



UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE HISTÓRIA

Lucas Ferreira Pinto de Andrade Alves

**VOZES DA LIBERDADE: PROPOSIÇÕES POLÍTICAS DE MALCOLM X E
KWAME NKRUMAH PARA EMANCIPAÇÃO DO POVO NEGRO NOS
CONTEXTOS DA LUTA PELOS DIREITOS CIVIS NOS EUA E
INDEPENDÊNCIA DOS PAÍSES AFRICANOS. 1957 – 1970.**

Rio de Janeiro

2019

Lucas Ferreira Pinto de Andrade Alves

**VOZES DA LIBERDADE: PROPOSIÇÕES POLÍTICAS DE MALCOLM X E
KWAME NKRUMAH PARA EMANCIPAÇÃO DO POVO NEGRO NOS
CONTEXTOS DA LUTA PELOS DIREITOS CIVIS NOS EUA E
INDEPENDÊNCIA DOS PAÍSES AFRICANOS. 1957 – 1970.**

Monografia apresentada ao Instituto de História da
Universidade Federal do Rio de Janeiro como
requisito para a obtenção do título de Bacharel em
História.

Orientador: Murilo Sebe Bon Meihy

Rio de Janeiro

2019



Foto: Al-Shabazz e Kwame Nkrumah juntos.

Para Gilberto Alves,
Glória Ferreira Pinto,
Maria Georgina de Andrade Alves (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Ser responsável por romper as barreiras sociais que o racismo no Brasil impõe às pessoas negras é tarefa árdua. Para acessar o espaço onde circula a elite intelectual do país e, além disso, concluir a graduação em História na sua principal universidade federal, foi necessário grande investimento financeiro em livros, transporte, alimentação. Foi necessário tempo: leitura. Reflexão. Escrita. Erros. Leitura. Escrita. Erros. Erros. Leitura. Escrita. Acertos. Leitura. Reflexão. Além do tempo, a formação intelectual exige esforço muscular cerebral, perseverança e ousadia para enfrentar a elitização dos espaços representada por pessoas, linguagens, temáticas e burocratização. Os desafios são grandes. A sensação de dever cumprido maior. Agradeço a mim mesmo por ter trilhado este caminho e confeccionado este trabalho. Certamente sou um homem mais forte psicologicamente e emocionalmente, mais preparado academicamente, mais vivido politicamente e mais humano pessoalmente.

Seria injusto não citar as pessoas que foram fundamentais para que esse esforço tivesse êxito.

Agradeço a todos meus ancestrais que lutaram e sobreviveram para que eu esteja vivo hoje. Obrigado a mais velha que tive a oportunidade de conhecer em vida, minha avó Maria Georgina de Andrade Alves, que, apesar de todas as dificuldades por ser mulher, negra, neta de escravizados e pobre, viveu sua vida em plenitude sem abaixar a cabeça para os desafios. Acolheu os seus quando a vida foi dura; mas foi dura como a vida pra ensiná-los e prepará-los para a maldade do mundo. Obrigado pelo seu exemplo em vida. Axé!

Agradeço aos meus pais, Gilberto Alves e Glória Ferreira Pinto, por sempre entenderem que o conhecimento era o maior investimento que poderiam me oferecer. Nunca me esquecerei do conselho: “podem te roubar tudo, podem te deixar nu, mas nunca podem roubar o teu conhecimento”. A alegria incondicional da minha mãe e a seriedade e responsabilidade do meu pai foram polos que proporcionaram um equilíbrio familiar fundamental para essa trajetória. Acredito que Deus se manifesta por nós e vocês são, para mim, as maiores expressões humanas da comunhão com Deus na terra. Obrigado por serem meus professores da vida.

Um dos desafios da experiência universitária consiste em encontrar pessoas que te ajudem a compreendê-la. Nestes anos de formação, tive a felicidade de conhecer dois professores. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho, do qual fui monitor de Medieval II em 2015.2 e 2016.1, e com quem aprendi recursos básicos, e por isso essenciais, do ofício de historiador. Com ele aprendi a como escrever uma prova, organizar leituras, extrair dos textos suas teses principais assim como suas argumentações, que tipo de perguntas fazer para a documentação e, principalmente, com sua ajuda, pude compreender e fincar meus pés no meu campo de atuação profissional, colocando-me no foco e permitindo-me trilhar meu próprio caminho.

Caminho esse que me levou ao encontro do professor Murilo Sebe Bon Meihy, que me ensinou o significado de ser professor em sua completude. Além da qualidade das aulas e do curso, a relação humana com seus alunos sempre foi uma característica marcante de sua atuação. Em uma universidade baseada na frieza das relações e nos interesses políticos, presentear espontaneamente um aluno com um pequeno livro possui um grande significado. Com Murilo, a relação professor-aluno se desenvolveu para uma relação entre amigos, e a orientação acadêmica tem se desenvolvido para uma orientação espiritual. Que Obatalá te abençoe. Axé!

Agradeço aos meus amigos de caminhada: Simone Oliveira, Eric Fagundes, Emanuel Germano, Alessandra Nóbrega e Letícia Bravim. O apoio mútuo e a companhia foram fundamentais para tornarem esses anos menos duros.

Agradeço à minha amiga Thais Ayomide pelos acolhimentos e pelas duras críticas e preocupações para que a academia não embranquecesse minha mente e eu não esquecesse o caminho de volta. Você é muito importante para minha vida.

Uma característica marcante da universidade pública é a presença do debate político por meio do movimento estudantil. Agradeço aos camaradas Raphael Almeida, Felipe Annunziata, Victor Davidovich, Gabryel Henrici e Brenner de Oliveira pela experiência e formação política que a União da Juventude Rebelião me proporcionou. Foi nessa organização que tive umas das experiências mais desafiadoras e enriquecedoras para a minha formação política e entendi que mais importante do que compreender é transformar.

Agradeço ao Pré-Vestibular Popular Construção pela finalização desta ampla trajetória. Se a universidade me preparou para ser professor, foi na amizade com o corpo docente do curso e, principalmente, no contato com os alunos moradores das favelas da Maré, Manguinhos, Jacarezinho e adjacências que me tornei, de fato, professor.

Gratidão a todos!

“We know that the “traditional African society” was founded on principles of egalitarianism. In its actual workings, however, it had various shortcomings. Its humanist impulse, nevertheless, is something that continues to urge us towards our all-African socialist reconstruction. We postulate each man to be an end in himself, not merely a means; and we accept the necessity of guaranteeing each man equal opportunities for his development. The implications of this for socio-political practice have to be worked out scientifically, and the necessary social and economic policies pursued with resolution. Any meaningful humanism must begin from egalitarianism and must lead to objectively chosen policies for safeguarding and sustaining egalitarianism. Hence, socialism. Hence, also, scientific socialism.”

- Kwame Nkrumah, 1967

"I am not a racist. I am against every form of racism and segregation, every form of discrimination. I believe in human beings, and that all human beings should be respected as such, regardless of their color."

- Malcolm X, January, 1965

SUMÁRIO

Introdução.....	pag. 12.
Capítulo 1: Os pilares da dominação.....	pag. 18.
A África sob a mira da Europa.....	pag. 18.
Cachorro que late, morde.....	pag. 22.
EUA e a luta pelos direitos civis.....	pag.30.
Capítulo2: Revolução como um meio.....	pag.36.
Discursos de Resistência.....	pag. 36.
Bibliografia.....	pag. 43.
Considerações sobre o vocábulo revolução.....	Pag. 51.
Análise dos discursos.....	pag. 59.
Capítulo3: Liberdade como um fim.....	pag.72.
Liberdade no contexto linguístico de meados do XX.....	pag. 73.
Análise dos discursos.....	pag. 77.
Considerações finais.....	pag.86.
Referências bibliográficas.....	pag. 89.
Fontes.....	pag. 91.

RESUMO

Mobilizando a produção escrita e os discursos de Kwame Nkrumah e Malcolm X, este trabalho tem por objetivo efetuar uma análise comparada entre suas linguagens no campo político, identificando os caminhos que eles propuseram à comunidade negra mundial para a conquista de sua libertação frente à estrutura de dominação do mundo ocidental.

Palavras-chave: Malcolm X; Kwame Nkrumah; Marxismo; Nacionalismo Negro; Revolução; Liberdade.

ABSTRACT

Mobilizing the written production and the speeches of Kwame Nkrumah and Malcolm X, this paper aims to make a comparative analysis between their languages in the political field, identifying the paths they proposed to the world black community to achieve their liberation from the structure of domination of the western world.

Keywords: Malcolm X; Kwame Nkrumah; Marxism; Black Nationalism; Revolution; Freedom.

INTRODUÇÃO

Entre a segunda metade do século XVIII e todo o século XIX residem as bases materiais e ideológicas que legitimarão o controle e a opressão dos povos brancos aos não branco e negros do mundo, estejam eles na África, Ásia ou diáspora. Com esta afirmação pretende-se, em primeiro lugar, marcar um ponto de virada entre o tipo de dominação da época moderna, pautada no inédito contato entre os três mundos (América, Europa e África) e pelo consequente processo de colonização; e a dominação da época contemporânea, quando as baionetas desbravaram o continente africano a procura de, por exemplo, marfim e óleo de palmeira, cujos destinos era o mercado consumidor europeu e a consolidação do capitalismo financeiro de finais do século XIX.¹

Em nível de diferenciação, as motivações e argumentos que impulsionaram a colonização entre os séculos XV e XVIII na África e América estão inseridas no contexto da sociedade do Antigo Regime, duplamente caracterizada pelo conjunto de práticas econômicas adotadas pelos recém Estados Modernos europeus, com tendências absolutistas, para ampliar seus mercados consumidores e protagonizarem as disputas políticas no continente, tendo como base a cartilha econômica mercantilista; e, além disso, a vocação catequética da cristandade ocidental, em crise devido às reformas do século XVI, a procura de novas almas para evangelizar e “salvar”. Tzvetan Todorov oferece bons exemplos desses dois pilares de dominação presente no período moderno. Em “A conquista da América: a questão do outro”², o autor dedica parcialmente seu livro ao debate entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés Sepúlveda sobre a escravização de negros e indígenas. O dilema sobre a existência da alma em tais etnias e seu consequente direito para oprimi-las é recorrente. Ora, se tais povos, os outros, não possuem alma, qual o empecilho para escravizá-los? Afinal, eles não poderiam ser salvos.

Se a salvação se apresenta como um discurso legitimador que proporciona para a cristandade, na figura de seus missionários, o controle das almas, a base material da colonização se construirá na procura de materiais valiosos e um conjunto de práticas

¹ Sobre capitalismo financeiro, ver seção “Cachorro que late, morde” no Capítulo 1 deste trabalho, ou LÊNIN, V. Imperialismo: Estágio Superior do Capitalismo.

² TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Disponível em <https://portalconservador.com/livros/Tzvetan-Todorov-A-Conquista-da-America.pdf>, acesso em 08 de fevereiro de 2019

protecionistas para o enriquecimento das nações europeias inseridas no processo do capitalismo comercial entre os séculos XVI e XVIII. Ao se debruçar sobre os escritos do navegante italiano, Todorov demonstra como Cristovão Colombo confeccionou suas cartas para legitimar o financiamento do Estado português à sua empreitada. Ainda que seu ímpeto de encarar os “monstros do Atlântico”³ tivesse fins religiosos, seja a reconquista de Jerusalém, seja a catequização do Imperador da China, o Grande Can, Colombo recorrentemente fazia menção, em suas cartas para a realeza, ao encontro de ouro e prata. Dependente do apoio de Portugal, essa forma argumentativa do navegante ilustra a importância das bases materiais para o empreendimento colonial da época moderna. Eis um trecho de seus escritos:

"Aqui os homens já não aguentavam mais. Reclamavam do comprimento da viagem. Mas o Almirante consolou-os do melhor modo possível dando-lhes grandes esperanças do lucro que eles poderiam ter"⁴

Todo processo de colonização obedece, por um lado, aos determinantes materiais da época, isto é, às circunstâncias econômicas e políticas do período que vão orientar a prática de seus autores coloniais e, por outro lado, o discurso que vai legitimar o processo de colonização. Colonizar significa a dominação de uns e o subjugo de outros. O discurso-legitimador, por si, não tem o potencial de empobrecer materialmente uma comunidade. Antes de tudo, seu papel é convencer, dominador e dominado, de que este precisa da tutela daquele. Sem esta elaboração discursiva, que pode ser oriunda da religião como na época moderna; ou da estrutura socioeconômica como na antiga (sociedade Romana, por exemplo)⁵, o processo de controle tornar-se-ia mais resistente e mais difícil. Significa dizer: com ou sem discurso-legitimador, todo processo de colonização é imediatamente seguido de um movimento de resistência a ele. É sob a lógica do cabo de guerra, em cuja terra, símbolo de riquezas, se materializa no pano branco no meio do cabo, que este trabalho partirá. Assim, cabe fazer algumas advertências.

A metáfora do cabo de guerra permite ilustrar a temática que será desenvolvida. Em primeiro lugar, ela desconstrói a noção de dominador e dominado. A primeira força empregada sobre a corda, chamada de colonizadora, é, logo em seguida, respondida

³ A presença de monstros marinhos no oceano atlântico fazia parte da imaginação europeia neste período.

⁴ TODOROV, 1999, op. cit. p. 5.

⁵ Na antiguidade, a dominação (escravidão) era em devido a dívidas ou guerras.

com outra força de resistência à primeira, o que nos leva a concluir que nenhum movimento de controle sobre outros povos é unilateral; mas sim, possui uma dinâmica que, em alguns momentos, predomina a ação do colonizador e, em outros, mesmo que em poucos momentos, dos resistentes, não cabendo, portanto, falar de “dominado”. Ambos os lados utilizam suas forças dentro de suas possibilidades; portanto, são sujeitos da história e não estão a mercê dela.

Se for verdade que nos extremos do cabo é incidida uma força, é verdade também que grupos humanos a empregam. A questão que se coloca é: quem são estes atores? É possível identificar, em linhas gerais, dois tipos de civilização. A Ocidental e a Oriental. A caracterização de tais civilizações, menos do que defini-las, tem por objetivo ser uma convenção delimitadora para fins deste trabalho. Entendo que qualquer definição tem um caráter autoritário e restrito, de modo que outros entendimentos sobre Ocidente e Oriente são possíveis. Neste caso, porém, tais conceitos serão analisados a partir da perspectiva geográfica e racial.

Entendo por civilização um conjunto de práticas sociais, sistemas econômicos, morais e religioso que confere a uma dada comunidade noção de pertencimento. Assim, tudo o que dialoga com o cristianismo; seja católico, seja a gama de vertentes cristãs oriundas das Reformas do século XVI, será entendido aqui como parte da civilização ocidental. Além disso, os países centrais que experimentaram o avanço do sistema de produção capitalista também serão inseridos como parte da civilização ocidental. Destes dois pilares, já podemos identificar geograficamente o Ocidente. Por origem, todo o continente europeu, incluindo as penínsulas ibéricas, itálica e parte da balcânica, assim como os países nórdicos. Por conseguinte, desde finais do século XIX até os dias atuais, inclui-se os Estados Unidos da América, período em que começam a se forjar como importante ator econômico na geopolítica mundial promovendo ações imperialistas na América Latina, assim como sua base religiosa protestante com seu inerente ímpeto expansionista.

No que concerne à raça, o debate é mais pulverizado, uma vez que todo processo de identidade é dinâmico, dependendo da forma como o sujeito se enxerga no mundo (autoclassificação) e como o mundo, em sua diversidade, enxerga o sujeito (heteroclassificação). Aqui, ao trabalhar com o conceito de raça, baseia-se num modelo

ideal: o ariano. Branco, louro, olhos claros, que exerce sua religiosidade de base cristã, que possui uma relação monogâmica construindo uma família nuclear.

A civilização oriental, por sua vez, será basicamente o oposto ao Ocidente. Geograficamente localizada na África e Ásia, o ideal dos povos que a constitui são o inverso do modelo ariano, isto é, povos negros e não-brancos. Além disso, suas econômicas não obedecem, pelo menos em sua origem, ao sistema econômico capitalista, sua fé não tem como base Jesus de Nazaré; mas sim, Maomé ou a diversidade de divindades cultuadas em África e, além disso, sua estrutura familiar não obedece ao modelo da família nuclear ocidental.

Entre os dois modelos citados, há uma gama de possibilidades que pode aproximar os sujeitos para um dos extremos. Um negro católico, com uma família nuclear, por exemplo, se aproxima da civilização ocidental. Por outro lado, um europeu branco convertido ao Islamismo ou ao culto dos Orixás, por exemplo, se aproxima do Oriente. São essas infinidades de ações e escolhas de sujeitos ativos que fornecem um quadro complexo e dinâmico para a temática da identidade, na qual a raça está inserida, sendo infrutífero, portanto, adotar visões essencialistas. No entanto, e aqui reside um elemento fundamental para a análise, há sempre um elemento marcador da identidade: o fenótipo. Estas características corporais sempre informarão para terceiros a origem de sua linhagem e de sua civilização. Deste modo, uma pessoa nascida no Oriente Médio, com traços fenotípicos comuns àquela geografia, pode compartilhar todos os valores e costumes do Ocidente; no entanto, seu corpo sempre irá demarcar seu “pézinho no Oriente”. Este é um caso de sujeitos que transitam entre a civilização Ocidental e Oriental.

