perspectiva da integração continental não é um debate do pós-independência, se circunscreve no contexto de surgimento das primeiras teorizações do pan-africanismo sobre a unidade dos povos negros dentro e fora de África. Enfrentando consensos e dissensos, a proposta de unidade africana atravessou todos os debates pan-africanos no século XX em África e na diáspora. Na sua inclinação no contexto africano o debate ganhou um caráter efetivo a partir dos congressos pan-africanos de Manchester (1945), Kumasi (1953) e Accra (1958) tendo desembocado na criação da OUA em 1963.

Conforme já referido, a criação da OUA é parte de um esforço comunal conduzido por Haile Selassie, então imperador da Etiópia e do primeiro-ministro do Gana independente, Kwame Nkrumah, que conseguiram convencer os chefes de Estado dos países recém libertos a se reunirem em 25 e 26 de maio de 1963, em Addis Abeba, capital da Etiópia para fundar a organização. A Organização foi fundada sobre os princípios do pan-africanismo e do nacionalismo africano quais sejam: o combate ao colonialismo em todo o território africano ocupado pelas forças estrangeiras; o combate ao apartheid na África do Sul; a cooperação e solidariedade política, econômica e cultural dos Estados africanos; a defesa intransigente da integridade, autodeterminação e soberania dos povos de África (MAZRUI, 2010).

As origens da criação de um organismo unitário no continente remetem aos ideais do pan africanismo, que impulsionaram os movimentos para a libertação do colonialismo, principalmente a partir do pós-guerra. Os primeiros passos de unidade foram dados com as independências de Gana e Guiné (Conacri), respectivamente em 1957 e 1958. Esses dois países ensaiaram uma federação que, embora não tenha perdurado, deu lugar a um movimento de unidade com outros países africanos, o que viria a resultar, em 1961, no já referido Grupo de Casablanca (DIALLO, 2005 p. 10).



No entanto, à medida em que os Estados iam conquistando suas independências, a perspectiva integradora da organização ia empalidecendo devido às dissidências e divergências de projetos que ficaram explícitos na formação dos blocos de Casablanca (pró-federalista e progressista) e Monróvia (nacionalista e não-federalista) no seio da organização (DIALLO, 2005).

Vias de regra, o único ponto de convergência entre os grupos de Monróvia e Casablanca residia na defesa da necessidade em descolonizar com urgência todos os territórios africanos sob o domínio colonial. Diante disso, na qualidade de força agregadora, seja pela via mais fragmentada defendida pelo grupo de Monróvia, ou pela via de um federalismo continental, defendida pelo grupo Casablanca, a OUA acabou por falhar nos seus objetivos de promover a cooperação política e econômica entre os Estados. Muitos dos novos chefes de Estado preferiram voltar-se para os assuntos de desenvolvimento interno considerado prioritário. Conforme destaca Diallo, a Organização pan-africana falhou por falta de estratégia específica para tratar com as questões de desenvolvimento econômico no nível continental, tendo as questões regionais como ponto de inflexão (DIALLO, 2005).

Os difíceis problemas da falta de articulação política, instabilidade financeira, e dependência externa, aliados ao surgimento de um tipo de nacionalismo extra-regional ilustrado na convenção de Lomé, apareceu como principal obstáculo para a ação integradora da organização, sendo que “os dirigentes dos novos países independentes consagravam toda a sua atenção aos problemas territoriais impostos pela unificação de grupos étnicos e ao fortalecimento do seu poder sobre as massas” (SILVÉRIO, 2013 p. 569).

Conforme explica Diallo, qualquer ação ou projeto voltado para unidade e cooperação continental africana chocava-se com duas conjunturas peculiares que deixavam a organização em situação de plena vulnerabilidade e fragilidade política:

- 1) o peso das antigas potências coloniais, que embora debilitadas pela II Guerra Mundial, submetidas à nova liderança norte-americano-soviética, e obrigadas pela ONU a acatar a descolonização, ainda detinham grande capacidade de penetração, colocando obstáculos ao processo. Qualquer projeto de unificação do continente africano chocava-se frontalmente com seus interesses vitais (recursos minerais e energéticos, clientelismo e redes

comerciais) (DIALLO, 2005 p. 10);

2) o grupo de Casablanca e Kwame N’Krumah, de forma ingênua, tinham como certo o apoio esperado do campo progressista (União Soviética e China Popular), assim como dos Estados Unidos, paladinos da liberdade individual e do direito à autodeterminação. Porém, o apoio do campo progressista limitou-se a ser quase exclusivamente verbal e o de Washington foi para as potências coloniais aliadas, em nome de um princípio de “contenção” que se destinava, antes de tudo, a deter a expansão comunista no mundo (DIALLO, 2005 p. 10).

Neste sentido, foi dentro de um contexto conturbado iniciado com a derrubada de Kwame Nkrumah em 1966 e a deposição do imperador Haile Selassie do trono em 1974, ambos por golpe de Estado, que a organização pan-africana foi perdendo seu ímpeto até ser esvaziada de eficácia. Sua deficiência em conduzir os conflitos internos que desembocaram em guerras civis, os problemas financeiros decorrentes da dependência econômica de organismos internacionais, e a falta de articulação para tratar da integração e cooperação entre os países e os povos, revelaram-se como limitadores para o avanço de uma agenda para um efetivo desenvolvimento de África. É certo afirmar que os conflitos internos foram em regra acirrados pela disputa das grandes reservas de recursos estratégicos, como encontrados em Angola, na Congo (atual República Democrática do Congo), Tchad e Sudão (KI-ZERBO, 2006).

Para Ki-Zerbo,

Todos os homens ou grupos do poder econômico e político, africanos e não-africanos, estão agarrados aos produtos raros do continente e querem controlá-los. Daí os conflitos permanentes, dado que cada um tem os seus interesses: as multinacionais entre si, cada uma das multinacionais com as potências africanas, as potências africanas entre si e cada um dos africanos com as diferentes multinacionais. É por isso que a guerra está na ordem do dia (KI-ZERBO, 2006 p. 54).

Em tal contexto, a organização foi ficando desgastada ao longo dos anos, não conseguindo apresentar alternativas efetivas para a integração continental e sua inserção no cenário econômico mundial sem dependência externa. Em 2002, com a substituição da OUA pela União Africana, apresentou-se uma nova estratégia, que se traduzia na tentativa de modificar o quadro marginal que os países africanos ocupavam na economia mundial e

superar o subdesenvolvimento humano em África (HAFFNER; VIANA, 2013). De uma maneira geral, a criação da nova organização pretendia preencher as carências da anterior, concretizando o ideal pan-africano de fortalecimento dos laços comunais, afetivos, mas sobretudo de cooperação política e econômica entre os Estados nacionais, visando o desenvolvimento soberano e sustentável de África no século XXI.

Conforme explica Diallo,

Em Syrte na Líbia, no dia 9 de setembro, os chefes de Estados e de governos da África, sob a iniciativa de Muammar El Kadhafi, resolveram criar a União Africana (UA). Assim, em 11 de julho de 2000, em Lomé (Togo), os Estados Africanos adotaram o Ato Constitutivo da União Africana. A assinatura desse ato foi tomada sem dificuldades, mas este não foi o caso para a sua ratificação, feita com muitas reservas. Nesse espírito, no dia 25 de maio de 2001, a União Africana foi criada política e juridicamente, marcando assim uma nova era para a África. Era preciso adaptar a África à nova ordem mundial (DIALLO, 2005 p. 7).

Segundo Jacqueline Haffner e Genivone Vianna, a nova organização é uma tentativa dos chefes de Estado de retomar os ideais originais pan-africanos de integração e cooperação interafricana que ficaram por concretizar na organização anterior. Haffner e Viana consideram que a nova organização trata-se de um arranjo institucional criado com o propósito de contornar o legado de atraso de sua antecessora, a OUA, e ao mesmo tempo inserir a África no cenário político e diplomático internacional (HAFFNER; VIANNA, 2013).

Para Diallo, inspirada no modelo de gestão da União Europeia (UE), conforme explícito “no ato constitutivo adotado em Lomé (Togo) 2000”, a nova organização se expressa no contexto das novas exigências colocadas para a inserção da África no cenário internacional em um mundo cada vez mais capitalizado e globalizado, com vistas a buscar novas estratégias voltadas para o desenvolvimento cultural, político e econômico de África e o seu lugar na economia mundo (DIALLO, 2005 p. 12).

Na confluência de ideias, Diallo, Haffner e Vianna, corroboram no sentido de que a nova composição parece assemelhar-se ao modelo de estrutura e formatação da atual União Europeia e surpreende pela sua complexidade e gigantismo (HAFFNER; VIANNA, 2013 p.

71). No ato constitutivo da UA (2001), a legitimidade democrática, a boa governação, a governabilidade política, a segurança alimentar, a soberania institucional, a reconciliação, a pobreza, a marginalização, a desigualdade, e a paz duradoura, foram apresentadas como pontos centrais do novo rearranjo institucional. O politólogo Miguel Bembe acrescenta que o autoritarismo, o cancro da corrupção, a má gestão dos recursos naturais, a falta de pacificação, e a exploração neocolonial, permanecem como factores que têm contribuído para manter a África na condição de marginalização e subdesenvolvimento e que foram tratados no ato constitutivo da nova organização (BEMBE, 2016).

A influência da Líbia através do protagonismo de Muammar al-Gaddafi ficou evidente na formação da Organização e o seu desaparecimento (também deposto por golpe de Estado), deixou um certo vazio de liderança. Molefi Asante destaca que Muamar Kadafi foi uma figura central na criação da UA por duas razões: 1) por ter levado a ideologia dos Estados Unidos da África de Nkrumah para dentro dos países da nomeada África-Setentrional (referência utilizada para se referir aos países africanos com forte influência dos povos Árabes); 2) por ter sido o principal financiador da organização, tendo contribuído com 90 milhões de dólares (TEIXEIRA; FLORES, 2020).

Em seu estágio como presidente da organização, entre 2009 e 2010, manteve-se firme na defesa da unidade africana sob as bases do federalismo continental. Contudo, a participação da Líbia e de Muamar al-Gadafi na organização era vista com desconfiança por países membros como a Nigéria, o Quênia e a África do Sul, aliados das potências ocidentais, que temiam as propostas apresentadas por al-Gaddafi de uma união monetária e de uma base militar com dimensão continental. No fundo eram ideias que retomavam o que era inicialmente defendido pelos membros do Grupo Casablanca, sobretudo pelo pan-africanista Kwame Nkrumah (TEIXEIRA; FLORES, 2020 p. 211).

Deste modo, muitos Estados viram-se ameaçados pela liderança de al-Gaddafi à frente da organização. Isso demonstrou a fragilidade da organização em resolver os problemas da unidade e integração continental, e demonstrou também que se mantinham no seio da organização as divergências do passado. A morte de Gaddafi em 20 de outubro de 2011, foi vista de forma positiva pelos chefes Estados contrários a uma integração continental por via de um projeto federalista. Todavia, a morte de al-Gadafi não encerra o capítulo no apelo da busca pela unidade, mas apresenta as novas implicações sobre quais os caminhos efetivos para

a unidade africana continental dados os interesses regionais estruturados no seio da organização (TEIXEIRA; FLORES, 2020 p. 212).

Conforme evoluiu, no plano estrutural, o tipo de pan-africanismo apresentado pela nova organização não oferece nenhuma orientação a África, não apresenta nenhum caráter inovador e não abre qualquer nova expectativa quanto ao desenvolvimento africano. Ao contrário, ele favorece a continuidade da exploração dos recursos africanos pelos regimes neoliberais e capitalistas no continente.