O dinamismo no processo de construção da identidade revela, também, o caráter dinâmico das forças que serão empenhadas nos extremos de nosso “cabo de guerra”. Evitando perspectivas maniqueístas segundo as quais todo negro estará ao lado da resistência e todo branco ao da colonização, compreende-se que adotar um, ou outro, lado depende muito mais das condições históricas (sociais, econômicas) dos sujeitos do que a pigmentação de sua pele. Além disso, sem adotar uma visão moralista que caracterizaria a força do lado colonizador como mau, e a do lado da resistência como bom, pretende-se elucidar um aspecto do contato entre a civilização Ocidental e

Oriental, muitas vezes marcado por negociações entre ambos; mas, sem dúvida, pautado em grande medida pelo conflito.

Já sabemos que a tentativa de dominação de uma civilização sobre a outra pode ser ilustrada a partir da metáfora do “cabo de guerra”, em que a primeira força de dominação é, logo em seguida, contrariada pela segunda força, de resistência. Mais do que isso, sabe-se que os sujeitos que empreendem tais forças não se enquadram em análises maniqueístas; mas que devido ao dinâmico processo de construção de identidade e às suas condições históricas, um sujeito com marcadores orientais, por exemplo, pode surpreender um analista no mínimo ingênuo e empenhar sua energia no “lado ‘branco’ da força”. Resta saber se nesse cabo de guerra o conflito será silencioso ou se vozes se levantarão para reforçar e legitimar a força empregada em ambos os lados.

Em uma brincadeira de cabo de guerra, dificilmente os grupos em disputa lutam em silêncio. Pelo contrário, é comum ouvir gritos para desestabilizar o oponente, ao mesmo tempo em que se é motivado por palavras de ordem que permitem colocar mais força no cabo e, assim, vencer o jogo. De forma análoga, na pesquisa que será desenvolvida, é possível identificar dois tipos de discursos que correspondem os lados em disputa. Do lado ocidental, “discursos de dominação” serão elaborados para legitimar o processo de controle sobre as populações africanas e asiáticas. Por outro lado, da mesma forma que a força de dominação é, logo em seguida, respondida com uma força de resistência, o “discurso-dominador” será confrontado com “discursos de resistência” das populações orientais desde o final do século XIX e todo o século XX.

São sobre os “discursos de resistência” que este trabalho se debruçará. Baseado nos estudos do linguista J. G. A. Pocock sobre contextualismo linguístico, teoria que será exposta mais a frente, serão mobilizados os escritos e discursos de Malcolm X e de Kwame Nkrumah, nos contextos pela luta dos direitos civis nos EUA e os processos de independência das colônias africanas, respectivamente, com o objetivo de, em última instância, entender como tais líderes políticos se inseriram nas lutas políticas de sua época com o objetivo de confrontar com uma visão de mundo ocidental e propor alternativas para o processo de emancipação da comunidade negra mundial.

Retomando o que fora apresentado, entende-se que a tentativa de dominação ocidental na época contemporânea em relação ao oriente é caracterizada por

mecanismos materiais e ideológicos surgidos entre meados do século XVIII e todo o século XIX. A comunidade oriental, por sua vez, ao perceber tal tentativa, de imediato se coloca como uma força de resistência ao ocidente por meio de negociações, acordos, força armada e, também, discursos. Tais polos, Oriente e Ocidente, não são hermeticamente fechados, de modo haver entre eles um complexo trânsito de sujeitos que, dependendo de suas historicidades, militam de um, ou outro lado. E é este trânsito que impede qualquer visão maniqueísta da história do contato entre essas civilizações. Por fim, para legitimar o domínio do território e seus bens materiais, ambos os lados mobilizam discursos para persuadir os sujeitos com o intuito de fazer valer seus objetivos.

Para dar luz sobre o objeto deste trabalho, isto é, os “discursos de resistência” elaborados por Malcolm X e Kwame Nkrumah, torna-se imperativo explorar as bases materiais e ideológicas da tentativa de dominação ocidental.

Assim, no primeiro capítulo procurar-se-á mostrar de forma exaustiva as bases da dominação ocidental contemporânea (seja discursiva, seja material) e como ela se materializou em diferentes regiões do planeta, como nos EUA e na África. No 2º e 3º capítulo debateremos como autores, por meio de seus discursos, questionaram a dominação ocidental. Neste sentido, enquanto o 2º capítulo se debruçará sobre o conceito de Revolução nos discursos de Nkrumah e Malcolm, o 3º analisará o conceito de Liberdade em ambos os autores.

CAPÍTULO 1

OS PILARES DA DOMINAÇÃO

A África sob mira da Europa

De acordo com o historiador inglês Eric Hobsbawm, em “A Era dos Impérios: 1875-1914”⁶, o “longo século XIX”, localizado entre 1776 e 1914, deve ser compreendido a partir do conceito de “revolução dual”, uma vez que elas inauguraram as possibilidades do controle político e econômico para a classe burguesa. Nas palavras do autor:

O eixo central em torno do qual tentei organizar a história do século [XIX] foi, basicamente, o triunfo e a transformação do capitalismo na forma historicamente específica da sociedade burguesa em sua versão liberal. A história começa com a dupla e decisiva irrupção da primeira revolução industrial na Grã-Bretanha, que estabeleceu a capacidade ilimitada do sistema produtivo, criado pelo capitalismo, em promover crescimento econômico e penetração mundial, e da revolução política franco-americana, que estabeleceu os modelos dominantes das instituições públicas da sociedade burguesa, completadas pela emergência praticamente simultânea de seus sistemas teóricos mais característicos – e inter-relacionados: a economia política clássica e a filosofia utilitarista. O primeiro volume desta história, *A era das revoluções 1789-1848*, está estruturado em torno desse conceito de “revolução dual”.⁷

A completude do pensamento de Hobsbawm sobre o século XIX está na trilogia “A Era das Revoluções, 1789 – 1848”⁸, “A Era do Capital, 1848 – 1875”⁹ e “A Era dos Impérios, 1875 – 1914”, no qual o último volume nos interessa mais. Além da revolução dual, é fundamental destacar a importância do movimento que subsidiou no plano das ideias as revoluções Francesas e Americana, tornando o sistema político do Antigo Regime obsoleto e criando novos padrões de governo que dialogava com os interesses da classe que liderou tais transformações: a burguesia.

No bojo do movimento iluminista o sentido de progresso estava intimamente ligado ao exercício da razão. De acordo com este pensamento, a história da humanidade

⁶ HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios: 1875-1914**. 13. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁸ HOBBSAWM, Eric. J. *A era das Revoluções: 1789-1848*. 25. Ed São Paulo: Paz e Terra, 2012.

⁹ HOBBSAWM, Eric. J. *A era do Capital: 1848-18975*. 25. Ed São Paulo: Paz e Terra, 2012.

obedeceria uma linha progressiva em que no início o homem seria orientado por mitos e superstições e, na medida em que deixasse de ser influenciado pela natureza e passasse a controlá-la por meio de sua razão, sairia de sua menoridade em direção da fase adulta, resultado disso o progresso. O filósofo Immanuel Kant, em uma reflexão escrita em 1783 chamada “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento”¹⁰, diz:

Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua menoridade, pela qual ele próprio é responsável. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa menoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. Sapere aude! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento.¹¹ (KANT, 1783, p.1)

Este trecho é bem ilustrativo do processo de transformação da sociedade europeia do século XVIII. No Antigo Regime, diferentes pensadores elaboraram teorias para legitimar o poder dos reis nos diferentes Estados Modernos. Jaquês Bossuet, clérigo francês que influenciou muitos Estados para a defesa do absolutismo monárquico, elaborou a Teoria do Direito Divino, segundo a qual a graça divina confere poder ao rei, de modo a torná-lo inquestionável pelos súditos. A organização política é apenas um exemplo em que a influência de Deus se manifesta na sociedade. As organizações sociais, a economia, tudo era entendido e explicado através da metafísica. É com essa lógica de sociedade que Kant está confrontando. A menoridade, segundo o filósofo, consiste na incapacidade de traduzir o mundo “sem a tutela de outro”, leia-se, Deus. A maioridade, por sua vez, é o exercício da razão para a compreensão do mundo, para a elaboração de sistemas políticos, para o entendimento das relações sociais, etc.

Espera-se ter ficado claro que entre a menoridade e a maioridade há um processo a ser percorrido. E que o exercício da razão consiste na condição fundamental para tal progresso. Os “espíritos dos povos”, ou seja, suas características determinarão suas culturas, formas de convivência, sistema social e econômico; desta maneira, uma vez que foram estabelecidos os critérios para a evolução (uso da razão), resta identificar os

¹⁰ IMMANUEL, Kant. **Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?** 1783. Disponível em <http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>. Acesso em 20 de dezembro de 2018

¹¹ KANT, 1783, op. cit. p.1

povos que alcançaram a maioria, os que ainda estão na infância, e quais as consequências desse estágio para a organização da sociedade como um todo.

Um grande contribuinte para o estigma dos povos africanos e asiáticos como seres inferiores é o aristocrata francês Charles-Louis de Secondat, mais conhecido como Barão de Montesquieu. Seguindo os preceitos da Ilustração, Montesquieu se afasta de formulações que valorizam a ação de um ente metafísico para justificar a origem e a legitimação do poder de um soberano. Em sua obra mais célebre, “O Espírito das Leis”¹², Montesquieu desenvolve seu pensamento sobre as diferentes formas de organização política das sociedades a partir de uma análise concreta, isto é, da geografia, clima, comércio, contingente populacional, entre outros fatores.

Assim, o aristocrata identifica três tipos de governo: República, Monarquia e Despotismo. Em linhas gerais, cada governo se diferencia no número de governantes e seu respeito, ou não, pelas leis; além do sentimento que norteia o funcionamento do governo. Como o foco deste trabalho consiste na visão europeia sobre a África, vejamos como é descrito o governo presente neste continente:

Tal como a virtude é necessária numa república e a honra necessária numa monarquia, o medo é necessário num governo despótico; neste governo, a virtude é totalmente desnecessária, e a honra, perigosa.

A natureza do governo, nos estados despóticos, exige extrema obediência à vontade do príncipe, uma vez conhecida, deve ter tão infalivelmente seu efeito quanto uma bola atirada contra outra deve ter seu. Não há temperamento, modificação, acordos, termos, equivalentes, conferências, admoestações; não há nada igual, ou melhor, a ser proposto; o homem é uma criatura que obedece a outra criatura que manda.²

Cruzando o pensamento de Immanuel Kant com este trecho de O Espírito das Leis, não será difícil perceber o papel de inferioridade atribuído a África em relação a Europa no espectro da evolução. Vejamos. Enquanto Kant fala sobre a importância da razão para o processo evolutivo, de acordo com Montesquieu, os povos africanos, e também asiáticos, são norteados pelo sentimento do medo. Aqui reside a primeira oposição, entre o racional europeu (ocidental) e o irracional africano/asiático (oriental). Em seguida, ainda de acordo com Kant, a razão deve servir para o esclarecimento do

¹² MONTESQUIEU, C de S. **The Spirit of Laws**. Disponível em www.dominiopublico.gov.br.

homem, de modo que ele possa, por si só, dar sentido à realidade que ele vive. Ora, Montesquieu diz exatamente o contrário sobre os povos orientais. No despotismo, “o homem é uma criatura que obedece a outra criatura que manda”. Ainda que neste caso seja obediência a outro homem, e não a um Deus sobrenatural, o homem soberano também é motivado por suas paixões irracionais.

A transformação intelectual decorrente da Ilustração do século XVIII que dará as bases ideológicas para a dominação do continente africano e asiático. É a partir deste cenário que palavras como “democracia” e “civilização” surgirão no cenário europeu como legitimadores para pôr em curso o “destino manifesto” a moda europeia. O ocidente, auge do progresso civilizacional, sente-se na responsabilidade de tutelar os povos orientais, colocá-los sobre os trilhos da evolução. Edward Said, crítico literário e militante pela causa Palestina, em seu livro mais famoso, *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*,¹³ defende a tese do Oriente como uma construção intelectual, política e imperialista do Ocidente. Este, por sua vez, construído a partir da oposição com aquele. De acordo com o autor, por Orientalismo entendem-se três coisas, todas elas interdependentes. Seu primeiro significado reside no âmbito acadêmico. Orientalista é o especialista sobre o Oriente, e o que ele produz é Orientalismo. A característica, segundo Said, da produção desses intelectuais consiste na “atitude arrogante do colonialismo europeu do século XIX e início do século XX”¹⁴

A segunda característica do Orientalismo consiste numa visão de mundo, cujo ponto de partida é a dicotomia entre Ocidente e Oriente. A partir dessa naturalização, personalidades de diversas áreas, como romancistas, administradores públicos, intelectuais, líderes políticos, vão pensar e produzir seus trabalhos com esta divisão em mente. Ora, como dito acima, a tentativa de Said é mostrar como esta naturalização dicotômica não é ontológica, mas sim uma construção humana, cujo objetivo está no terceiro significado do termo em questão e que possui maior significado para este trabalho.

Em um trecho do Orientalismo Said escreve:

O intercâmbio entre o significado acadêmico e o sentido mais ou menos imaginativo de Orientalismo é constante, e desde o final do século XVIII há

¹³ SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁴ SAID, 2007, op. cit. p.28.

um movimento considerável, totalmente disciplinado –talvez até regulado – entre os dois. Neste ponto chego ao terceiro significado de Orientalismo, cuja definição é mais histórica e material que a dos outros dois. Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.¹⁵

Munido dessa perspectiva teórica de Edward Said, torna-se evidente que importantes filósofos e teóricos políticos para o mundo Ocidental do século XVIII e XIX, como Immanuel Kant, Montesquieu, além de outras personalidades, estão inseridos no campo do Orientalismo. Como discurso, o Orientalismo deslegitima, invalida, desumaniza outras experiências sociais, políticas e culturais que não sejam as Ocidentais. E é por meio desse estigma que o Orientalismo promove, que o Ocidente saí do âmbito discursivo, da base ideológica; e entra no Imperialismo, na prática, na dominação concreta.

Cachorro que late, morde.

Autores de variadas matizes ideológicas desenvolveram diferentes estudos para conceituar o Imperialismo e suas condicionantes no século XIX, de modo ser infrutífero para fins de este trabalho rever tal panorama. Não obstante, esta reflexão parte do princípio de que a atuação das potências ocidentais sobre o continente africano e os povos de cor em geral obedece, em primeiro lugar, às circunstâncias do desenvolvimento econômico e político europeu do final do século XIX e, em segundo lugar, formas ideológicas de refletir a si mesmo e outros povos no mundo. Diante disso, cabe apresentar algumas reflexões que dialoguem com esta premissa e promovam um entendimento da lógica que circundam as ações das potências ocidentais sobre os povos negros e não-brancos.

No campo marxista, uma das mais célebres contribuições para o entendimento do imperialismo consiste na reflexão de Vladimir Ulianov, Lênin, principal agitador político e intelectual que contribuiu para o processo revolucionário russo em 1917.

¹⁵ Ibidem, p. 29.

Entre seus livros, destaca-se *Imperialismo: estágio superior do capitalismo*¹⁶. De acordo com o autor, por imperialismo entende-se um momento de desenvolvimento do capitalismo em que o monopólio substituiu a livre concorrência. Tal desenvolvimento, marcado no final da década de 1890, possui um aspecto econômico e político. No que concerne ao primeiro aspecto, pode-se identificar o surgimento do capital financeiro, isto é, a união entre o capital industrial, cada vez mais crescente devido ao processo da 2ª revolução industrial, e o capital bancário, decorrente das ações de diferentes bancos com sede nas potências europeias e nos EUA. Tal fusão do capital industrial com o capital bancário acarretará no maior controle de alguns setores da burguesia sobre a maior parte do capital circulante, causando um desequilíbrio de poder entre esse grupo social. Com isso, a livre-concorrência, característica fundamental do capitalismo e, de acordo com o pensamento liberal econômico de Adam Smith, condição *sine qua non* para seu funcionamento a partir das leis do autorreguláveis do mercado, será substituída pelo monopólio econômico de um seleto grupo de atores econômicos, os quais detêm o controle do capital financeiro.

Este estágio do capitalismo, identificado no monopólio, é resultado de uma prática política baseada no reconhecimento e dominação do mundo. A partir da década de 1880, de acordo com Lênin, “pela primeira vez o mundo encontra-se completamente repartido, de tal modo que, no futuro, *somente* novas partilhas serão possíveis, ou seja, a passagem de territórios de um “proprietário” para outro, e não a passagem de um território sem proprietário para um “dono”.¹⁷ Esse reconhecimento de toda a esfera do globo é indissociável à prática do monopólio, uma vez que por monopólio entende-se o completo controle dos processos e meios necessários para colocar em circulação determinada mercadoria. Neste sentido, o controle de territórios, matérias primas, transporte, tecnologia de transformação e escoamento para o mercado consumidor são características fundamentais para essa caracterização. Disto resulta que os agentes econômicos do capital financeiro, em ação conjunta com as potências europeias onde está depositado o capital, se lançam na disputa para a partilha do mundo que consiste na “transição da política colonial, que se estende sem obstáculos às regiões ainda não apropriadas por nenhuma potência capitalista, para a política de dominação monopolista

¹⁶ LENIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo, Estágio Superior do Capitalismo**. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

¹⁷ LÊNIN, op. cit. p.109, grifos do autor.

dos territórios de um mundo já inteiramente repartido”.¹⁸ Em outras palavras, na visão de Lênin, o monopólio, característica principal do Imperialismo, acompanha uma política global de partilha do mundo entre os agentes econômicos e as potências mundiais. De acordo com suas palavras, podemos entender o Imperialismo a partir de

“cinco características fundamentais: 1) a concentração da produção e do capital alcançou um grau tão elevado de desenvolvimento que criou os monopólios, os quais desempenham um papel decisivo na vida econômica; 2) a fusão do capital bancário com o capital industrial e a criação, baseada nesse “capital financeiro”, da oligarquia financeira; 3) a exportação de capitais, diferentemente da exportação de mercadorias, adquire uma importância particularmente grande; 4) a formação de associações internacionais monopolistas de capitalistas, que partilham o mundo entre si; 5) conclusão da partilha territorial do mundo entre as potências capitalistas importantes”¹⁹

Outro autor que enriquece o debate sobre o Imperialismo, suas condicionantes e consequências é o economista húngaro Karl Paul Polanyi. Em seu livro *A Grande Transformação*²⁰, Polanyi tem por objetivo demonstrar a insustentabilidade de uma economia de mercado autorregulada, advogada pelos intelectuais liberais. Assim, faz uma ampla análise histórico-econômica do século XVI até o XIX, momento capital para sua exposição. Segundo Polanyi, uma chave teórica para compreender o século XIX consiste na oposição entre o pensamento liberal, seja ele em seu viés político e econômico, e as últimas tentativas de restauração monárquica identificada na Santa Aliança. Com a Revolução Francesa e Industrial, fora ficando cada vez mais clara no século XIX a condição obsoleta do sistema político e econômico do Antigo Regime. Agora, quem ditava o ritmo das organizações sociais e econômicas era o pensamento liberal e seu setor propagandista, a burguesia.

A partir da experiência da 2ª Revolução Industrial e do desenvolvimento do capitalismo nos países que a presenciaram, com destaque para a Inglaterra, França e Alemanha, ficou imperativo para aquisição de lucros por parte da burguesia a necessidade de tornar as transações econômicas mais fluidas entre todos os países, de modo a possibilitar o escoamento dos produtos. É neste cenário que começamos a dar

¹⁸ Ibidem, p.124.

¹⁹ Ibidem, p.124.

²⁰ POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: as origens de nossa época**. 2.ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

voz ao pensamento e crítica de Polanyi. De acordo com o autor, a tentativa da burguesia de criar uma sociedade baseada economicamente na autorregulação do mercado é insustentável. As regras do padrão-ouro internacional, aposta do pensamento liberal para a facilitação comercial entre os países, ao invés de criar uma sociedade interdependente com os limites territoriais porosos para os capitais de outras nações, desencadearam num conjunto de mecanismos protecionistas adotados pelos diferentes Estados-Nações para se protegerem das crises oriundas do próprio sistema.

Dois mecanismos foram utilizados para sobreviver à instabilidade econômica imposta pelo padrão-ouro. O primeiro foram taxas alfandegárias. O segundo, a corrida por mais territórios. Ambas as ações possuem uma relação direta. Na medida em que os países criavam barreiras para se protegerem da concorrência dos rivais, eles se isolavam economicamente de modo a precisar compensar tal situação garantindo o controle de outros territórios sob seus domínios. As disputas por novos territórios, caracterizada pela partilha do mundo foi, antes de tudo, o resultado da ineficácia autorregulação da economia de mercado e não, na concepção de Lênin, produto da atuação do capital financeiro em busca da consolidação do monopólio.

Sejam quais forem as condicionantes, é importante notar que tanto para Polanyi quanto para Lênin o processo imperialista está localizado no último quartel do século XIX, entre os anos de 1870/80 até o momento em que as disputas entre as potências imperialistas saem do campo econômico e partem para o conflito bélico na Grande Guerra Mundial. E mais, com isto significa dizer que o novo tipo de contato entre o ocidente e o oriente (África e Ásia) defendido no início deste trabalho está indissociavelmente relacionado com as transformações do capitalismo em seu centro (Europa) e sua necessidade de expansão em busca de mercados consumidores e matérias-primas para produção.

O historiador inglês Eric Hobsbawm, em sua obra *Era dos Impérios* (1875 – 1914), apresenta o “novo colonialismo como subproduto de uma era de rivalidades econômico-política entre economias nacionais concorrentes, intensificada pelo protecionismo”.²¹ Avançando sua análise, o historiador não se debruça apenas aos aspectos econômicos e políticos do período, mas suas consequências culturais e ideológicas. Se o novo colonialismo é subproduto do momento econômico-político, a

²¹ HOBSBAWM, 2011, p.127

forma de conceber a cultura dos povos não brancos foi um subproduto do novo colonialismo e serviu como um ferramental para a dominação. A figura do exótico é algo que marca o entendimento pejorativo do Ocidente sobre o Oriente, nas palavras de Hobsbawm:

“A novidade no século XIX [novo colonialismo/imperialismo] era que os não europeus e suas sociedades era crescente e geralmente tratados como inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados, ou mesmo infantis. Eles eram objetos perfeitos de conquista, ou ao menos de conversão aos valores da *única verdadeira civilização*, aquela representada por comerciantes, missionários e grupos de homens equipados com armas de fogo e aguardente. E, em certo sentido, os valores das sociedades tradicionais não ocidentais tornaram-se cada vez mais irrelevantes para sua sobrevivência, numa era em que apenas contavam a força e a tecnologia militar.”²²

Numa lógica de dominação, inculcar novos signos culturais em outros povos significa destruir seus referenciais psicológico, religioso, filosófico e material. Neste sentido, é importante notar o papel da linguagem como elemento agregador e identificador. Além da função básica da comunicação, é por meio da linguagem que se constroem os sentidos e referenciais que vão conferir uma noção de comunidade e pertencimento. As narrativas dos mitos que explicam a origem dos povos, assim como seus deuses e sua religiosidade; explicações sobre as épocas das colheitas; formas de organização social; distribuição de tarefas, tudo é representado e dado sentido por meio das palavras. Em outros termos, a linguagem constitui a base da sociedade na medida em que ela explica e oferece sentido à vida. Eric Hobsbawm, ao se debruçar sobre o caráter cultural do Imperialismo, fornece exemplos da literatura, da religiosidade e do vocabulário.

De acordo com o historiador, houve uma profusão de traduções da bíblia e triplicou o número de missões protestantes na África no último quartel do século XIX. A religiosidade cristã, como já vimos, consiste num elemento marcante da cultura ocidental, e por isso se faz presente na tentativa de aculturação dos povos africanos. É fundamental ter em mente que o processo de apologia da cultura ocidental em detrimento das dos povos orientais deve abarcar não só as comunidades não brancas. Na medida em que se inculca uma noção de inferioridade nesses povos, a comunidade

²² . Ibidem, p. 132. (grifos meus)

ocidental é educada a reconhecer e introjetar a noção de superioridade de sua cultura. E neste sentido, Hobsbawm cita a:

Literatura juvenil de enorme sucesso de Karl May (1842-1912) cujo herói alemão imaginário percorreu o faroeste e o Oriente islâmico, com incursões à África negra e à América Latina; nos romances de aventuras, cujos vilões agora incluíam orientais inescrutáveis e todo-poderosos como o Dr. Fu Manchu de Sax Rohmer; em revistas escolares baratas para garotos britânicos, que agora incluíam um hindu rico falando um barroco inglês-babu, estereótipo previsível.²³

E conclui:

Qualquer que fosse sua intenção, esses lampejos de mundos estranhos não tinham caráter documentário. Eles eram ideológicos, em geral reforçando o sentimento de superioridade do “civilizado” em relação ao “primitivo”.²⁴

Este fragmento torna evidente a aproximação entre Hobsbawm e Edward Said no que concerne à elaboração de uma retórica por meio da cultura, em específico a literatura, que procura formar um pensamento de superioridade ocidental em relação ao oriente e justificar a ação imperialista. Nas palavras de Said, esta elaboração, como já fora dito, é um elemento do Orientalismo.

A linguagem foi instrumentalizada pela ideologia imperialista no próprio Ocidente. No ambiente do trabalho, os operários chamavam de forma pejorativa aqueles que furavam a greve de crumini (referência a um grupo étnico no norte da África). Na política institucional italiana, por sua vez, os eleitores sulistas que eram levados às urnas por pressão dos donos do poder local eram denominados de ascari (tropas coloniais nativas). A ausência de firmeza ideológica e agência política eram caracterizadas por nomes de grupos étnicos africanos.

Esses poucos exemplo deixam evidente como o novo-colonialismo/imperialismo/orientalismo, trabalham no aspecto cultural legitimando e naturalizando o processo expansão dos países centrais do capitalismo para regiões onde esse sistema ainda não fora implantado. Vocábulos como “Democracia” e “Civilização” darão o tom dos discursos ocidentais no sentido de que esses valores devem ser ampliados aos povos exóticos e incultos, que vivem sob o sistema político tirânico

²³ Ibidem, p.133

²⁴ Ibidem, p.133

baseado na selvageria de seus governantes. É neste cenário que a morte de homens como Rudyard Kipling que escrevera um poema sobre “O fardo do homem branco”²⁵, leia-se, o peso que o homem branco carrega para levar a civilização e a democracia aos rincões do mundo, é recebido com grande pesar em diferentes países de mundo ocidental.

Seria incompleta a análise sobre o imperialismo se ela não mobilizasse a reflexão da filósofa política alemã, de origem judaica, Hanna Arendt. Em seu trabalho intitulado *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*²⁶, a autora constata que o período do imperialismo, circunscrito entre 1884-1914, foi marcado pelo pela ascensão da classe burguesa ao domínio político do Estado-Nação. Neste período, em resumo, a burguesia já convergia seu poderio econômico com poder econômico numa dinâmica de 2ª Revolução Industrial em cuja necessidade de alcançar novos mercados consumidores se colocava como um imperativo para o desenvolvimento do capitalismo. Diante deste quadro, Hanna Arendt faz uma reflexão de fôlego sobre o pensamento racial e sua importância no período imperialista.

De início, a autora faz uma explanação das diferentes formas de manifestação das ideias racistas no século XIX. Marcando suas origens em meados do XVIII, Arendt analisa o pensamento racial na França, Alemanha e Inglaterra, mostrando como os contextos particulares desses países influenciaram em diferentes pensamentos raciais. Na França, por exemplo, o pensamento racial está intimamente ligado ao processo revolucionário de 1789 e fora elaborado por setores da aristocracia com o objetivo de se distanciar da massa da população. Neste sentido, fora elabora uma narrativa segunda a qual a aristocracia francesa pertenceria a uma família aristocrática mais ampla, com ligação ao povo ariano, de modo que as aristocracias da França e Alemanha fariam parte de uma mesma descendência. Em suma, uma “raça aristocrática” contra uma “raça de cidadãos”. A origem do pensamento racial na França, assim, não tem nenhuma relação com o movimento de nacionalismos, mas se opunha a ele, no sentido de fazer uma clara divisão na sociedade francesa.

²⁵ Ibidem, p.135.

²⁶ ARENDT, Hanna. **As Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Na Alemanha, por sua vez, a origem deste pensamento racial remonta à guerra do exército prussiano contra as tropas de Napoleão em 1814. Neste contexto, tal pensamento, elaborado por patriotas prussianos e pelo romantismo político, segundo a autora, estava em função de unir o povo contra um inimigo externo. Essa guerra internacional, e não intranacional como a Revolução Francesa, acarretou na aproximação do pensamento racial alemão com o movimento do nacionalismo. Neste sentido, para garantir a unidade nacional dos povos, lançou-se mão de conceitos como a “pureza de sangue”; significa dizer: o povo germânico seria uma comunidade autêntica, um “povo genuíno”, sem misturas.

O pensamento racial do século XIX foi a base conceitual para o surgimento do pensamento racista que legitimou a penetração das potências europeias nos continentes africano e asiático. Ou seja, no período imperialista, todo o conteúdo ideológico racial que até então dialogava com questões particulares dos países europeus, ganhou um substrato mais amplo na medida em que redimensionou seu alvo para os povos não brancos em geral. Na tentativa de relacionar o racismo como elemento fundamental para o projeto imperialista, Hanna Arendt finaliza parcialmente sua reflexão com o seguinte comentário.

“Entre homens de ideias brilhantes e ágeis e homens de ações brutais e bestiais, existe um abismo que nenhuma explicação intelectual pode transpor. É provável que esse racismo tivesse desaparecido a tempo, juntamente com outras opiniões irresponsáveis do século XIX, se a corrida para a África e a nova era do imperialismo não houvesse exposto a população da Europa ocidental a novas e chocantes experiências. O Imperialismo teria exigido a invenção do racismo como a *única “explicação” e justificativa* de seus atos, mesmo que nunca houvesse existido uma ideologia racista no mundo civilizado.”

“Mas, como existiu, o racismo recebeu considerável substância “teórica”. A própria existência de uma opinião, até certo ponto tradicional, serviu para ocultar a essência destruidora da nova doutrina que, sem essa aparência de respeitabilidade nacional, ou sem a aparente sanção da tradição, teria revelado de imediato a incompatibilidade com todos os padrões morais e políticos ocidentais, antes que lhe fosse permitido destruir a comunidade das nações europeias.”²⁷

²⁷ ARENDT, 2012, op. cit. p.266, grifos meus.

Este trabalho tem como sustentação a ideia segundo a qual o conceito de Oriente possui bases não apenas territorial, mas também racial. Logo, não importa o lugar onde os povos não-brancos residam; seja no Ocidente ou Oriente, o discurso racista e a inferioridade material será uma marca distintiva. Desde o século XV, no início do processo das grandes navegações, quando o mundo se tornou mais conhecido, até finais do século XIX e início do século XX, quando o reconhecimento do território planetário estava completo, houve um movimento de migrações de povos para diferentes localidades. Desta maneira, ao identificar os povos não brancos à civilização oriental, não significa dizer que esses povos vivam exclusivamente em territórios orientais. O Brasil e os EUA, por exemplo, são países em que há uma relevante, para não dizer maioria, quantidade de pessoas negras/não-brancas em seu contingente populacional. Este cenário revela as contradições existentes no interior do Ocidente. Embora no discurso do Ocidente palavras como “progresso”, “democracia”, “civilização” sejam recorrentes, percebe-se que essas palavras não atingem grupos sociais que vivem no próprio seio do mundo ocidental: essa é a contradição.

Uma vez que este trabalho tem como intuito refletir sobre os discursos de resistência de líderes negros em diferentes partes do mundo contra as contradições e tentativas de opressões da civilização ocidental sobre o Oriente, torna-se fundamental apresentar outros cenários que não da África para ilustrar as vivências desses povos em outra parte do mundo. Desta forma, a análise desloca-se da Partilha da África e do Imperialismo para os Estados Unidos da América, no século XX, especificamente nas décadas de 1950/60. Auge da luta pelos direitos civis.

EUA e a luta pelos direitos civis

A década de 1960 foi marcada por movimentos político-sociais que reivindicavam igualdade de direitos. Tendo como vanguarda desse movimento os negros, a luta concentrou-se em torno da efetivação dos princípios em lei das emendas nº. 13, nº. 14 e nº. 15 de 1863, 1968, 1970, respectivamente. Embora fosse garantida em lei para essa parcela da população a cidadania, ou seja, o exercício dos direitos civis, políticos e sociais, tais benefícios não se concretizaram devido ao caráter racista e excludente da sociedade civil norte-americana, baseada em ideal de povo brancos, anglo-saxões e protestantes: WASP.