A UA basicamente tenta copiar um modelo de desenvolvimento extraído dos modelos de gestão típicos das sociedades ocidentais, algo que dificilmente poderá servir como resolução dos problemas de fundo dadas as estruturas de dependência em relação a esses modelos. Ao se referir aos fatores endógenos que estão na base do desenvolvimento societário africano, Ki-Zerbo considera que é impossível pensar um modelo desenvolvimentista africano a partir dos modelos de desenvolvimento ocidental. África tem suas especificidades culturais, históricas e sociais. O modelo desenvolvimentista africano deve ser endógeno, pensado a partir de dentro. Nenhuma nação, povo ou sociedade, se desenvolveu a partir de modelos externos. O modelo de desenvolvimento endógeno existiu em todos os países. Todas as potências que ocuparam a África desenvolveram-se a partir de seus próprios modelos de desenvolvimento. Neste sentido, é preciso recusar a perspectiva linear de desenvolvimento. África precisa olhar para si, a partir de si mesma (KI-ZERBO, 2006 p. 149).

Ki-Zerbo, sublinha que se o problema do desenvolvimento tivesse sido apresentado corretamente desde o princípio sabíamos que há condições prévias ao desenvolvimento em África. Para este autor, só é possível pensar um desenvolvimento efetivo em África levando em consideração três fatores centrais: 1) a integração continental em todos os níveis, inclusive na investigação científica; 2) uma formação cívica permanente, sendo que, por exemplo, enquanto países como Mali e Burkina Faso apresentarem um índice de analfabetismo superior a 70% é impossível pensar em desenvolvimento; 3) uma real democratização nos níveis regional, municipal, entre as associações e blocos econômicos na partilha dos recursos e da riqueza socialmente produzida. Se essas condições tivessem sido reunidas, a África teria encontrado seu caminho rapidamente (KI-ZERBO, 2006 p. 142-143).

O desenvolvimento endógeno não significa um reducionismo economicista, uma

economia fechada em si mesmo, mas um autodesenvolvimento. Isto significa dizer que as transformações que a África precisa para combater a pobreza endêmica, a corrupção generalizada, o autoritarismo, a exclusão social, o analfabetismo, o avanço do desmatamento, o abuso de poder, a instabilidade política e financeira, problemas que obstaculizam o avanço e o desenvolvimento sustentável e soberano do continental, não depende apenas dos esforços dos governos e das instituições multilaterais vindas de fora do continente. É sabido que o famigerado desenvolvimento para ser endógeno, como preconizava Ki-Zerbo, depende do trabalho abnegado e consciente da população civil, das organizações comunitárias, unidas e coesas na base dos mesmos objetivos e interesses coletivos (BEMBE, 2016).

O movimento Rastafari vai manter vivas estas perspectivas. É neste sentido que em 2018, membros da família Rastafari Africana e da diáspora reuniram-se na África do Sul para fundar o RCC (Conselho Continental Rastafari), uma organização continental que deveria ser uma espécie de “União Africana” do Rastafari. O Conselho Continental Rastafari é formado por mansões (casas) Rastafari e indivíduos de toda a África que visam o desenvolvimento a partir de investimentos no comércio, educação, cultura e agricultura de bases comunitárias. O RCC constitui-se como um órgão executivo que visa centralizar as ações Rastafari no continente, fortalecendo os laços comunais de solidariedade continental e promovendo as reparações e repatriação dos africanos da diáspora, para além de estabelecer metas e estratégias para o progresso e desenvolvimento sustentável africano em todos os níveis da vida.

Em sua primeira conferência de fundação, reunidos sob o tema *Rastafari e o Comércio Interafricano para o Desenvolvimento Sustentável*, estiveram presentes delegados da Etiópia, Gana, Botswana, Angola, Benin, Lesoto, Zimbábue, Tanzânia, Namíbia e Suazilândia. O evento para a formalização do conselho debateu cinco pontos considerados como fundamentais e um dever a ser perseguido pela organização: combater a pobreza e fome no continente; promover a paz duradoura; elevar a vida de seus companheiros africanos; cooperar com o desenvolvimento sustentável e autossuficiente de África; fortalecer as relações entre a diáspora e os africanos continentais.

A proposta do RCC é criar uma organização importante e influente dentro do continente através de cooperação com organismos continentais e intervenções diplomáticas junto à União Africana apontando estratégias inovadoras e efetivas visando o

desenvolvimento cultural, econômico, político, e social de África. O atual presidente do conselho, Ahuma Bosco, relata que o RCC deve atuar em parceria com organizações Rastafari e não Rastafari voltadas para o mesmo fim, de desenvolver a África, os africanos, e promover a unidade continental e avançar nas políticas de repatriação para aqueles da diáspora. De acordo com uma longa tradição do movimento Rastafari, o conselho está convencido de que a unidade de África se alicerça em primeiro lugar na sua história, sendo que a unidade da nação Rastafari é um elemento essencial da unidade africana, entendendo que a Etiópia é o berço da civilização e que a diversidade cultural e étnica africana é um fator de equilíbrio e não de divergência.

De acordo com o facilitador da Conferência, Desta Meghoo, representante do Fórum da Diáspora Africana junto à União Africana, o RCC busca preservar e proteger os direitos culturais, civis, e tradicionais, dos povos indígenas Rastafari africanos, assegurando o reconhecimento e respeito aos membros e organizações do movimento a nível nacional, regional, e continental, visando salvaguardar o patrimônio intelectual Rastafari e a sua plena participação em todas as áreas da sociedade civil africana, contribuindo de forma plena e saudável para uma África forte, sólida e desenvolvida.