Em *História dos Estados Unidos: das origens ao século XX*²⁸, livro escrito em várias mãos, o historiador Sean Purdy dedica parcialmente o livro a descrever a realidade da comunidade negra norte-americana entre finais do século XIX e início do XX. A partir da década de 1890, as leis antiescraavidão sofreram diversos ataques nos estados do sul, território onde a adesão o pensamento racista era mais difundido. Neste período, em estados como Carolina do Norte, por exemplo, surgiu um conjunto de leis discriminatórias e separatistas, de modo que os negros eram impedidos de conviverem nos espaços com pessoas brancas, fenômeno social que se repetiria na África do Sul em meados do século XX. As *Jim Crow*, como era conhecidas, revelavam o racismo institucional de tais estados e a contradição gritante no seio da comunidade ocidental, uma vez que seus pilares são o liberalismo político, baseado na defesa da vida, da propriedade e na igualdade de todos perante a lei.

Além do racismo institucional, deve-se destacar o racismo social, isto é, as relações conflituosas entre pessoas negras e brancas nestes territórios. A principal organização racista deste período, Ku Kux Klan, de cunho cristão e supremacista branco, avaliava que os negros, inferiores e impuros, não deveriam ter os mesmos direitos que os brancos na sociedade americana, de modo que tal igualdade acarretaria uma instabilidade na ordem social natural, leia-se, a superioridade branca em relação aos povos negros. Neste sentido, não era incomum atos civis de apedrejamento, enforcamento e incêndio de corpos e casas de pessoas negras. Além de atos de violência direta, fora criado todo um discurso pejorativo em relação às pessoas de cor, desde a ridicularização, por meio de caricaturas, até discursos moralistas baseados no genótipo e fenótipo. Uma dessas formas de discursar sobre corpos negros é estudada pela filósofa Ângela Davis em seu livro *Mulheres, Raça e Classe*²⁹, em que é dedicado um capítulo para questionar o “mito do estuprador negro”³⁰ e como essas acusações legitimavam linchamentos em praça pública de homens e jovens negros.

A situação dos negros no sul dos EUA forçou o processo de migração para os estados do norte na perspectiva de melhores condições de vida no final do século XIX. Embora em tais estados a segregação não fosse oficial, ainda se tornava muito difícil

²⁸ FERNANDES, L. E.; KARNAL, L.; MORAIS, M. V. de; PURDY, S. **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI**. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2011.

²⁹ DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

³⁰ DAVIS, Ângela. O mito do estuprador negro. In: *Mulheres, raça e classe*. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

transpor as dificuldades impostas pela psicologia racista da sociedade americana, que mesmo de forma velada cerceava as possibilidades de os negros conseguirem moradia em boas condições, empregos bem remunerados, acesso a programas sociais como saúde e educação de qualidade. Stokely Carmichael, em seu livro *O Poder Negro*³¹, faz uma breve e cirúrgica definição sobre as formas de racismo existente na sociedade americana. Segundo o militante:

“Para este debate sobre o racismo, é importante fazer uma distinção entre ambos os tipos: o racismo individual e o racismo institucional. O primeiro tipo consiste em atos abertos por parte dos indivíduos, com o resultado normalmente imediato da morte de vítimas ou da destruição traumática e violenta de propriedades. Esse tipo pode ser registrado em câmeras de TV e frequentemente observado quando é cometido.

O segundo tipo é menos aberto, mais sutil, menos identificado em termos dos indivíduos específicos que cometem os atos, mas não é menos destrutivo para a vida humana. Trata-se da operação geral de forças aceitas e respeitadas na sociedade, e assim não recebe a condenação aplicada ao primeiro tipo.

Permitam-me dar-lhes um exemplo do primeiro tipo: quando terroristas brancos não identificados lançam uma bomba sobre uma igreja negra e matam cinco crianças negras, este é um ato de racismo individual, grandemente deplorado pela maioria dos segmentos do mundo. Mas, quando na mesma cidade, Birmingham, Alabama, não cinco, mas quinhentos bebês negros morrem anualmente por falta de alimentação, abrigo e instalações médicas adequadas; e outros milhares são destruídos e mutilados física, emocional e intelectualmente devido às condições de pobreza e discriminação na comunidade negra, esta é uma função do racismo institucionalizado. Quando uma família negra se muda para uma casa numa vizinhança branca e é apedrejada, queimada ou obrigada a sair, trata-se de um ato aberto de racismo individual, e muitas pessoas o condenam, pelo menos oralmente. Mas é o racismo institucionalizado que mantém a população negra presa em favelas e cortiços sujeita à rapina dos exploradores proprietários de favelas e comerciantes, dos tubarões das casas de penhores e das práticas restritivas dos agentes de imóveis. Estamos falando sobre os Estados Unidos, mas acho que podemos aplicar um pouco do que dissemos a Londres. Mas a sociedade ou faz de conta que ignora o racismo institucionalizado ou é incapaz de fazer algo significativo sobre as condições do mesmo. E a

³¹ STOKELY, Carmichael. *O Poder Negro*. PEREIRA, Amauri Mendes (org.). Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

resistência para fazer algo significativo a respeito do racismo institucionalizado origina-se do fato de que a sociedade ocidental goza seu luxo tirado do racismo institucionalizado e, por conseguinte, se o eliminasse, na verdade se destruiria.”³²

A transcrição de parte do depoimento que Stokely Carmichael proferiu no Congresso Dialética da Libertação, realizado pelo Instituto de Estudos Fenomenológicos, em Londres, entre os dias 15 e 30 de julho de 1967, é revelador em muitos sentidos. Em primeiro lugar, o militante, seguidor do que ficara conhecido por Nkrumaismo, delimita os vários tipos de racismos. Trazendo esses conceitos para a realidade dos negros que viviam no sul dos EUA, podemos identificar a presença do racismo individual, como os linchamentos e os ataques de indivíduos comuns e de membros de organização como a Ku Kux Klan, além do racismo institucional. Neste segundo tipo, convém fazer mais uma observação. As leis Jim Crow podem ser entendidas como um racismo institucional formal, uma vez que era originado do aparato estatal e legalizado. Nos estados do Norte, foco de um movimento migratório de negros do sul entre o final do século XIX e início do XX, podemos identificar o que Carmichael chama propriamente de racismo institucional, e que chamaremos de “racismo institucional informal”, pois não havia leis abertamente discriminatórias; mas sim uma estrutura política e social que direcionava os negros para condições de vida vulneráveis.

O segundo ponto a destacar no depoimento de Carmichael é a referência que ele faz à sociedade ocidental. É importante destacar que o militante possui como base de seu discurso a realidade dos EUA, que no seu entendimento representa o Ocidente. Expor as contradições entre o discurso da sociedade ocidental e a realidade que a comunidade negra enfrenta, seja nos EUA, seja em Londres, reafirma a tese defendida neste trabalho de entender os termos Ocidente e Oriente não apenas com base na geografia, mas também na raça. Em outras palavras, Carmichael e todos os negros em diáspora são encarados como orientais vivendo no ocidente, e não como ocidentais. E esse enquadramento ocidental sobre esses povos explica a condição de vida e os racismos presentes no Ocidente. Com isso, torna-se legítimo e justificável para objetivo deste trabalho, a mobilização das ações e discursos de ativistas negros da África e da

³²CARMICHAEL, 2016, op. cit. p.18.

diáspora para apresentar visões diferentes; mas convergentes, de um mesmo problema: a opressão ocidental sobre os povos e o território oriental.

Diferentemente do que se pode sugerir e que este trabalho pretende desconstruir, a tentativa de dominação do Ocidente sobre o oriente não ocorreu de forma passiva. Pelo contrário, foi seguida de diferentes formas de reação, seja negociação, seja discurso, seja conflito armado. No que concerne ao contexto da sociedade norte americana, a década de 1960 foi um período em que a reação às contradições e desigualdades presentes no seio do Ocidente teve papel fundamental para o progresso no campo político, jurídico e social da comunidade negra, além de influenciar movimentos de contestação em outras partes da diáspora e da América.

Ainda de acordo com Sean Purdy, a década de 1950 e 1960 foi um período fértil para movimentos de contestação do status quo e pela luta de direitos. É possível identificar como condicionantes para o fortalecimento desses protestos o próprio discurso ocidental de liberdade e propriedade e o limite que ele colocava para grupos sociais não brancos. Essa contradição por si só gerou nesses setores insatisfações que mais cedo ou mais tarde explodiram na forma de reivindicações para que o pensamento liberal de liberdade, direito a propriedade e igualdade perante às leis se tornasse concretamente palpável. Além disso, essas décadas foram palcos de eventos, segundo o autor, como “a decisão da suprema corte, nos anos 1950, contrária à discriminação em escolas e universidades públicas, e os movimentos anticoloniais na África”³³. O final da 2ª Guerra Mundial também foi fundamental para esse processo, na medida em que as ditas potências mundiais e civilizadas quase colocou em xeque a vida de grande parte da população mundial. Ora, como países tão avançados, civilizados, que prezam pela liberdade podem se autodestruir de forma a colocar em risco o próprio globo?

É neste cenário que vai surgir nos EUA de forma mais intensa a luta por ampliação da democracia, representada pelos direitos civis. A década de 1960 assistiu a explosão de movimentos culturais e identitários. Deslocando o foco da política e da economia, questões sobre homossexualidade, feminismo, pautas libertárias foram ganhando espaço no campo de reivindicações do espectro político. O movimento negro pelos direitos civis, inserido neste bojo de demandas e influenciando-as, se apresentou como a principal força dos anos 1960 contra o estado de Bem Estar Social

³³ FERNANDES, L. E.; KARNAL, L.; MORAIS, M. V. de; PURDY, S. 2011, op. cit. p. 244.

propagandeado pelos EUA. Existiram diversas formas de questionar a realidade. De acordo com Amaral, Pinha e Nascimento, no artigo intitulado “Os anos 60 e o movimento negro norte-americano: uma década de elevação de consciência, eclosão de sentimentos e mobilização social”³⁴ a música negra, Soul e Blues, teve um papel fundamental para o fortalecimento do movimento, na medida em que problematizava a realidade vivida pela comunidade negra nos EUA ao mesmo tempo em que se tornava um marco de valorização da identidade negra. Neste sentido, a música negra foi fundamental para movimentos como o Black Power, em que os negros deixavam seus cabelos crescer num movimento de reforçar para a sociedade a beleza de suas características. Importante destacar que este estilo musical atingiu o patamar das músicas mais ouvidas no mundo, em que grupos e artistas como James Brown, Areta Franklin, Marvin Gaye entre outros marcaram a vida cultural e musical nos EUA e no mundo com suas músicas. Disto resulta que a música negra, trazendo em suas letras as contradições da sociedade norte-americana, na medida em que relatava a vida dos negros foi capaz de ultrapassar o seu público imediato e ganhar ouvintes na sociedade como um todo, revelando-se assim como uma forte ferramenta ao combate ao racismo, ao processo de identificação entre a comunidade negra, e de luta a favor dos direitos civis. O Blues e o Jazz, embora não se enquadrem na categoria de “discursos políticos de resistência”, são elementos de resistência cultural e popular que deslocam o foco de poder do status quo ocidental.

Este capítulo se dedicou a apresentar as realidades históricas vividas pela sociedade oriental, seja no Ocidente, seja no Oriente. Embora tais realidades possuam particularidades no que concerne ao período de desenvolvimento das contradições e consequentes conflitos, a 2ª Guerra Mundial consistiu num período em que tais contradições se aprofundaram e o cabo de guerra pendeu para o polo da resistência, , tanto nos EUA, quanto na África. Neste sentido, deslocar-se-á o foco da análise para as trajetórias políticas dos autores orientais e como eles contribuíram com seus discursos de resistência no “cabo de guerra” contra o Ocidente.

³⁴ AMARAL, Shirlena; PINHO, Leandro; NASCIMENTO, Giovane. “Os anos 60 e o movimento negro norte-americano: uma década de elevação de consciência, eclosão de sentimentos e mobilização social” <http://www.interscienceplace.org/isp/index.php/isp/article/view/298>, Acessado em 08 de fevereiro de 2019

CAPÍTULO 2

REVOLUÇÃO COMO UM MEIO

Discursos de Resistência

Registrar a história é um ato de poder. Por meio dela que selecionamos os acontecimentos que devem ser lembrados ou esquecidos pela humanidade. A escolha dos agentes históricos dignos de menção é que determina os vitoriosos e os derrotados da dinâmica naturalmente conflituosa a que vida humana está submetida. Ao estabelecer o que deve ser lembrado ou esquecido, delimita-se o conjunto de experiências vividas no passado que estão disponíveis ao acesso da memória coletiva das sociedades. É por meio deste acesso que se torna possível dar sentido ao tempo presente e projetar expectativas para o futuro. Logo, quanto maior for o universo de experiência que a memória puder acessar, ou seja, quanto maior for o acervo da história escrita ou material, mais ferramentas e narrativas se tem para dar sentido ao presente e projetar expectativas para o futuro.

Uma vez que a experiência humana é marcada por dissensos, conflitos e acordos, é fundamental ter em mente que a escrita da história não consiste em algo metafísico, mas sim no exercício de homens e mulheres que viveram as experiências e que possuem seus próprios desejos e interesses. E são essas paixões que serão defendidas e legitimadas para o conjunto da sociedade. Em outras palavras, a história consiste em um discurso parcial, elaborado por atores finitos no tempo e no espaço, com seus desejos e interesses sobre a realidade humana vivida com o objetivo de legitimar um ponto de vista igualmente parcial. E na medida em que legitima um discurso possível sobre vários outros discursos também possíveis, mas que não foram contados, a escrita da história é um exercício de poder. Para reforçar esta ideia, mobilizo o pensamento de Michel Foucault, em *A Ordem do Discurso*³⁵, segundo o qual:

“em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu

³⁵ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 24. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”³⁶
(FOUCAULT, 2014, p. 8)

De acordo com Foucault, esses procedimentos são a Interdição, Separação/Rejeição e a Vontade de verdade. Em linhas gerais, esses procedimentos determinam os momentos que determinados discursos devem ser anunciados, diferencia os discursos legítimos dos ilegítimos, identifica quais homens e instituições são autorizados a anunciar os discursos, tudo isso em busca de uma verdade que em última instância é a vontade pelo poder.

O pensamento de Foucault é fundamental para lançar luz na argumentação deste trabalho. Entende-se que o discurso esteve historicamente na posse dos povos ditos vencedores, leia-se, da comunidade ocidental branca. O primeiro capítulo deste trabalho teve como objetivo apresentar como tal comunidade atuou no sentido de dominar os povos orientais no mundo, estejam eles no Oriente, estejam eles no próprio Ocidente. Além disso, buscou-se entender também em quais bases discursivas e intelectuais tais ações se legitimaram e tornaram-se possíveis. Neste capítulo, e no seguinte, procurar-se-á identificar as formas de resistência da comunidade oriental contra os povos ocidentais. Dentre as diversas formas de se opor à ação do agressor, escolheu-se para este trabalho a análise dos “discursos de resistência” proferidos por atores políticos que se tornaram referências para a emancipação política dos países africanos e para a conquista dos direitos civis nos EUA, ambos os processos circunscritos entre as décadas de 1950 e 1960.

Uma vez que o foco da análise consiste nos discursos elaborados pelo ganês Kwame Nkrumah e pelo afro-americano Malcolm X, é imperativo apresentar qual base teórica norteou a leitura de seus discursos e escritos.

Não é incomum no ambiente político grupos discordarem sobre a avaliação do mesmo evento, ou em organizações políticas com referenciais teóricos iguais surgirem práticas nitidamente diferentes. Embora em contextos de despolitização e ódio este dado possa ser difícil de compreender, o marxismo-leninismo é um bom exemplo dessa característica. A uma gama de organizações, coloca-se uma pergunta fundamental: o que os intelectuais (neste caso, Marx e Lênin), realmente quiseram dizer? Em qual

³⁶ FOUCAULT, 2014, op. cit. p.8

organização eles estariam filiados? Ou, eles seriam membros de alguma organização? O problema colocado para tais ideólogos é semelhante para os discursos de qualquer ator político influente em seu tempo.

Para enfrentar estes problemas e aproximar o entendimento sobre o que estava em jogo nos discursos e contextos desses líderes políticos, autores como Peter Laslett, Quentin Skinner e J. G. A. Pocock elaboraram uma série de reflexões no campo da história do discurso político – em diferenciação à história do pensamento político - conhecido como “contextualismo linguístico”. Reconhecido como uma proposta metodológica originária do que ficou conhecido como a “escola de Cambridge”, em linhas gerais, o contextualismo linguístico é caracterizado por situar os discursos dos autores no contexto histórico no quais eles estão inseridos. Significa dizer que o contexto histórico e o vocabulário político dizem mais sobre os discursos do que a análise filosófica ou puristas das palavras. Os significados de significantes como democracia, cristianismo e identidade são tão dinâmicos que podem mudar de contexto para contexto. A proposta do contextualismo linguístico é enquadrar um universo de possíveis significados para tais palavras e dado contexto.

Para este trabalho, a principal referência é o historiador neozelandês J. P. A. Pocock. Em seu trabalho intitulado “Linhagens do Ideário Político”³⁷, autor faz uma apresentação do “atual estado da arte” no que concerne às mudanças da história do pensamento político e apresenta suas reflexões teóricas assim como a práxis do historiador que se dedica a esta temática.

De acordo com esta linhagem teórica, no campo político as pessoas e grupos são lançados a defenderem seus interesses em oposição a outros. Entendendo política por tudo que norteia o convívio em sociedade e ordena tal convívio, por campo político podemos pensar desde uma reunião de condomínio, até assuntos de geopolítica. Neste campo, os jogadores, ou autores, fazem seus lances com o objetivo de persuadir o coletivo em favor de seus interesses. Confrontando com alguns autores, aproximando-se de outros, oficializando grupos de autores com interesses semelhantes (não necessariamente iguais), estes campos políticos são formados a partir desses lances, proposições, ao mesmo tempo em que os lances são formados por um acervo linguístico

³⁷ POCOCK, J. G. A. **Linhagens do ideário político**; Sergio Miceli (org.); 1.ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

próprio do campo político. Deste modo, é conveniente elucidar um aspecto importante da teoria, o conceito de parole e langue.

Uma vez que autores específicos se inserem no campo político utilizando seus lances com o objetivo de fazer valer seus interesses ao mesmo tempo em que se contrapõem a outros lances, resta saber quais são as ferramentas utilizadas para que tais lances sejam elaborados. O contexto linguístico é o acervo a partir dos quais os autores utilizam para elaborar suas proposições. A língua, ou seja, a langue, constitui este acervo dotado de vários tipos de linguagens, tradições, conceitos, ideologias. É no contato com os discursos dos autores, sejam escritos ou proferidos, na leitura dos textos clássicos de pensadores contemporâneos a ele, no estudo do contexto histórico da época estudada que podemos delimitar o contexto linguístico e identificar que tipos de linguagens e tradições o autor mobiliza para fazer seus lances.

Ao identificar as melhores linguagens disponíveis no contexto linguístico, os autores iniciam suas paroles, ou seja, seus atos de fala. Ao se apropriar da langue para elaborar sua parole, os autores não estão obrigados a necessariamente reproduzirem os significados presentes no contexto linguístico. Pelo contrário, eles podem inová-los e adaptá-los para seus atos de fala, dando uma originalidade para seus discursos. Assim, na medida em que seus lances consigam uma adesão ampla no jogo político em questão, tais lances podem influenciar uma mudança no contexto linguístico. Em outras palavras, a relação entre langue e parole é cíclica. Ao mesmo tempo em que o contexto linguístico é mobilizado para dar origem aos atos de fala, este, por sua vez, incide sobre aquele traduzindo-o, interpretando-o, adaptando-o, modificando-o.

Esta perspectiva teórica de análise dos discursos enfrenta alguns problemas que são fundamentais serem encarados para um bom entendimento de sua proposta e esclarecimento de suas tarefas. É possível captar o real significado dos discursos dos autores por meio de suas leituras? Se sim, como? Os autores, por sua vez, possuem um raciocínio hermeticamente fechado, de modo ser capaz de elaborar suas intenções independentemente do contexto vivido, ou suas intenções são reconhecidas no processo de escrita? As intenções podem romper com a barreira do contexto linguístico ou os autores estão limitados a propor seus lances de acordo com as tradições e linguagens disponíveis em dado momento?

Apresentado o campo de estudo e as questões que ele suscita, é importante entender como os intelectuais desses campos encaram tais problemas ao mesmo tempo em que se é indicado os caminhos que este trabalho irá percorrer.

Embora pertençam à Escola de Cambridge, Quentin Skinner e J. G. A. Pocock possuem diferenças substanciais na forma de encarar identificar o contexto linguístico. De acordo com Ricardo Silva, professor associado do Departamento de Sociologia e Ciências Política da Universidade Federal de Santa Catarina, há diferenças relevantes nas abordagens de Pocock e Skinner. Em seu artigo intitulado O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo³⁸, o autor destaca:

Com algumas exceções, os críticos têm passado ao largo de importantes diferenças de ênfase entre a abordagem de Skinner e a de Pocock, quando até mesmo os autores as reconhecem. Enquanto Skinner enfatiza a necessidade de recuperação das "intenções autorais" no processo de compreensão do significado da "ação linguística", Pocock está mais preocupado com a reconstituição de "paradigmas", "linguagens" e "discursos" políticos que informam o significado de um texto. Para Pocock, as intenções dos autores têm caráter derivado, uma vez que as linguagens funcionam "paradigmaticamente, prescrevendo o que ele [o autor] deve dizer e como dizê-lo" (1972: 25). Assim, "os modos de discurso disponíveis *dão-lhe as intenções que ele pode ter*, ao proporcionar-lhe os únicos meios de que ele poderá dispor para efetuar-las" (Pocock, 2003:27-28)³⁹. É declarada a insatisfação de Skinner com a ênfase pocockiana na função paradigmática das linguagens: "Se a ênfase de Greenleaf nas tradições ou a de Pocock nas linguagens forem tratadas como metodologias em si mesmas, elas estão prestes a gerar pelo menos duas dificuldades. Existe um perigo óbvio de que, se enfocarmos meramente a relação entre o vocabulário usado por um dado escritor e as tradições com as quais ele pode parecer conectado por seu uso desse vocabulário, podemos nos tornar insensíveis para as instâncias da ironia, obliquidade, e outros casos em que o escritor pode parecer estar dizendo algo diferente do que quer dizer. O principal perigo, porém, é que, se nos concentrarmos meramente na linguagem de um dado escritor, corremos o

³⁸ [SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. Dados \[online\]. 2010, vol.53, n.2, pp.299-335. ISSN 0011-5258. http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582010000200002.](http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582010000200002)

³⁹ Grifos meus.

risco de assimilá-lo a uma tradição intelectual completamente estranha, e, logo, de não compreendermos o objetivo geral de sua obra política"⁴⁰

Em resumo, enquanto para Pocock o ponto nevrálgico do exercício do historiador da análise dos discursos é a identificação das linguagens presentes nos discursos dos autores, para Skinner, a identificação das intenções do autor ao proferir os discursos é primordial. Ao encara as questões da teoria, Pocock diz:

“Isso [as objeções ao método] constituía apenas parte da polêmica de Skinner. Sua intenção no resgate das intenções do autor tinha, em certa medida, propósitos destrutivos. Era destinada a colocar fora de consideração as intenções que o autor não poderia ter concebido ou levado a efeito porque não disporia de linguagem em que elas pudessem ser expressas, o que levaria, por conseguinte, ao emprego de alguma outra linguagem que articulasse e realizasse outras intenções”.⁴¹

Esta percepção é fundamental para efeito deste trabalho. Ao se debruçar sobre os discursos de Kwame Nkrumah e Malcolm X, não se quer adentrar em suas psicologias e identificar o que eles estavam pensando no momento em que proferiram seus discursos ou escreveram seus trabalhos, mas sim, delimitar em um universo de possibilidades o que eles poderiam querer dizer e o que eles não poderiam querer dizer, pois não fazia parte do contexto linguístico daquele período.

Dito isto, para conceber o universo de possibilidades existentes nos lances dos autores, é necessário identificar as linguagens existentes nesses lances. Desta forma, Pocock diz:

“Uma grande parte de nossa prática como historiadores consiste em aprender a ler e reconhecer os diversos idiomas do discurso político da forma pela qual se encontravam disponíveis na cultura e na época em que o historiador está estudando: identificá-los à medida que aparecem na textura linguística de um determinado texto e saber o que eles *comumente teriam tornado possível ao autor do texto propor ou “dizer”*”⁴²

Neste tipo de identificação:

“o historiador está menos interessado no “estilo” ou no modo de enunciação de um determinado autor do que na “linguagem” ou no modo de enunciação

⁴⁰SILVA, Ricardo, 2010, op cit. nota 1.

⁴¹ POCOCK, J. G. A., op. cit, 2013, p.28.

⁴² Ibidem, p. 33, grifos meus.

disponível a uma série de autores e com uma série de propósitos, e suas provas para sustentar que tal “linguagem” existia como recurso cultural para determinados atores da história – e não como mero resultado da ação de seu olhar interpretativo – tendem a estar relacionados ao número de atores que ele puder mostrar terem operado nesse meio expressivo e ao número de atos que ele puder mostrar que eles efetuaram”⁴³

Assim:

“Quanto mais ele [historiador] puder provar (a) que diversos autores empregam o mesmo idioma e nele efetuam enunciações diversas e até mesmo contrárias, (b) que o idioma é recorrente em textos e contextos além daqueles em que foi detectado pela primeira vez, e (c) que os autores expressam em palavras sua consciência de que estavam empregando tal idioma e desenvolveram linguagens críticas e de segunda ordem para comentar ou regular o emprego desse idioma – tanto mais a confiança desse historiador em seu próprio método aumentará.”⁴⁴

Recapitulando o que fora exposto, pretende-se colocar em evidência uma narrativa histórica que privilegie a ação da comunidade negra, seja na diáspora, seja na África, focalizando os discursos de líderes dos movimentos dos direitos civis e da independência dos países africanos, a saber: Malcolm X e Kwame Nkrumah. Ao se debruçar sobre seus discursos a partir da base teórico-metodológica oferecida pelo contextualismo linguístico, procurar-se-á delimitar o contexto linguístico dos autores em questão por meio da identificação das linguagens por eles utilizadas em seus discursos. Ao fazer isso, mais do que definir sobre o que eles quiseram dizer, pretende-se traçar um horizonte de possibilidades sobre o que eles poderiam querer ter dito com as linguagens disponíveis para o uso político. Para este empreendimento, foi selecionado os conceitos “revolução” e “liberdade” a fim de entender quais significados este significante possui nos discursos de Malcolm e Nkrumah.

Por fim, antes de se debruçar sobre os discursos em que tal conceito é exposto, convém apresentar a trajetória política destes autores e, posteriormente, situar historicamente os contextos onde o vocábulo revolução está presente.

⁴³ Ibidem, p.33.

⁴⁴ Ibidem, p.33.

Malcolm X: um homem em transição.

Mesmo com o fim da escravatura em meados do século XIX, no alvorecer do XX a vida dos negros norte-americanos não era algo a ser admirado. Grupos racistas como a Ku Kux Klan atuavam perseguindo, linchando, queimando pessoas negras em diversos estados dos EUA, principalmente os do ex.-sul escravista. A vida de Malcolm Little não fugiu desta regra. Em sua autobiografia⁴⁵ escrita em parceria com o famoso autor de *Negras Raízes*, Alex Haley, Malcolm descreve importantes eventos de sua vida. A começar pela sua mãe, Louise Little, fruto do estupro de um homem branco sobre uma mulher negra. Quando grávida de Malcolm, Louise recebeu uma desagradável visita em sua casa localizada em Omaha, Nebraska, de membros da Ku Kux Klan que estavam à procura de seu marido, Earl Little, membro da Associação Universal para o Progresso Negro (UNIA), com o objetivo de assassiná-lo. Anos mais tarde, conta Malcolm, morando em Lansing, Michigan, sua família fora vítima de outra organização racista chamada Legião Negra. Nesta ocasião, presenciou com sua família o incêndio de sua casa. Anos mais tarde, com apenas 6 anos de idade, seu pai é assassinado. Jogado numa linha férrea.

Em sua juventude, Malcolm viveu um período em Boston, onde em contato com seu amigo Shorty mudou muito sua personalidade no que diz respeito ao corte do cabelo, tipo de roupas e conhecimento sobre a vida noturna e jogatinas. Como trabalhava em uma ferrovia, teve a oportunidade de conhecer diversos lugares, dentre eles o Harlem, em Nova Iorque. É fundamental ressaltar que o Harlem, neste período, década de 1930, era o palco de um movimento cultural de valorização da vivência negra, em contraposição ao modelo racista da sociedade americana. Stefania Capone, em *Os Yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*⁴⁶, ao explicar o movimento do Harlem Renaissance no processo de “renascimento cultural afro-americano”, escreve:

“Em 1912, Johnson publicara *The Autobiography of an ex-Colored Man*, em que analisava os efeitos devastadores da política de discriminação sobre a psique dos negros norte-americanos. Porém, foi a publicação de *The New*

⁴⁵ MALCOLM, X. *Autobiografia de Malcolm X: com a colaboração de Alex Haley*. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

⁴⁶ CAPONE, Stefania. *Os Yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

Negro (1925), escrito por Alain Locke, que marcou o nascimento do Harlem Renaissance. De fato, essa obra deu o primeiro nome ao movimento, New Negro Movement, que fazia igualmente referência à doutrina de Marcus Garvey, que pregava o nascimento do “novo negro”. O movimento recebeu, em seguida, o nome Negro Renaissance, antes de se tornar célebre com o de Harlem Renaissance. O termo “renascimento” salientava a vontade de renovar as artes negras a partir da herança afro-americana, a fim de recobrar a grandeza apagada por décadas de opressão e discriminação racial. [...]. O Harlem se tornou, assim, um novo centro da vida cultural nova-iorquina⁴⁷

Mais uma vez Malcolm se depara com um contexto em que as ideias de Marcus Garvey circulam. Além de seu pai, membro da UNIA, Malcolm vive alguns anos no Harlem, onde além do contato com a efervescência cultural da comunidade negra, entra em contato com cafetões, prostitutas, traficantes e, inicia suas atividades à margem da lei, como traficante. Voltando para Boston devido aos problemas criados no Harlem, Malcolm, junto com seu amigo Shorty e outras mulheres com quem eles tinham relação, praticam assaltos e, em 1940, são presos e condenados.

Essa breve bibliografia, menos do que relatar minuciosamente a vida de Malcolm X, destina-se a apresentar momentos-chaves em que ele teve contato com teorias políticas e projetos de poder. Na prisão, Malcolm teve informações, a partir de relatos de seus irmãos, sobre uma organização de negros muçulmanos cujo líder tivera uma visão de Alá na América. Nesta organização, separatista, o homem branco era lido como o diabo e o causador dos males acometidos na população de cor. Tendo tido a oportunidade de na prisão ler sobre diversos assuntos e teóricos, Malcolm entrou em correspondência com o líder da Nação do Islã, Elijah Muhammad.

Ao sair da prisão em 1952 e atuando como ministro da organização, Malcolm Little torna-se Malcolm X. Seguindo os princípios da Nação, X propaga para a comunidade negra que o homem branco é não só a representação do diabo, mas o próprio diabo que atuou há séculos na destruição de seu povo. Neste sentido, Malcolm em seus discursos expunha todas as atrocidades que o homem branco cometera contra o negro a fim de mostrar a trajetória de dor e sofrimento do povo. Finalmente, após tirar despertar os negros de suas mentes entorpecidas criada pelo homem branco, X apresenta a Nação como a organização que dará um novo horizonte, uma nova vida para sua comunidade. Numa reunião de apresentação de suas ideias, X diz:

⁴⁷ CAPONE, 2011, op. cit, p. 82.

“Quero que vocês, ao deixarem esta sala, comecem a ver tudo isso, onde quer que encontrem o demônio do homem branco. É isso mesmo: ele é um demônio! Gostaria apenas que começassem a observá-lo, nos lugares em que ele não deseja vê-los por perto. Observem-no se deleitando em suas riquezas, em sua exclusividade, em sua vaidade, enquanto continua a subjugar e explorar a mim e a vocês. Cada vez que avistarem um homem branco, pensem no demônio que estão vendo! Pensem como foi que eles usaram o sangue de seus antepassados escravos, o suor de seus rostos, para construir este império que é hoje a mais rica de todas as nações... e pensem que sua maldade e ganância levaram-no a ser odiado no mundo inteiro”⁴⁸ (HARLEY, 1992, p.205)

É nítido que o pensamento social de X, pelo menos enquanto atuava como ministro da Nação do Islã, é norteado pela perspectiva racialista (nota sobre racismo e racismo Kwame Appiah?) de oposição entre brancos e negros. Isto é um elemento fundamental para interpretação do que Malcolm queria dizer em seus discursos quando mobilizava conceitos como revolução e/ou libertação para a comunidade negra da América e internacional naquele período como membro da Nação. No entanto, a vida de Malcolm, foi dotada de mudanças, ou como diria Manning Marable, outro biógrafo, consistiu em “uma vida de reinvenções”

Sua viagem a Meca marca talvez a principal mudança no pensamento de Malcolm X. Em um capítulo de sua autobiografia dedicado à sua viagem, Malcolm relata o quão impressionado ficou com as relações entre muçulmanos de todas as partes do mundo, em que os problemas acarretados das diferenças de cores eram inexistentes em virtude da comunhão de todo em Alá e seu profeta Maomé.

“Voltamos ao aeroporto de Frankfurt e pegamos um avião da Uniter Arab Airlines para o Cairo. Ao desembarcar, deparei com incontáveis pessoas, obviamente muçulmanos vindos dos mais diferentes lugares e iniciando a peregrinação a Meca. Todos se abraçavam, o clima era de extrema cordialidade. Subitamente, *compreendi que não existia ali qualquer problema de cor*. O efeito que experimentei foi o de que acabara de sair de uma prisão.”⁴⁹(grifos meus) (HALEY, 1992, P.305)

Além do clima de hospitalidade e fraternal entre os muçulmanos e a população como um todo, Malcolm relata sua percepção do Cairo sob o regime do presidente anti-

⁴⁸ MALCOML, 1992, op. cit. p. 205.