Guiados pelos princípios que regem a Carta da Renascença Cultural de África publicada pela União Africana em 2006, o Conselho vai reafirmar vários princípios daquela carta: 1) a dignidade de Homens e Mulheres africanos bem como os fundamentos populares da sua cultura; 2) a promoção da liberdade de expressão e democracia cultural, que é indivisível da democracia política e social; 3) a promoção de um ambiente propício para os povos africanos, mantendo e reforçando o sentido e a vontade de progresso e desenvolvimento; 4) a preservação e promoção da herança cultural africana através da restituição e da reabilitação; 5) o combate e a eliminação de todas as formas de alienação, exclusão e de opressão cultural, em todas as partes da África; 6) o encorajamento da cooperação cultural entre os Estados Membros, com vista ao reforço da unidade africana, através do uso de línguas africanas; 7), o encorajamento do diálogo entre culturas; 8) a integração de objetivos culturais nas estratégias de desenvolvimento; 8) o encorajamento da cooperação cultural internacional para uma melhor compreensão entre os povos de dentro e fora de África; 8) a promoção, em cada país, da popularização da ciência e da tecnologia, incluindo sistemas do conhecimento tradicional como condição para uma melhor compreensão e preservação do património cultural e natural; 9) o reforço do papel da cultura

na promoção da paz e da boa governação; 10) o desenvolvimento de todos os valores dinâmicos na herança cultural africana que promova os direitos do homem, a coesão social e o desenvolvimento humano; 11) a disponibilização a todos os povos africanos dos recursos para responder à globalização (UNIÃO AFRICANA, 2006 p. 7).

É missão do RCC apoiar a União Africana em sua representação na diáspora e no seu envolvimento estratégico com os povos negros fora de África, firmados no compromisso pan-africano da renascença cultural de África, combatendo toda a forma de alienação cultural, contribuindo com os povos africanos a forjar suas próprias identidades, livres da influência ocidental, afirmando a identidade cultural africana como uma preocupação comum de todos os povos da África.

A afirmação e valorização da identidade africana tem sido parte do sistema de crenças Rastafari, como uma postura antirracista e anti-imperialista do movimento Rastafari pela valorização dos sistemas de produção de conhecimento africano na sua luta pela unidade africana e seu desejo de firmar sua cultura pré-colonial (BONACCI, 2020; BARRET, 1997 & BARNETT, 2017).

De destaque ainda a questão da Cannabis como uma permanência na agenda do movimento Rastafari para o século XXI, em relação à qual o RCC no Gana realizou a sua terceira conferência com o tema “Gana Além da Ajuda: o fator Cannabis”. A tese defendida no encontro foram os benefícios econômicos, para além dos medicinais, da planta para os países africanos. A conferência reuniu especialistas de vários países com experiência no tema para além das questões do consumo. Godfred Aboagye, co-fundador da CBD International (*Convention on Biological Diversity*) e Ras Demus, o primeiro Rasta a receber licença do governo jamaicano para plantar e distribuir Cannabis para fins medicinais e industriais foram os principais palestrantes da conferência. Ambos alertaram para a necessidade de um maior envolvimento da organização na formação de políticas públicas sobre a Cannabis. Ele aconselhou os participantes a identificar áreas dentro da indústria onde eles pudessem investir, pois as oportunidades apresentadas são enormes, lembrando que o Canabidiol é uma das composições químicas da planta que foi indicada pela OMS (Organização Mundial da Saúde) para o tratamento de câncer, ansiedade, stress, glaucoma, dentre outras patologias ligadas ao sistema nervoso. Além disso, a indústria têxtil tem utilizado a fibra da Cannabis para produzir material esportivo. A planta tem um potencial para além do terapêutico e recreativo, que pode



ser traduzido em benefício econômico sustentável para o continente africano, tendo sido essencialmente essa a tese defendida na 3ª conferência do Conselho no Gana.

Em regra, as resoluções e temas debatidos nas conferências continentais e regionais do RCC são extraídas da grande “Conferência Anual de Todas as Áfricas” que acontece na Etiópia uma vez por ano desde que foi fundada em 2017.

Cabe sinalizar que o movimento Rastafari em África não está reduzido aos trabalhos do RCC, existindo outros grupos, associações e comunidades Rastafari nas mais vastas regiões do continente africano. O movimento Rastafari está envolvido em outros empreendimentos como o projeto AMORA (Associação Rastafari de Angola) e a família Jah (Nigéria), como exemplos de organização pan-africana de inspiração Rastafari que cultivam o espírito de liderança em jovens e famílias, por meio de experiências práticas em educação cultural, agricultura sustentável, empreendedorismo, saúde holística e tecnologia. Estes projetos são exemplos de empreendimentos inovadores Rastafari, que conseguem conjugarr em um mesmo programa as atividades da educação, da agroecologia e comércio de produtos, inclinados para os desafios da África e da diáspora do novo milênio.

## Considerações Finais:

Neste trabalho pudemos perceber que o movimento Rastafari, ao longo de sua jornada, desde sua gênese até aos dias atuais, evoluiu entre as massas da população na diáspora e na África, tendo como pilares estruturantes o renascimento Africano, o resgate identitário, a unidade dos povos Africanos e das suas diásporas e a luta sempre resiliente pela libertação de todas as dependências que assolam o continente até aos dias de hoje (política, econômica e cultural).

Parafraseando o professor Ali Mazrui, o mundo precisa de uma África renascida, e “é desejável a hora de uma pax africana, sem intervenções e sanções contra seus países e com opções originais de reinvenção do Estado multicultural” (MAZRUI, 2010 p. 151). A urgência de um novo renascimento exorta aos africanos, de dentro e de fora, a tomarem as rédeas de seu destino sem esperarem ajuda externa, condição para um desenvolvimento sustentável e soberano. Os povos africanos querem um crescimento ordenado com cidadania, inclusão social, e segurança alimentar. A renascença é mútua e será encontrada dos dois lados do Atlântico, com a diáspora. Com efeito, as origens para a criação de um Estado federal africano remetem aos ideais pan-africanistas.

A integração regional direcionada para a constituição de uma forma de articulação federal em África continua sendo defendida pelo movimento Rastafari como a melhor estratégia para o avanço de uma África liberta e desenvolvida. Em concordância com o prof. Alfa Oumar Diallo, “Uma integração regional com êxito permitiria melhorar a concorrência, reduzir os custos das transações, permitir economias em escala, atrair os investimentos diretos estrangeiros e facilitar as políticas de coordenação macroeconômicas” (DIALLO, 2011 p. 93).

África tem hoje como principal desafio desenvolver-se a partir de dentro, através de sua própria força, de suas experiências cotidianas, associativas, organizacionais e comunitárias. Para um efetivo renascimento de África é necessário que o continente resgate suas culturas e assuma o papel que tem na construção da civilização mundial. Portanto, enquanto o cancro da corrupção e do autoritarismo não forem terminantemente banidos das sociedades africanas, os interesses ignóbeis das elites no poder prevalecem em detrimento dos interesses da massa da população. Até esse dia, o sonho de uma paz duradoura será uma ilusão fugaz a ser perseguida. Até esse dia, a libertação africana permanecerá por realizar.

No alvorecer do século XXI, face aos desafios e implicações para um despertar africano pós colonialismo, o movimento Rastafari mantém-se na charneira para se tornar o epítome de uma tradição popular, de um conhecimento autossuficiente, de dentro para fora e de fora para dentro. Em sua jornada, o movimento Rastafari segue em processo de evolução, elevando sua consciência social, mantendo-se firme em seu compromisso na construção de uma identidade agregadora e libertadora de África. O crescimento exponencial do movimento Rastafari no continente tem sido de extrema importância para o empoderamento e desenvolvimento de uma agenda global Rastafari, firmadas no compromisso da unidade africana. A presença Rastafari em África é parte importante de seu estágio de evolução e globalização, proporcionado pela internacionalização de várias das suas expressões (BARNETT, 2014).

Hoje é possível afirmar que não existe país em África que não tenha sua população Rastafari. A África do Sul, Gana e Angola, são países onde o movimento tem das mais fortes representatividades. As frações do movimento, sejam os nascidos em África, sejam os repatriados, desenvolvem suas ocupações na agricultura, produção de alimentos, artesanato, práticas de saúde holística, empreendimentos comerciais, além de outros setores na área da pesquisa científica, literatura, setores culturais e políticos. A influência penetrante do movimento em África é percebida no âmbito das dinâmicas das sociedades africanas, onde o orgulho da ancestralidade, a determinação e a independência, estão substituindo a apatia e a síndrome do medo implantado na mentalidade africana pelo regime colonial, que se tornaram males prevaletentes da pobreza endêmica e da subalternização em todos os aspectos.

Por todo o percurso do movimento Rastafari analisado ao longo deste trabalho, podemos perceber a resiliência e reinvenção do movimento, que mesmo depois das independências Africanas e do pan-africanismo dos anos 1950 e 1960 nos projetos de líderes africanos nacionalistas como Nkrumah, Nyerere e Sékou Touré, entre outros, continua um baluarte da unidade Africana em bases de renascimento, resgate cultural, luta e libertação do continente, dos seus povos e das suas diásporas.

Podemos assim considerar que Rastafari continua como uma vanguarda de pensamento libertador Africano, continuando um repositório do espírito renascentista africano, expresso em sua forma de viver, pensar e organizar, enquanto constrói as suas estruturas institucionais

de autogovernança e autossuficiência quando outros movimentos do século XX, que tinham propósitos semelhantes, como o nacionalismo e o pan-africanismo clássico, parecem ter-se desvanecido.

Próximo ao centenário de sua fundação, o movimento Rasta apresenta um conjunto articulado de ideias e ações concentradas, que o diferenciam de outros movimentos de ordem social e política, passando por transformações e reformulações internas e assumindo formas de organização peculiares nas várias comunidades onde está presente.

Podemos, assim, afirmar que o diálogo do movimento Rastafari com o pan-africanismo e com os ideais nacionalistas africanos foram costurados ao longo da trajetória do movimento, impresso em suas práticas e liturgia, mas ao contrário daqueles que parecem ter desvanecido, o Rastafari sobrevive, provavelmente pelos seus fundamentos não só de luta e unidade, mas também espiritualidade, expressão estética e artística, e resgate histórico-identitário de que não abdica.

Estamos hoje no palco dos assuntos mundiais, diante do público da opinião mundial. Reunimo-nos para afirmar o nosso papel na direção dos assuntos mundiais e para cumprir o nosso dever neste grande continente... A África está hoje a meio caminho da transição da África de ontem para a África de amanhã. Mesmo enquanto estamos aqui, passamos do passado para o futuro. A tarefa em que embarcamos, a construção da África, não vai esperar. Devemos agir para moldar e moldar o futuro e deixar nossa marca nos eventos que passam para a história” (HIM Haile Selassie I, 24 de maio de 1963, por altura da criação da Organização de Unidade Africana).<sup>50</sup>

## Referências bibliográficas:

ADEOFÉ, Leke. **Identidade pessoal na metafísica africana**. 1º ed. New York: Oxford UP, 2004. 86 p.

ADI, Hakim; NETO, Mário Soares. **Pan-Africanismo e Internacionalismo em 1945: O trabalhador de pele branca não pode emancipar-se onde o trabalhador de pele negra é marcado com ferro em brasa**. Rio de Janeiro: Revista Direito e Práxis, 2020. 29 p. Disponível em: <[www.e-publicações.uerj.br](http://www.e-publicações.uerj.br)> Acesso em: 15 set. 2021.

ADI, Hakim; SHERWOOD, Marika. **Pan-African history: Political figures from Africa and the diaspora since 1787**. 1º ed. EUA and Canada: Routledge, 2003. 203 p.