⁴⁹ Ibidem, p.305.

imperialista Gamal Abdel Nasser. Adotando uma política de proteção nacional contra os interesses americanos e das potências ocidentais, com destaque para a Inglaterra, Nasser nacionalizou indústrias, o canal de Suez contra a Inglaterra. É importante destacar a aproximação de Gamal com os princípios e o movimento comunista internacional no cenário internacional marcado pela Guerra Fria. Tal política de Gamal é fundamental para a seguinte avaliação de Malcolm:

“Assim, passei dois dias felizes conhecendo o Cairo. Fiquei impressionado com as modernas escolas, os conjuntos habitacionais para as massas, as estradas e a industrialização. Já lera e ouvira que a administração do Presidente Nasser transformara o Egito num dos países mais industrializados do continente africano. Creio que o fato que mais me impressionou foi descobrir que se fabricavam automóveis e ônibus no Cairo.” (HALEY, 1992, p.305)

As atividades de Malcolm X no início da década de 1960 tinha despertado interesse em diversos muçulmanos, entre personalidades, intelectuais, autoridades e cientistas. Neste período, segundo relata X, para um Muçulmano americano fazer sua peregrinação à Meca, deveria estar em posse de uma carta escrita à mão por um respeitado intelectual conhecido por Dr. Mahmoud Shawarbi, professor da Universidade do Cairo e diretor da Federação das Associações Islâmicas dos Estados Unidos e Canadá. Após uma apresentação e um segundo contato, Dr. Shawarbi, além de escrever sua carta, entrega um livro chamado *The Eternal Message of Muhammad*, cujo autor era Abd ar-Rahman Azzam, e os contatos de seu filho Muhammad Shawarbi e do filho do autor, Omar Azzam. É importante notar duas coisas. Primeira que Malcolm neste momento ainda possuía uma visão racista na qual o homem branco era lido como o demônio. Em segundo lugar, ele não conhecia nenhum desses contatos que acabara de obter. Ao decorrer de sua viagem, Malcolm descobriu não apenas que aqueles muçulmanos eram brancos aos olhos racistas da América, como também que eram muçulmanos ilustres. Omar Azzam era engenheiro formado na Suíça e especialista em planejamento urbano emprestado pelo governo da Arábia Saudita para a ONU. Sua irmã, por sua vez, era esposa do filho do príncipe Faisal da Arábia. Nessa convivência, inesperada e cheia de novidades, Malcolm recebeu o que para ele fora a “építome da hospitalidade muçulmana”.

Malcolm, de forma inesperada, foi levado para a suíte particular de Abd ir-Rahman no Palace Hotel em Jeddah, onde ficaria hospedado até sua viagem à Meca. Quando percebeu, já estava dentro do quarto do autor do livro que lera por influência do professor Mahmoud Shawarbi. Essa hospitalidade nunca experimentada de Malcolm se revelou como algo tão profundo e amistoso que mudou seu pensamento no tocante à raça branca:

“Foi naquela manhã que comecei a reavaliar o “homem branco”. Foi quando comecei a compreender que “homem branco”, na acepção comum do termo, significa a cor da pele apenas secundariamente; primariamente, descrevia atitudes e atos. Na América, “homem branco” significa atitudes e atos específicos em relação ao homem preto, em relação a todos os homens não-brancos. Mas no mundo muçulmano eu conhecera homens de pele branca que eram mais genuinamente fraternais que quaisquer outros que encontrara anteriormente. Aquela manhã assinalou o início de uma mudança radical em toda minha perspectiva sobre os homens “brancos”.⁵⁰(HALEY, 1992, p.316)

Após todas essas experiências em sua viagem à Meca, diz em uma carta escrita em abril de 1964 para as pessoas mais próximas, e para rodar na imprensa americana.

“Jamais conheci uma hospitalidade tão sincera e um espírito tão superior da verdadeira fraternidade como os que são praticados por pessoas de todas as cores e raças aqui na Terra Santa, o lar de Abraão, Maomé e todos os outros profetas das Sagradas Escrituras. Ao longo da última semana, tenho estado atônito e fascinado pela boa vontade e cordialidade que vejo ao meu redor, praticadas por pessoas de todas as cores”.⁵¹ (HALEY, 1992, p.321)

Após sua viagem e a reformulação de seu pensamento sobre o problema dos afro-americanos, Malcolm volta para os EUA e funda em 1964 a Organização da Unidade Afro-Americana, com o objetivo de unir os negros numa luta internacional pelos direitos humanos a partir do entendimento que a emancipação do negro na América faz parte do processo de libertação do negro no mundo. No entanto, antes de seu novo projeto político ganhasse corpo, no dia 21 de fevereiro de 1965, 16 tiros colocaram fim na vida de um expoente na luta pelos direitos dos negros americanos e ao mesmo tempo o mais promissor revolucionário negro que os EUA não teve.

⁵⁰ Ibidem, p.316.

⁵¹ Ibidem, p.321.

Kwame Nkrumah: o revolucionário africano.

Nwia-Kofi nasceu em 21 de setembro de 1909 na cidade de Nkroful na então chamada Costa do Ouro, domínio Inglês no período imperialista. Filho de Mieza Nkrumah, ourives, e sua mãe Madam Nyaniba, Nofi foi aos 5 anos matriculado numa escola católica e recebeu os sacramentos da Igreja, que acrescentou o “Francis” em seu nome. Em 1927, fora matriculado na Escola Governamental de Treinamento, em Accra e, logo em seguida, cursou o médio profissionalizante na Escola Achimota. Formou-se no colegial em 1930 e em 1935 foi para os EUA complementar seus estudos universitários.

Nos EUA, se formou bacharel em Artes em 1939 pela Universidade Lincoln, na Pensilvânia, recebendo medalha de ouro por seu desempenho acadêmico. Em 1942, por sua vez, recebeu o título de bacharel em Teologia Sacra e concluiu seu mestrado em educação. Em 1943, concluiu seu mestrado em filosofia. Nos EUA, participou de organizações políticas. Foi, por exemplo, eleito presidente da Organização dos Estudantes Africanos dos EUA e do Canadá. Neste ambiente, teve contato com o pensamento político de Marcus Garvey e com negros marxistas como C.L.R. James. A sua formação católica e a aproximação com o pensamento marxista nunca fora um problema de princípios para Nkrumah. De acordo com Ama Biney em “The political and Social thought of Kwame Nkrumah”⁵²: “Em sua autobiografia em 1957, Nkrumah declarou: eu sou a cristão sem denominação e um marxista socialista e não encontro nenhuma contradição entre as duas coisas”⁵³. Seja como for, o futuro político de Nkrumah deveu-se muito mais ao pensamento marxista.

Em 1945 viaja para Londres, onde faz contato com líderes pan-africanistas como George Padmore e organiza o 5^a Congresso Pan-Africanista na cidade de Manchester. Segundo os historiadores Maurício Parada, Murilo Sebe Bom Meihy e Pablo de Oliveira de Mattos, em trabalho conjunto *História da África Contemporânea*⁵⁴:

“O congresso de Manchester marcou a adoção do socialismo como referencial teórico para a luta pan-africano. Kwame Nkrumah e George

⁵² BINEY, Ama. **The Political and Social Thought of Kwame Nkrumah**. New York: Martin’s Press, 2011.

⁵³ “In his 1957 autobiography, Nkrumah declared, “I am a non-denominational Christian and a Marxist Socialist and I have not found any contradiction between the two”BINEY, 2011, op. cit. p. 26.

⁵⁴ MATTOS, P. de O. M.; MEIHY, M. S. B.; PARADA, Maurício. **História da África Contemporânea**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2013.

Padmore tornaram-se os artífices do Pan-Africanismo e ganharam grande relevância dentro do movimento. Enquanto Marcus Garvey e W.E.B Du Bois mostraram ser intelectuais com visões de mundo muito diferentes e que alimentaram muitas divergências, Padmore e Nkrumah, ao contrário, colaboraram entre si. O primeiro, jornalista e comunista antilhano, influenciou profundamente o segundo, que se tornaria um líder pan-africanista mais expoente no continente. Nkrumah e Du Bois assinaram o documento oficial do Congresso endereçado às potências imperialistas, reafirmando a determinação dos povos colonizados de obter a liberdade e denunciando o monopólio do capital privado e o emprego das riquezas para fins pessoais. Os congressistas adotaram o nacionalismo pan-africano a fim de despertar a consciência popular e criar um movimento de massas em favor da independência”.⁵⁵ (MEIHY, PARADA, MATTOS, 2013, p. 78)

Em 1947, Nkrumah é chamado para ser secretário-geral da Convenção Unida da Costa do Ouro. De acordo com a doutrina marxista, um movimento revolucionário só pode ser concretizado com um partido revolucionário dirigido por uma classe revolucionária. Desta maneira, para colocar os objetivos do pan-africanismo em prática, em 1949 Nkrumah cria o partido que conduziu a revolução na Costa do Ouro, o Partido da Convenção do Povo (PCP)

Em 1957, população ganense liderada pelo partido fundado por Nkrumah conquista a independência se tornando assim o primeiro país africano a se livrar do controle político direto do Ocidente. Com isso, ele se coloca como o principal militante Pan-Africanista de meados do século XX. No ano seguinte, Gana celebra a Primeira Conferência dos Povos Africanos, recebendo saudações de líderes como Nikita Krushev e Chou En-Lai, líderes da União Soviética e República Popular da China.

Ainda de acordo com os historiadores:

“Afirmando a importância da “personalidade africana”, o encontro promovido por Nkrumah contrastou com a Conferência de Berlim, realizada 72 anos antes, que resultara na partilha do continente entre as potências europeias. O líder ganês ressaltou que os africanos, cansados de ser governados por poderes externos, desejavam decidir sobre seu destino. Pela primeira vez, os africanos falavam para si próprios através da voz de um africano. Esse era um momento histórico que marcava uma mudança das

⁵⁵ MATTOS; MEIHY; PARADA, 2013. op. cit. p.78.

normas políticas internacionais, segundo as quais os assuntos africanos, de maneira arrogante, eram entendidos como concernentes a nações de outros continentes. Essa mudança significativa, segundo Nkrumah, estaria relacionada à “personalidade africana”, prestes a se afirmar no curso da unidade política da África”.⁵⁶

Com a independência de Gana, a era do Imperialismo estava fadada ao fim. Eric Hobsbawm em *A Era dos Impérios 1875-1914*, relata sobre algumas incertezas do imperialismo, entre elas, diz o intelectual:

“Em primeiro lugar, confrontou [o imperialismo] uma pequena minoria de brancos – pois mesmo a maioria desta raça pertencia à categoria dos destinados à inferioridade, como a nova disciplina eugenia alertava incessantemente – às massas de negros, pardos, talvez sobretudo amarelos, aquele “perigo amarelo” contra o qual o imperador Guilherme II conclamou à união e a defesa do Ocidente. Será que impérios mundiais tão facilmente conquistados, com uma base tão estreita, governados com uma facilidade tão absurda graças à devoção de uns poucos e a passividade de muitos, será que eles podiam durar?”.⁵⁷ (HOBSBAWM, 2011, p.136)

Kwame Nkrumah é um definitivo representante sobre o medo do Ocidente. Na medida em que sua formação política e acadêmica se desenvolveu nos EUA e na Europa, fica claro que o Ocidente produziu os homens que iriam colocar em xeque o seu próprio poderio sobre os povos não-brancos.

Em 1966, Nkrumah recebe um golpe de estado pelas forças armadas e burguesia nacional, iniciando um período que ele chamara de neocolonialismo, no qual a dominação ocidental se fará de forma indireta por meio do capital financeiro com o apoio de setores nacionais. Exilado, morre em 27 de Abril de 1972, em Bucareste. Dentre suas contribuições políticas para independência do povo negro, destacam-se: “Manual da Guerra Revolucionária”, 1968; “Consciencismo: Filosofia e Ideologia para a Descolonização”, 1970; “A Luta de Classes em África”, 1970.

Considerações sobre o vocábulo Revolução.

Debruçar-se sobre o vocábulo revolução requer o cuidado para não incorrer no erro de condicioná-lo ao mesmo significado a despeito de diferentes momentos

⁵⁶ Ibidem, p. 91

⁵⁷ HOBSBAWM, 2011, op cit. p.136.

históricos. Uma vez que diferentes grupos sociais podem empreender movimentos revolucionários em virtude de suas condições em determinada conjuntura, o conceito de revolução tem um caráter polissêmico. Em 1789, a França fora palco de um processo revolucionário. O Haiti, por sua vez, em 1804, passou pelo seu processo, muito em decorrência do que ocorrera alguns anos antes na França. A de se supor, por isso, que ambos os eventos, só por serem revolucionários, possuem as mesmas características? Em 1917, a Rússia deixou as trincheiras da 1ª Guerra Mundial para construir trincheiras de uma guerra interna contra o secular poder Czarista. O grupo que encabeçou a revolução contra o sistema monárquico na Rússia foi o mesmo que esteve ativo contra a monarquia na França cerca de um século atrás?

Antes de apresentar os possíveis adjetivos para o conceito revolução. Convém analisar os princípios de sua ideia. Para isso, será mobilizado o trabalho da filósofa Hannah Arendt em *Sobre a Revolução*⁵⁸. Nesta reflexão, a autora faz uma diferenciação entre o significado de revolta e revolução, além de apresentar o uso do último termo em diferentes áreas do conhecimento, como, por exemplo, a astronomia. De acordo com Arendt, a ideia de revolução no campo político surge apenas no século XVIII, com a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Antes desses eventos, a humanidade não teria vivido uma revolução, mas revoltas e mudanças políticas, por mais violentas que fossem. Numa comparação entre a sociedade moderna e a antiguidade

“Pois as revoluções, embora possamos ser tentados a defini-las, não são meras mudanças [...] A Antiguidade estava bem familiaridade com a mudança política e com a violência que a acompanhava, mas nenhuma delas parecia dar origem a algo inteiramente novo. As mudanças não interrompiam o curso daquilo que a Idade Moderna passou a chamar de História, a qual, longe de começar como um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente do seu ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável em si mesmo”⁵⁹
(ARENDR, 2011, p 47)

Um evento marcado pela violência e pela mudança política, no entender de Arendt, não é o suficiente para ser caracterizado como revolucionário. Para a autora, a Revolução Francesa e Americana não tinham, inicialmente, um caráter revolucionário;

⁵⁸ ARENDR, Hanna. **Sobre a Revolução**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 47.

no entanto, no decorrer do movimento, na medida em que as bases da sociedade foram destruídas, como por exemplo, a morte de um monarca, o descrédito da religião como explicadora de uma sociedade socialmente cristalizada e imóvel e a própria libertação do 3º estado do peso de sustentar o clero e a nobreza, tornou-se impraticável voltar aos antigos termos. Para Arendt:

“Apenas onde existe esse pathos de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução” ⁶⁰(ARENDDT, 2011, p.61).

A revolução, no entender de Arendt e que neste trabalho será baseada, é feita pelas ações dos homens que tomam para si a responsabilidade de tecer os fios da história, mesmo que não haja nenhum referencial passado para orientá-los. Ela corresponde a um momento em que a linha do tempo da história é esticada para a linearidade, em contraposição aos tempos cíclicos que poderiam, como sugere Maquiavel em O Príncipe, extrair lições dos atos dos governantes passados para se orientar no presente. Na revolução não há lições passadas, o novo é feito no presente, por atores corajosos que com suas ações se lançam para um futuro desconhecido.

Entendido o princípio da ideia de revolução, convém entender as diferentes roupagens que ela pode assumir. Entendeu-se a forma, agora passamos para o conteúdo, para a adjetivação.

O processo revolucionário na França do século XVIII teve um caráter burguês. Este grupo social, pertencente ao 3º estado ao lado de camponeses, aprendizes de diversos ofícios, servos etc, eram os responsáveis pelo sustento da classe aristocrática, do clero e da realeza. Mesmo tendo poder econômico e financiando ações para empreendimentos do Estado Monárquico, não possuíam o direito de participar do exercício político. Com a crítica situação econômica francesa de finais do século XVIII devido às más colheitas e aos gastos em guerras internacionais, além do surgimento do movimento iluminista que colocava em xeque as bases para o poder real, a burguesia francesa encabeçou a revolução na qual o 3º estado destituiu a monarquia, decapitou o rei e construiu um Estado Nacional de modo que o poder político e econômico estivesse nas mãos do mesmo grupo social: a burguesia. Em suma, a França de 1789 presenciou uma revolução burguesa.

⁶⁰ Ibidem, p.61.

O Haiti de início do século XIX possuía outras características. Mesmo tendo sido influenciado pelos ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade oriundos da Revolução Francesa, o Haiti possuía uma realidade social substancialmente diferente da francesa. Uma pequena ilha cuja atividade econômica girava em função do trabalho de negros escravizados, tais princípios foram traduzidos pelos negros como uma oposição a situação de opressão e violência vivenciada pelas ações dos grandes latifundiários. Deste modo, em 1804 a revolução na ilha encabeçada pelos negros ficou marcada pela violência contra a minoria branca e pela extinção da instituição basilar daquela sociedade: a escravidão. Tal evento teve um impacto significativo em outras localidades da América. No Brasil, que ainda tinha na escravidão o principal motor econômico, setores como senhores de escravos e latifundiários viveram quase todo o século XIX com o que a historiografia chama de “o medo do haitianismo”, isto é, que a experiência do Haiti se reproduzisse em terras brasileiras. O Haiti, por sua vez, teve outra revolução. Uma revolução de negros escravizados.

No que concerne o século XX, o princípio revolucionário que mais influenciou os movimentos de contestação ao status quo da sociedade ocidental fora a revolução do proletariado. O filósofo mais importante que pensou essa teoria foi o alemão Karl Heinrich Marx. Junto com o economista e seu principal parceiro teórico Friedrich Engels, escrevem O Manifesto do Partido Comunista⁶¹, um panfleto político no qual é apresentado os pontos fundamentais da doutrina do socialismo científico. Marx apresenta a ideia segundo a qual é a dinâmica conflituosa entre os grupos sociais antagônicos que promove o desenvolvimento da história. É a partir desta ideia que ele desenvolve sua teoria da luta de classes. Segundo o autor:

“A história de toda sociedade até hoje é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, mestres e companheiros, numa palavra, opressores e oprimidos, sempre estiveram em constante oposição uns aos outros, envolvidos numa luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre ou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com o declínio comum das classes em luta”⁶²
(MARX e ENGELS, 2011, p.39)

⁶¹ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **O Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

⁶² MARX e ENGELS, 2011, op. cit, p. 39.

Friedrich Engels, por sua vez, em *Princípios do Comunismo*⁶³, explica quem são os proletariados e os burgueses, segundo o economista:

“O proletariado é a classe da sociedade que retira sua subsistência unicamente da venda de seu trabalho e não do lucro de um capital qualquer; a classe cujo bem-estar, cuja vida e cuja morte, cuja toda existência depende da demanda de trabalho, quer dizer, da alternância de bons e maus períodos de negócios, das flutuações de uma concorrência desenfreada. O proletariado ou a classe dos proletários é, numa palavra, a classe trabalhadora do século XIX.”⁶⁴ (ENGELS, 2011, p. 87)

E continua:

“A classe dos que não possuem absolutamente nada, que são obrigados a vender aos burgueses seu trabalho, para receber em troca os meios de subsistência necessários à sua manutenção. Essa classe denomina-se classe dos proletários ou proletariado”⁶⁵ (ENGELS, 2011, p.89)

Sobre os burgueses, define Engels:

“A classe dos grandes capitalistas, que em todos os países civilizados já tem a posse quase exclusiva de todos os meios de subsistência, e também das matérias-primas e dos instrumentos (máquinas, fábricas) necessários à sua manutenção. Essa classe denomina-se classe dos burgueses ou a burguesia”⁶⁶ (ENGELS, 2011, 89).

Desde meados do século XIX, quando o capitalismo e seu principal agente social, a burguesia, se consolidou na Europa no lugar do Antigo Regime, da monarquia e dos resquícios das relações feudais, novos antagonismos surgiram. Segundo Marx:

“A nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se, entretanto, por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade inteira vai-se dividindo cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente opostas entre si: a burguesia e proletariado”⁶⁷ (MARX e ENGELS, 2011, p. 40)

⁶³ ENGELS, Friedrich. **Princípios do Comunismo**. In: O Manifesto do Partido Comunista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

⁶⁴ ENGELS, 2011, op. cit. p. 87.

⁶⁵ Ibidem, p.89.

⁶⁶ Ibidem, p.89.

⁶⁷ MARX, ENGELS, 2011, op. cit. p.40.

Para Marx, na medida em que o capitalismo ia se desenvolvendo com a expansão de seus lucros e mais mercados consumidores, ele acirrava os antagonismos entre burguesia e proletariado, acarretando numa natural opressão de poucos burgueses sobre muitos operários, o que levaria a um estágio de contradição insustentável em que a classe proletária não teria outra saída a não ser fazer uma revolução. Em outras palavras, o desenvolvimento do capitalismo, no entender do filósofo, é, ao mesmo tempo, a sua extinção.

A teoria marxista foi colocada em prática de forma mais significativa em 1917, na Rússia. Contrariando a tese de Marx e Engels na qual a revolução aconteceria primeiro nos países centrais do capitalismo, como a Inglaterra e Alemanha, a Rússia foi o palco do movimento que teve impactos mundiais. O principal ideólogo e revolucionário deste movimento é o russo Vladimir Ilyich Ulyanov, Lênin. Em seu livro *O Estado e a Revolução*⁶⁸, Lênin objetiva apresentar a teoria do Estado em Marx e Engels ao mesmo tempo em que contesta os aspectos “esquecidos” e “desvirtuados” do oportunismo, cujo principal representante, no seu entendimento, é Karl Kautsky.

O trabalho de Lênin é de grande valia porque expõe a teoria do Estado e seus objetivos ao mesmo tempo em que apresenta o processo revolucionário em suas etapas. Essas avaliações sobre a teoria marxista a partir da ótica de Lênin dará origem ao que será chamado mais tarde de Marxismo-Leninismo. Marx como o principal pensador da teoria revolucionária e Lênin como o principal aplicador da teoria serão referências para a maioria das variantes do pensamento de esquerda no século XX. Trotskistas, Stalinistas, seguidores de Gramsci entre outros terão em grande medida referencial no Marxismo-Leninismo.

A primeira coisa a ser destacada na concepção marxista-leninista consiste na concepção do Estado como resultado do antagonismo de classes e instrumento de opressão da classe dominante contra a dominada. De acordo com Engels em *A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*⁶⁹:

“O Estado não é, de forma alguma, uma força imposta, do exterior, à sociedade. Não é, tampouco, “a realidade de Ideia moral”, nem “a imagem e a realidade da Razão” como pretende Hegel. É um produto da sociedade num

⁶⁸ LENIN, Vladimir Ilyich. **O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

⁶⁹ LENIN, 2010, op. cit, p.26.

certa fase do seu desenvolvimento. É a confissão de que essa sociedade se embarçou numa insolúvel contradição interna, se dividiu em antagonismos inconciliáveis de que não pode desvencilhar-se. Mas, para que essas classes antagônicas, com interesses econômicos contrários, não se entredorrassem e não devorassem a sociedade numa luta estéril, sentiu-se a necessidade de uma força que se colocasse aparentemente acima da sociedade, com o fim de atenuar o conflito nos limites da “ordem”. Essa força, que sai da sociedade, ficando, porém, por cima dela e dela se afastando cada vez mais, é o Estado.” (LENIN, 2010, p.26)

O Estado como resultado do antagonismo de classes é a primeira informação fundamental para a teoria do estado no marxismo-leninismo. Lênin opõe-se aos ideólogos burgueses que defendem a tese de que a função do Estado seja conciliar os antagonismos, e não que o Estado é juntamente o resultado dos inconciliáveis antagonismos. Além disso, ele se opõe ao “desvirtuamento” ou “esquecimento” de Kautsky ao, apesar de entender o Estado como produto do antagonismo de classes, não compreende que para a libertação do proletariado seja necessária uma revolução contra o Estado. Segundo Lênin, a partir do trecho de Engels:

Eis, expressa com toda a clareza, a ideia fundamental do marxismo no que concerne ao papel histórico e à significação do Estado. O Estado é o produto e a manifestação do antagonismo inconciliável das classes. O Estado aparece onde e na medida em que os antagonismos de classes não podem objetivamente ser conciliados. E, reciprocamente, a existência do Estado prova que as contradições de classes são inconciliáveis.⁷⁰ (LÊNIN, 2010, p. 27)

O segundo elemento da teoria do Estado decorre do primeiro. Sendo o Estado resultado do antagonismo de classes, ele serve como instrumento da classe dominante para opressão da classe rival:

“Como o Estado nasceu da necessidade de refrear os antagonismos de classes, no próprio conflito de classes, resulta, em princípio, que o Estado é sempre o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante que, também graças a ele, se torna a classe politicamente dominante e adquire, assim, novos meios de oprimir e explorar a classe dominada.”⁷¹ (LÊNIN, 2010, p.32)

⁷⁰ Ibidem. p.27

⁷¹ Ibidem. p.32

Nesta luta entre classes, na concepção marxista-leninista, a emancipação do proletariado está indissociável da apropriação do Estado por parte do proletariado por meio de uma revolução violenta. Com a orientação de um partido comunista direcionando o conjunto dos explorados para uma revolta contra o instrumento repressivo da burguesia, o Estado burguês é abolido e cede lugar ao Estado proletário. Uma vez que o Estado é, em sua origem, um instrumento de opressão, decorre disso que após a abolição do estado burguês, essa classe será oprimida pelos proletariados. Segundo Lênin:

O Estado é “uma força especial de repressão”. Esta notável e profunda definição de Engels é de uma absoluta clareza. Dela resulta que essa “força especial de repressão” do proletariado pela burguesia, de milhões de trabalhadores por um punhado de ricos, deve ser substituída por uma “força especial de repressão” da burguesia pelo proletariado (a ditadura do proletariado).⁷² (ENGLES, 2010, 37)

A inversão da opressão entre a burguesia e o proletariado coloca uma questão fundamental a ser explicada. Não é incomum que setores pretensamente democráticos e antimarxistas questionem a teoria da revolução proletária com o argumento de que ela é essencialmente violenta e objetiva implantar uma ditadura ao mesmo tempo em que extermina a democracia. Ora, a questão que se coloca é: democracia para quem? Ditadura contra quem? Lênin é categórico ao apresentar as condições para a libertação do proletariado:

“Antigamente, a questão era posta assim: para conseguir emancipar-se, o proletariado deve derrubar a burguesia, apoderar-se do poder político e estabelecer a sua ditadura revolucionária. Agora, a questão se põe de modo um pouco diferente: a passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista é impossível sem um “período de transição política” em que o Estado não pode ser outra coisa senão a ditadura revolucionária do proletariado”.⁷³ (LÊNIN, 2010, p.106)

Vejamos a questão de outro ângulo, o da democracia burguesa. Para Lênin:

“A democracia para uma ínfima minoria, a democracia para os ricos – tal é a democracia da sociedade capitalista. Se observarmos mais de perto o seu mecanismo, só veremos, sempre e por toda a parte, restrições ao princípio

⁷² Ibidem. p.32

⁷³ LENIN, 2010, op. cit. p. 106

democrático, nos “menores” (presentemente os menores) detalhes da legislação eleitoral (censo domiciliário, exclusão das mulheres, etc), assim como no funcionamento das assembleias representativas, nos obstáculos de fato ao direito de reunião (os edifícios públicos não são para os “maltrapilhos”), na estrutura puramente capitalista da imprensa diária, etc. etc. Essas limitações, exceções, exclusões e obstáculos para os pobres, parecem insignificantes, principalmente para aqueles que nunca conheceram a necessidade e que nunca conviveram com as classes oprimidas nem conheceram de perto a sua vida (e nesse caso estão os nove décimos, senão os noventa e nove centésimos dos publicistas e dos políticos burgueses); mas, totalizadas, essas restrições eliminam os pobres da política e da participação ativa na democracia. Marx percebeu perfeitamente esse traço essencial da democracia capitalista, ao dizer, na sua análise da experiência da Comuna: os oprimidos são autorizados, uma vez a cada três ou quatro anos, decidir qual, entre os membros da classe dominante, será o que, no Parlamento, os representará e reprimirá!”⁷⁴ (LÊNIN, 2010, p.107)

Percebe-se, em primeiro lugar, que a democracia capitalista não alcança os trabalhadores; mas sim, é destinada pela a minoria da população que detêm em suas mãos o controle dos meios de produção e do instrumento de opressão de classes: o Estado burguês. Com a revolução socialista e a implantação da ditadura do proletariado, período em que o Estado entra num processo de definhamento, diz Lênin:

“A ditadura do proletariado, período de transição para o comunismo, instituirá pela primeira vez um democracia para o povo, para a maioria, esmagando ao mesmo tempo, impiedosamente, a atividade da minoria, dos exploradores. Só o comunismo está em condições de realizar uma democracia perfeita: e, quanto mais perfeita for, mais depressa se tornará supérflua e por si mesma se eliminará.”⁷⁵ (LÊNIN, 2010, p. 109)

Entende-se que o significado de revolução no século XX esteve fundamentalmente ligado à teoria do marxismo-leninismo. Significa dizer que o contexto linguístico, isto é, a língua, estava a serviço dos autores da época nestes termos. Não significa dizer que, por outro lado, que houve uma reprodução automática do significado de revolução nos atos de fala dos autores; mas que eles sabiam da relação entre seu uso e a tradição marxista e/ou marxista-leninista.

⁷⁴ Ibidem, p. 107

⁷⁵ Ibidem, p.109

Análise dos discursos.

Apresentada a perspectiva de análise dos discursos, identificado os principais circuitos e contatos políticos nas trajetórias dos líderes em questão e analisado a influência ideológica que constituiu o significado da palavra revolução para o século XX, é possível analisar diretamente os discursos de tais autores em diálogo com seus contextos pessoais e com o contexto social da época. Neste processo, é importante sinalizar o contexto do texto/discurso, isto é, quando foi escrito, para quem, com quais objetivos em que circunstâncias para, a partir disso, elaborar uma leitura sobre os discursos.

Uma vez que nossa intenção é entender o que significa a revolução para Malcolm X e Kwame Nkrumah, assim como o tipo de linguagem que pode estar influenciando seus significados, vejamos pela análise de Malcolm, que se apresenta como a mais dinâmica. Vejamos:

As massas negras não querem segregação nem queremos integração. O que nós queremos é uma separação completa. Em suma, não queremos nos integrar com o homem branco, queremos nos separar do homem branco. E agora o nosso líder religioso e professor, o honorável Elijah Muhammad, nos ensina que esta é a única solução inteligente e duradoura para o presente problema racial. Para entender completamente por que os seguidores muçulmanos do Honorável Elijah Muhammad rejeitam as hipócritas promessas de integração, deve ser entendido por todos que somos um grupo religioso e, como um grupo religioso, não podemos, de maneira alguma, ser comparados ou comparados ao grupo religioso. grupos de direitos civis não religiosos.⁷⁶

“Agora, o que isso tem a ver com a França, a Inglaterra e os Estados Unidos? Você e eu estamos vivendo em uma época em que há uma revolução acontecendo. Uma revolução mundial Vai além do Mississippi. Vai além do Alabama. Vai além do Harlem. Há uma revolução mundial acontecendo. E

⁷⁶ “The black masses don’t want segregation nor do we want integration. What we want is complete separation. In short, we don’t want to be integrated with the white man, we want to be separated from the white man. And now our religious leader and teacher, the Honorable Elijah Muhammad, teaches us that this is the only intelligent and lasting solution to the present race problem. In order to fully understand why the Muslim followers of the Honorable Elijah Muhammad actually reject hypocritical promises of integration it must first be understood by every one that we are a religious group, and as a religious group we can in no way be equated or compared to the nonreligious civil rights groups”. X, Malcolm. **The Black Revolution (1963)**. In: Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965). Edited by Sandeep S. Atwal. p. 93-94. Disponível em: http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html, acesso em 02 janeiro de 2019

isso é em duas fases. Número um, o que é revoltante? A estrutura de poder. A estrutura de poder americana? Não. Estrutura de poder francesa? Não. Estrutura de poder inglesa? Não. Então, qual estrutura de poder? Uma estrutura de poder ocidental internacional. Uma estrutura de poder internacional que consiste em interesses americanos, interesses franceses, interesses ingleses, interesses belgas, interesses europeus. Esses países que anteriormente colonizaram o homem negro formaram uma gigantesca combinação internacional. Uma estrutura, uma casa que dominou o mundo até agora”⁷⁷

Estes dois trechos, presente nos discursos conhecidos como *The Black Revolution* (A Revolução Negra) e *There’s a Worldwide Revolution Going On* (Há uma revolução mundial em curso) foram proferidos, respectivamente, em junho de 1963 e fevereiro 1965. Eles são elucidativos porque expõem momentos distintos da trajetória política do militante negro afro-americano, de modo ser possível falar sobre, no mínimo dois Malcolms. Um militante da organização separatista Nação do Islã, o Malcolm X; e o militante influenciado pela experiência da viagem à Meca e, posteriormente, na África, o El Hajj Malik Al-Shabazz.