ALVARADO, Guillermo Navarro. **África Deve Unir Se? A Formação teórica da unidade e a imaginação de África nos marcos epistêmicos Pan-negristas e Pan-africanos: Séculos XVIII-XX**. Salvador, Bahia, 2018. 392 p. Tese (Doutorado) Universidade Federal Bahia. Disponível em:< <https://repositorio.ufba.br>> Acesso em: 20 jul. 2020

AFRICAN UNION (África). **Carta da Renascença Cultural de África**. Addis Abeba, Etiópia. 2006. 19 p.

ANDRADE, Mario de. **Amílcar Cabral: Ensaio de uma biografia política**. Praia, Cabo Verde. Fundação Amílcar Cabral, 2004

ASANTE, Molefi K. **Afrocentricidade**. Rio de Janeiro. Temple Universidade, 2014

\_\_\_\_\_. **Afrocentricidade e uma abordagem de paz para o mundo**. Disponível em:< [www.unisa.ac.za/news/wpcontent](http://www.unisa.ac.za/news/wpcontent)> Acesso em: 03 nov. 2019

BARBOSA, Muryatan. **Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica**. São Paulo. 2012. p. 135-155 Disponível em: <[www.revistas.usp.br](http://www.revistas.usp.br)> Acesso em: 10 já. 2020

\_\_\_\_\_. **A razão africana: Breve história do pensamento africano contemporâneo**. 1º ed. São Paulo. Todavia, 2020. 216 p.

\_\_\_\_\_. **A perspectiva Africana de Joseph Ki-Zerbo.** In. MACEDO, José Rivair (Org.) O Pensamento africano no século XX. 1º ed. São Paulo. Outras expressões, 2016 111-138 p.

BÂ, Amadou Hampate. **Amkoullel, o menino fula.** Rio de Janeiro. Palas Athena, 2003.

BARRET, Leonard. **The Rastafarians.** Jamaica. Beacon Press (MA), 1997.

BARNETT, Michael. **The Rastafari Movement: A North American and Caribbean Perspective.** Londres. Routledge, 2017.

\_\_\_\_\_. **Rastafari in the New Millennium: A Rastafari Reader.** Michael Barnett (orgs.). New York. Syracuse University Press, 2014. 360 p.

BEMBE, Miguel Domingues. **Os grandes desafios dos governos africanos para o século XXI.** Portugal. Mulemba, 2016.

BENOT, Yves. **Ideologia das Independências Africanas.** Lisboa. Sá da Costa, 1981.

BOAHEN, Albert Adu (Ed.) **História Geral da África, VII: África Sob dominação colonial, 1880-1935.** Brasília. UNESCO, 2010. 1040 p.

BONACCI, Giullia. **Exodus! Heirs and Pioneers, Rastafari Return to Ethiopia.** Kingston, Jamaica. University of the West Indies Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **Généalogies afrocentrées. Ethiopianisme et écriture de l'histoire.** 2019. Disponível em: <[www.academia.edu](http://www.academia.edu)>. Acesso em: 04 out. 2020.

\_\_\_\_\_. **They took us by boat and We're coming back by plane: an assentment of Rastafari and Repatriation.** Ideaz. 2019

\_\_\_\_\_. **The Ethiopian world federation: an pan-African organisation among the Rastafari in Jamaica.** 2013. 73-95 p. Disponível em: <[www.academia.edu](http://www.academia.edu)>. Acesso em: 04 out. 2020.

CABRAL, Amílcar. **Unidade e Luta: a arma da teoria.** Praia, Cabo Verde. 1º ed. Fundação Amílcar Cabral, 2013.

\_\_\_\_\_. **A luta criou raízes. Intervenções, entrevistas, reflexões, artigos.** 1964-1973. 1º ed. Praia, Cabo Verde. Fundação Amílcar Cabral, 2018.

CAMPBELL, Horace. **Rasta and Resistance: from Marcus Garvey to Walter Rodney.** Trento, New Jersey. África World Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **Walter Rodney and Pan-africanism today.** Nova York. Cornell University, 2005.

CLARKE, J. Henrik. **Cristóvão Colombo e o Holocausto Africano. escravidão e ascensão do capitalismo.** Brooklyn. Nova York, 1992. Disponível em: <[insurreicaocgpp.blogspot.com](http://insurreicaocgpp.blogspot.com)>. Acesso em: 30 fev. 2020

CONTRERAS, Alberto R. **Etíopes em el extranjero. Ciudadanos em casa? La repatriacion de la diaspora Rastafari a Shamamane, Etiopia.** México. CIEZAS, 2018.

COUTINHO, Ângela Sónia Benoiel. **Os Dirigentes do PAIGC: Da fundação a ruptura 1956-1980.** Coimbra. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

DIALLO, Alfa Oumar. **Renascimento Africano e Desenvolvimento.** Brasil. Revista Conjuntura Austral, 2011. 92-120 p.

\_\_\_\_\_. **Integração Africana: da organização da unidade africana a união africana.** Santa Catarina, UNOESC. 2005.

DIOP, Boubacar; DIENG, Doudou. **A consciência histórica africana.** 1º ed. Portugal. Pedago, 2014.

DIOP, Cheik Anta. **Naciones negras y cultura.** 1º ed. Barcelona. Bella Terra, 2012.

\_\_\_\_\_. **A Unidade Cultural da África negra - esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica.** Portugal. Pedago, 2016.

DURÃO, Gustavo de Andrade. **Intelectuais africanos e pan-africanismo: uma narrativa pós colonial.** Florianópolis. Temp e Argumento, 2018. Disponível em: <[www.revistas.udescs.br](http://www.revistas.udescs.br)> Acesso em: 01 out. 2020

- EZE, Emmanuel C. **Pesamiento Africano (Filosofia)**. 1º ed. Barcelona, Espanha. Bella terra, 2002.
- ELA, Jean-Marc. **Cheik Anta Diop ou a hora de pensar**. Portugal. Mulemba, 2014
- \_\_\_\_\_. **Restituir à história as sociedades Africanas: promover as ciências sociais na África negra**. Portugal. Pedago, 2013.
- FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador. EDUFBA, 2008. p. 194
- FERNANDES, Tiago. **Fela Kuti e Bob Marley: dois portos no Atlântico Negro**. Brasil, 2014. Disponível em: <<http://africaempalavras.com>> Acesso: 03 out. 2021
- FERREIRO, Ana M. **Da Ontologia à Antropologia de Maat: A Dimensão Metafísica e Ética da Alma**. Michigan, E.U.A. Gaudium Sciendi, 2014.
- FOÉ, Nkolo. **A questão da raça no mundo**. São Paulo. Sankofa, 2016. Disponível em: <[www.revistas.usp.br](http://www.revistas.usp.br)> Acesso em: 01 ago. 2020.
- FREITAS, Fernando. **Uma perspectiva contemporânea sobre o Movimento Rastafari**. Rio de Janeiro. Relig.soc.vol.38 no.2, 2018. 332-336 p.
- FLORES, Luiza Ferreira; BRESCIANI, Teixeira Larissa k. **A influência da Líbia na criação da União Africana: a Ascensão do continente no cenário internacional**. Curitiba. Revista Perspectiva, 2020. 196-219 P.
- GARVEY, Amy. **Filosofias y Opiniones de Marcus Mosiah Garvey**. Nova York. Jornal de estudos africanos, 2009.
- GARVEY, Marcus. **Procure por mim na tempestade**. São Paulo. Ciclo de Formação Marcus Garvey, 2017.
- \_\_\_\_\_. **A ressurreição do negro**. São Paulo. Medu Neter Livros, 2019.
- GOMES, Fábio. **Pan-africanismo, historiografia e educação: experiências em Cabo Verde e no Brasil**. Ceará, 2014. Disponível em: <[www.repositorio.ufc.br](http://www.repositorio.ufc.br)> Acesso em: 29 mar. 2020.
- HANNAH, Barbara M. **Dawta of Jah Spiritual Journey into Rastafari**. Texas (EUA). Texas University, 2016.



\_\_\_\_\_. **Rastafari - The New Creation**. E.U.A. Createspace Independent Publishing Platform, 2012.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11º ed. Rio de Janeiro. DP & A, 2006. 104 p.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte. UFMG, 2003. 434 p.

HAFFNER, J. A. H; VIANA, G. E. S. **União Africana: desafios e oportunidades do bloco**. Rio Grande do Sul. Conjuntura Austral. UFRGS, 2013. 69–94 p.

HARRIS, J. E (org.). **História Geral da África, VIII**. A África e a diáspora negra. Brasília. UNESCO, 2010. 847- 872 p.

HILL, Robert. **Dread history: Leonard P. Howell and millenarian visions in the early Rastafarian religion**. California. Research Associates School Times Publications, 2001.

HUTTON, Clinton; BARNETT, Michael; DUNKLEY, D.A; NIAAH, Jahlani (org.). **Leonard Percival Howell and the Genesis of Rastafari**. Jamaica. University of the West Indies Press, 2015. 286 p.

J. F. A. Ajayi (org.). **História Geral da África VI**. Tendências e processos novos na África do século XIX. Brasília. UNESCO, 2010. 47-77 p.

KHAPOYA, Vicent. **A Experiencia Africana**. Petrópolis - RJ. Vozes, 2015.

IJAHNIA, Cristian. **Return of the 6th Region for publication**. Rabat, Marroccos. CODRESRIA, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África?** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

KWAME, NKrumah. **A Luta de Classes em África**. Portugal. Livraria Sá da Costa, 1976.

LOPES, Nei. **Dicionário da antiguidade africana**. Rio de Janeiro. civilização Brasileira, 2011.

LOPES, Carlos. **Desafios Contemporâneos da África**. O legado de Amílcar Cabral. São Paulo. UNESP, 2012.

MACEDO, José Rivair. **O Pensamento Africano no Século XX**. 1º ed. São Paulo. Outras Expressões, 2016. 368 p.

MACAGNO, Lorenzo. **Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico**. Brasília. ABA, 2012

MAHAMA, John D. **Meu Primeiro Golpe de Estado e outras histórias reais das décadas perdidas da África**. 1º ed. São Paulo. Geração Editorial, 2014.

MATTOS, Pablo de Oliveira de. **The Silent Hero: George Padmore, Diáspora e Pan-Africanismo**. Rio de Janeiro. 2018. 372 p.

\_\_\_\_\_. 2019. **George Padmore e C.L.R. James: A invasão da Etiópia, Pan-africanismo e uma opinião africana internacional**. Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

MAZRUI, Ali (org.). **História Geral da África - VII**. Brasília. UNESCO, 2010.

MBEMBE, Achile. **Sair da Grande Noite: Ensaio de uma África Descolonizada**. Mbembe A. Crítica da razão negra. 1º ed. Portugal. Mulemba, 2014.

\_\_\_\_\_. Crítica da razão negra. 1º ed. Portugal. Mulemba, 2014

\_\_\_\_\_. **As Formas africanas de Auto Inscrição**. Brasil. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 1, 2001. 171-209 p.

M' BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e Civilizações Até o Século XVIII (Tomo I)**. 2º ed. Lisboa. Colibri, 2012.

MBOMA, Jacque Kwangala. **O consciencismo de Kwame Nkrume: uma Filosofia Africana social e revolucionária**. Ítaca. Nº 36. Revista Especial de Filosofia Africana, 2019. 424-438 p.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade: Novas bases epistemológicas para entender o racismo**. 2º ed. Belo Horizonte. Nandyala, 2012. 304 p.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e a Questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e a escravidão**. 1º ed. Belo Horizonte. Nandyala, 2010.

\_\_\_\_\_. **Novas bases para o ensino da história da África no Brasil**. Brasília. 2005. 40 p.  
Disponível em: <[www.acaoeducativa.org.br](http://www.acaoeducativa.org.br)> Acesso em: 21 fev 2017.

MORBASCH, Mabel. **O negro na vida americana**. São Paulo. Gráfica Recor, 1969.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo: história, línguas, culturas e civilizações**. São Paulo. Global, 2009.

\_\_\_\_\_. **Negritude. Usos e Sentidos**. São Paulo. Ática, 1988

\_\_\_\_\_. Origem e histórico do Quilombo na África. São Paulo. Revista USP, 1995. Disponível em: <[www.revistas.usp.br](http://www.revistas.usp.br)> Acesso em: 15 out. 2020.

NASCIMENTO, ELISA L. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo. selo negro, 2009.

\_\_\_\_\_. **Abdias Nascimento - Grandes vultos que honraram o senado**. Brasília. Senado federal, 2014. 347 p.

\_\_\_\_\_. **O Quilombismo**. 2º ed. Brasília/Rio de Janeiro. Fundação Palmares, 2002. 262 p.

\_\_\_\_\_. **O genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo Mascarado**. 1º ed. São Paulo. Perspectivas, 2016. 232 p.

NIAHH, Jahalani, MACLEOD, Eric. **Let Us Start With Africa: Foundations of Rastafari Scholarship**. Kingston (Jamaica). University of the West Indies Press, 2013.

NIAHH, Jahlani. **Towards A New Map of Africa through Rastafari Works**. Yaoundé, Cameroun. CODESRIA, 2008.

\_\_\_\_\_. **Back to Ethiopia: Black to Africa Movements from the West Indies since 1930**. Kingston, Jamaica. West Indians University, 2006.

OUTLAW, L. **Filosofia africana, afro-americana e africanista**. Barcelona, Espanha. Bellaterra, 2022.

OBENGA, Theophile. **O sentido da luta contra o Africanismo Eurocentrista**. Lisboa, Portugal. Pedago, 2013.

PARADA, Mauricio; MEIHY, Murilo; MATTOS, Pablo de Oliveira. **História da África contemporânea**. Rio de Janeiro. Pallas, 2013. 208 p.

PAMPLONA, Debora. **História do Movimento Rastafari: Da Jamaica para o Mundo**. Fortaleza/CE. 2017.

PERSON, Ras Mc. **O Fim do Historicídio Através dos Ensinos de Kaamatologia, Estudos Africanos, Africaologia e Rastaologia**. Rio Grande do Sul. Frente Nacional Etíope (FNE), 2008.

PRAEDES, Walter. **Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais**. Revista Espaço Acadêmico, 2008. Disponível em: <[www.espacoacademico.com.br](http://www.espacoacademico.com.br)> Acesso em: 30 mai. /2021.

PRESTA, Gustavo Antoniuk. **Transgressão e resistência nas estéticas do Rastafari**. Santa Catarina. Revista Ciclos, 2015.

PRICE, Charles. **Becoming Rasta: origins of Rastafari identity in Jamaica**. Nova York. NYU Press, 2009.

RABELO, Danilo. **Rastafari: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930-1981**. Brasília, UNB, 2006. 544 p.

\_\_\_\_\_. **Bob Marley: Memórias, narrativas, e paradoxos de um mito polissêmico**. São Luís, Maranhão. Revista Brasileira do Caribe, 2017. p. 135-164

RODNEY, Walter. **The Groundings: With my brothers**. London: Research Associates. 1996.

\_\_\_\_\_. **Como a Europa Subdesenvolveu a África.** Lisboa. Seara Nova, 1975.

ROGERS, Joel A. **Os Reais Fatos Sobre a Etiópia.** São Paulo. Medu Neter, São Paulo, 2020

SARAIVA, José Flávio Sombra. **A África no século XXI: um ensaio acadêmico.** Brasília. FUNAG, 2015. 146 p.

SILVA, Roberto. **Joseph Antenor Firmin: Conflitos Teóricos e Políticos entre Haiti e França.** Curitiba, 2020.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da Coleção História Geral da África: século XVI ao século XX.** Brasília. UNESCO, MEC & UFSCar, 2013. 784 p.

SOARES, Felipe Paiva. **A Biblioteca do Selvagem. Leitura e Revolução na África Colonial.** Os casos de Gamal Abdel Nasser e Kwame Nkrumah. Rio de Janeiro. 2019. 257 p.

SODRÉ, Muniz. 1º ed. **O Monopólio da Fala: unção e Linguagem da televisão no Brasil.** Petrópolis-RJ. Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **A verdade seduzida.** Por um conceito de cultura no Brasil. 2º ed. Rio de Janeiro. S.A, 1988.

TOASIJE, Antumi. **Si me preguntas por el Panafricanismo y la Afrocentricidad.** Parla, Madrid. Wanafrica, 2013.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana.** Belo Horizonte. Nandyala, 2015. 112 p.

TÓMAS, António. **O fazedor de utopias.** Uma biografia de Amílcar Cabral. 1Lisboa. Fundação Amílcar Cabral, 2008.

VILLEN, Patrícia. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo: entre harmonia e contradição.** 1º ed. São Paulo. Expressão Popular, 2013. 223 p.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **Zimbábue.** Brasília. Thesaurus, 2010.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Rio de Janeiro. Americana, 1975.

YABARA, Amzat Boukari. **Africa Unité! Une histoire du panafricanisme**. Paris. La Découverte, 2014.

YOPOREKA, Somet. **A África e a Filosofia**. Brasil. Revista Sísifo, 2016 Disponível em: [www.revistasisifo.com](http://www.revistasisifo.com) Acesso: 20 fev. 2017.