Em seu discurso de Junho de 1963, Malcom X era representante e ministro da Nação do Islã cujo líder era Elijah Muhammad. Nesta ocasião, em que discursa para membros da tradicional Igreja Batista Abyssinian, localizada no Harlem, Malcolm teve por objetivo apresentar para a comunidade seu entendimento, e, por conseguinte, de sua organização sobre a Revolução Negra. Neste sentido, revolução negra, para Malcolm, significa separação da comunidade negra do EUA branco, entendido como seu algoz. Esta concepção de separação não era desconhecida do contexto político negro americano do século XX, organizações políticas e religiosas já pensavam nestes termos.

⁷⁷ “Now, what does this have to do with France, England, the United States? You and I are living at a time when there’s a revolution going on. A worldwide revolution. It goes beyond Mississippi. It goes beyond Alabama. It goes beyond Harlem. There’s a worldwide revolution going on. And it’s in two phases. Number one, what is it revolting against? The power structure. The American power structure? No. Te French power structure? No. Te English power structure? No. Ten what power structure? An international Western power structure. An international power structure consisting of American interests, French interests, English interests, Belgian interests, European interests. These countries that formerly colonized the dark man formed into a giant international combine. A structure, a house that has ruled the world up until now” X. Malcolm. **There’s a Wordwide Revolution Going On (1965)**. In: *Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965)*. Edited by Sandeep S. Atwal, p.391. Disponível em: http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html, acesso em 02 de Janeiro de 2019

As chamadas Black Church (Igrejas Negras) eram o centro da vida dos afro-americanos na primeira metade do século XX. Elas serviam desde centro de apoio e solidariedade para questões da vida cotidiana até fomentadoras de eventos de lazer, centro educacional e, também, formação política. Diferentemente do que se pode compreender em primeira vista, a Black Church não designava um tipo de experiência religiosa e social da comunidade afro-americana; mas sim, representava uma gama de variações religiosas com diferentes propostas e defesas políticas. Stefania Capone, no trabalho já citado, menciona o livro de Hans Baer e Merrill Singer, denominado *African-American Religion in the twentieth Century: Varieties of Protest and Accommodation*, para apresentar uma tipologia dos tipos de Black Church presente neste período, segundo a autora:

“Pode-se classificar os grupos religiosos negros em quatro tipos: as igrejas protestantes “clássicas”, isto é, as batistas, metodistas ou presbiterianas; os grupos “messiânicos-nacionalistas”, como os Black Jews ou a Nation of Islam; os grupos “conversionistas”, como as Holiness Churches; e os grupos “taumatúrgicos”, como as igrejas espiritualistas”.⁷⁸

Todas essas variantes da Black Church possuíam como denominador comum a valorização do afro-americano em sua cultura e ancestralidade ao mesmo tempo em que problematizava a sua condição social no seio de uma sociedade nitidamente racista e segregacionista como a americana. Deste modo, podemos identificar, por exemplo, os Black Jews, Judeus Negros, que defendiam a ideia de um Deus e de um Jesus negro, imagem essa, segundo eles, deturpada pelo homem branco. Por outro lado, vemos na Moorish Science Temple of America a recuperação da ancestralidade afro-americana identificada como um povo afro-asiático. Assim como os Blacks Jews, o Moorish tendeu a se distanciar do cristianismo clássico, entendido como a religião dos brancos e de seus algozes. Para Timothy Drew, fundador do Moorish, a religião ancestral do negro era o islamismo. Ainda que se leve em consideração o peso dessas resignificações para os afro-americanos e para a sociedade americana de modo geral, essas mudanças estavam concentradas no aspecto da identidade.

Por sua vez, organizações como a UNIA e a Nação do Islã, que mais nos interessam aqui, defendem um projeto de Nacionalismo Negro. A UNIA, fundada pelo jamaicano Marcus Garvey em 1914 e instada no Harlem, Nova Iorque, em 1915, foi a

⁷⁸ CAPONE, 2011, op. cit. p. 54.

principal organização que propagou as ideias do Nacionalismo Negro no pós 1ª Guerra Mundial. Com uma forte influência religiosa, o Nacionalismo Negro possuía uma vertente nas chamadas “igrejas messiânico-nacionalista”. Tais igrejas combinam as “crenças religiosas e a luta por uma autonomia política, social, cultural e econômica”. Deste modo, ao invés de identificar o passado negro com a história da escravidão, a “oposição à sociedade norte americana em geral e à sociedade branca em particular”; a “ideia de uma punição que atingisse os brancos opressores”; a “espera messiânica de uma nova idade de ouro para os negros”; a “crença num passado glorioso e sua conseqüente degradação” pelo racismo são noções que aglutinam e marcam a identidade desses grupos. Outras Igrejas, contudo, resignificaram a imagem de um Jesus Branco para um messias negro que direcionaria a comunidade negra à sua libertação, como no caso da African Orthodox Church, criada por George Alexandre McGuire. A religiosidade e o Nacionalismo são temas indissociáveis para os negros norte-americanos do início do século XX. Com o princípio de que a verdadeira liberdade do povo negro não seria alcançada na diáspora, de acordo com Stefania Capone:

“Garvey, chamado de “Moisés Negro”, desejava reunir os povos disseminados pelo mundo a fim de criar um país e um governo independentes, exclusivamente negros. Seu movimento tinha como divisa: One god, One aim, One Destiny, “Um único Deus, um único Objetivo, um único destino””⁷⁹

Neste sentido, Garvey pregava a volta dos negros para sua terra natal, a África. Para alcançar o “Back to Africa”, Garvey criou companhias marítimas geridas por negros a fim de comercializar com a África; investiu economicamente no Harlem para movimentar a economia entre pessoas negras e a criação de um jornal, o “Negro World”, distribuído em diferentes lugares do mundo. Todas essas ações eram indicativas para demonstrar a capacidade do negro de organizar sua própria vida e destino.

A Nação do Islã, organização criada em 1930 em Detroit por Fard Muhammad, é outro expoente da defesa do nacionalismo negro e da tentativa de reconstruir a psicologia do negro americano. É clara a ligação entre a UNIA de Garvey e a Nação do Islã. Os pais de Malcom X eram membros da UNIA. Elijah Poole, mais tarde líder da Nação com o nome de Elijah Muhammad, também fora membro da UNIA. Em seus

⁷⁹ Ibidem, p. 65

princípios, a Nação pretendia recuperar a identidade perdida dos afro-americanos. Seguindo a ideia da Moorish Science Temple, os negros americanos eram oriundos dos povos afro-asiáticos, os primeiros povos do mundo, os escolhidos. Assim, extirpar da psique dos afro-americanos o sentimento de inferioridade decorrente do processo de escravização operado pelos “diabos de olhos azuis” era fundamental para a reconstrução da identidade do povo. Negar a identidade afro-americana a favor de uma identidade afro-asiática requeria, como um gesto concreto, mudar também o nome de identificação. É por isso que, ao entrar na Nação do Islã, Malcolm Little se torna Malcolm X, letra que representava ao mesmo tempo a retirada da identidade originária do homem negro pelo homem branco e o caminho de recuperação do negro por essa identidade.

Além da reconstrução da identidade, a Nação possuía um objetivo político-econômico muito sólido. Seguindo as ideias de Garvey, a autodeterminação política, isto é, a separação dos EUA e a formação de um novo país deveriam estar acompanhadas pelo poder financeiro. Em outras palavras, a independência política requeria independência financeira. Isto significa construir uma economia negra. Os negros comprariam roupas em lojas de negros, comeriam em restaurantes cujos donos eram negros e assim por diante. A moeda da comunidade negra deveria circular em ambientes negros, não brancos.

São essas ideias que norteiam o pensamento de Malcolm no momento em que profere o discurso *The Black Revolution* em 1963 numa igreja do Harlem. Não havia, neste momento, uma concepção de libertação por meio de uma revolução do tipo comunista. A concordância entre o pensamento de Malcolm X e a Nação do Islã se torna evidente na medida em que ele se refere ao líder do movimento como “o Honrável Elijah Muhammad” e em seu objetivo de expor um ponto fundamental da doutrina da organização:

"Estou muito feliz em aceitar o convite do Dr. Powell para estar aqui esta noite na Igreja Batista Abissínio e para expressar ou pelo menos tentar representar as opiniões do Honrável Elijah Muhammad sobre este tema mais oportuno, a revolução negra”⁸⁰

⁸⁰“I am very happy to accept Dr. Powell’s invitation to be here this evening at the Abyssinian Baptist Church and to express or at least to try represent the Honorable Elijah Muhammad’s views on this most timely topic, the black revolution”. MALCOLM, Junho de 1963, op. cit. p.92. http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html

A defesa política da separação pressupõe um debate sobre a integração. Martin Luther King Jr, também da década de 1960, foi o principal líder pelos Direitos Civis nos EUA. Tendo como tática de protesto a desobediência civil, inspirada em Gandhi e na luta pela independência da Índia contra a Inglaterra, King, que era pastor batista, outra vertente das Black Church, defendia a integração das diferentes raças na sociedade americana.

Se o homem branco é considerado o demônio responsável pelas mazelas do povo negro e desconstrução da sua identidade, é natural que o projeto político de libertação seja a completa separação. No entanto, a partir do momento em tal pressuposto é questionado, cabe se perguntar se a separação continua sendo o projeto mais coerente. Ora, se é possível conviver com o homem branco, a liberdade do negro só pode ser alcançada com a completa separação?

A viagem de Malcolm X para Meca, como relatado na parte dedicada à sua biografia, muda substancialmente sua percepção sobre o homem branco. Ao experimentar o sentimento de cordialidade e hospitalidade entre muçulmanos de todas as raças, inclusive os brancos, Malcolm percebe que o problema dos afro-americanos não são os brancos; mas sim, os brancos racistas. Esse acréscimo, embora pareça simples, significa que o racismo não é algo inerente ao substantivo branco; mas sim que é um adjetivo que pode, ou não, estar relacionado a esse substantivo. Essa mudança de compreensão está inserida no mesmo contexto em que Malcolm X muda seu nome para El Hajj Malik Al-Shabazz, de modo ser possível dizer que o mesmo homem possui mais de uma personalidade no decorrer de sua vida. Tal mudança de pensamento é um fato exposto em vários momentos em sua autobiografia, de modo não parecer ser objeto de debate.

Em certa altura de suas reflexões, Al-Shabazz desloca o problema dos negros afro-americanos de uma luta interna e direitos civis para uma luta internacional por direitos humanos. Este deslocamento acarreta uma mudança de tática na luta pela revolução do povo negro. A ONU, por exemplo, é encarada como uma organização fundamental para a luta dos negros afro-americanos e de todo o mundo contra a opressão do ocidente. Al-Shabazz, no entanto, compreende que apresentar para os afro-americanos essa nova leitura da luta por direitos requeria um desenvolvimento de

consciência que no momento sua comunidade americana não detinha. Um desses problemas consiste na possibilidade de relação entre os homens pretos e brancos:

“E eu sabia também que os negros não sairiam correndo para seguir o meu exemplo e adotar o Islã ortodoxo, que me proporcionara a visão e a perspectiva para compreender que os homens pretos e os homens brancos podem ser irmãos de verdade. Os negros da América, especialmente os negros mais velhos, estão por demais indelevelmente impregnados do padrão duplo de opressão do cristianismo”.⁸¹

Nessa passagem Ah-Shabazz expõe de forma precisa seu rompimento com a concepção que Malcolm X adquirira em sua passagem pela Nação do Islã de que o homem branco é o demônio. Além disso, embora não diga de forma direta o significado de “homens pretos e os homens brancos podem ser irmão de verdade”, em sua passagem pela Nigéria, discursando para estudantes africanos, relata:

“Falando no Salão Trenchard, da Universidade de Ibadan, insisti que as nações independentes da África precisavam compreender a necessidade de ajudar o problema afro-americano a ser levado á ONU. Assim como o judeu americano está em harmonia política, econômica e cultural com os judeus do mundo inteiro, declarei estar convencido de que era chegado o momento de todos os afro-americanos se unirem aos pan-africanistas do mundo. Falei que, fisicamente, os afro-americanos podiam permanecer na América, lutando por seus direitos constitucionais, mas filosófica e culturalmente precisavam desesperadamente “voltar” à África...e desenvolver uma unidade ativa na estrutura do pan-africanismo”.⁸²

Se no primeiro trecho é apresentado um rompimento com os princípios da Nação do Islã, no segundo, por sua vez, é apresentada uma divergência dos objetivos políticos de Al-Shabazz com sua ex organização. A possibilidade de os afro-americanos viverem nos EUA denota o rompimento com o Nacionalismo Negro no sentido de separação política e construção de uma nação apenas de negros. Mais do que isso, ao mesmo tempo em que há o rompimento com o Nacionalismo separatista, há uma aproximação com o movimento pan-africano, que desde a década de 1950 estava servindo de instrumental teórico para as independências dos países africanos contra as potências ocidentais.

⁸¹ MALCOLM (HARLEY), 1992, op. cit. p.343.

⁸² Ibidem, p.331.

A aproximação com o Pan-Africanismo, entendido em linhas gerais como um movimento de contestação africana contra a opressão dos países ocidentais, está em diálogo com o significado que Al-Shabazz faz sobre revolução em seu novo momento político. Em trecho de seu discurso citado no início deste tópico, em 1965, ele se refere à revolução como um movimento da comunidade negra contra a “estrutura internacional de poder do Ocidente”. Ora, o movimento de organização da comunidade afro-americana contra a estrutura de poder do Ocidente, baseada, entre outras coisas, no racismo, está inserida numa luta internacional da comunidade oriental contra o Ocidente. Al-Shabazz, por meio de seus “discursos de resistência” mobiliza a comunidade oriental contra o Ocidente no seio do próprio Ocidente, os EUA.

Diante do que fora exposto, a pergunta que se coloca é: que tipo de Pan-Africanismo que Al-Shabazz dialoga? Ou ainda, que militantes pan-africanistas ele tem como referência?

Se sua viagem para Meca muda sua concepção sobre o homem branco, sua posterior viagem para África dará um substrato político para sua nova concepção dos problemas dos afro-americanos. Em sua passagem por Gana, Al-Shabazz relata:

“Em Gana – e em toda África preta – a maior homenagem que recebi foi uma audiência pessoal com Osagyefo Dr. Kwame Nkrumah. Antes de encontrá-lo, fui meticulosamente revistado. Não pude deixar de respeitar as medidas de segurança com que os ganenses procuravam proteger seu líder. Dava-me um respeito ainda maior pelos homens pretos independentes. Quando entrei no gabinete do Dr. Nkrumah, ele saiu de trás de sua mesa, na outra extremidade. O Dr. Nkrumah usava roupas comuns, a mão estava estendida e tinha um sorriso no rosto sensível. Apertei-lhe a mão. Sentamos num sofá e conversamos. Sabia que ele estava particularmente informado sobre a situação crítica dos afro-americanos, pois durante muitos anos vivera e estudara na América. Falamos sobre a união dos africanos com os povos de ascendência africana. Concordamos que o pan-africanismo era o caminho também para a solução dos problemas dos descendentes de africanos. Pude sentir como o Dr. Nkrumah era caloroso, simpático, um homem prático e objetivo. O tempo que ele podia me dispensar acabou depressa demais. Prometi que, quando voltasse aos Estados Unidos, transmitiria aos afro-americanos os seus calorosos cumprimentos pessoais”.⁸³

⁸³ Ibidem, p.336.

Kwame Nkrumah se colocou como uma importante referência política para Al-Shabazz. Seu pensamento político-revolucionário está indissociável da teoria marxista. Organizador, em 1945, do 5^a Congresso Pan-Africano, evento na cidade de Manchester que teve como marca a inserção do marxismo no seio do movimento. Isto não significa dizer que Nkrumah transportou o pensamento marxista-leninista (escrito em outro contexto para outros povos e países) para a realidade africana. Porém, não significa dizer, também, que Nkrumah modificou os princípios marxistas como outros teóricos que tentaram defender, por exemplo, um “socialismo africano”, ou “socialismo árabe”. O diferencial de Nkrumah foi utilizar o instrumental teórico marxista-leninista sob o prisma da realidade dos povos negros africanos e do mundo. Em outras palavras, se Marx e Lênin se perguntaram como a lógica do sistema capitalista produz a exploração sobre a classe trabalhadora, Kwame Nkrumah vai se perguntar como o avanço do modo de produção capitalista produziu na África um processo de dupla exploração: sobre os trabalhadores e sobre negros. Uma exploração de raça e classe. Em seu trabalho chamado “Luta de Classes na África”⁸⁴, escrito em 1970, o militante revolucionário diz:

“Qualquer situação histórica produz a sua própria força dinâmica. Na África, os estreitos laços entre os problemas sociais e raciais nasceram da exploração capitalista: a escravidão, as relações senhor-servo e a mão-de-obra barata são exemplos fundamentais disto”.⁸⁵

É comum que as sociedades africanas que sofreram a opressão das potências ocidentais passassem por uma transformação na hierarquia social. Na África do Sul, por exemplo, o comando político ficava sob o poder dos brancos alemães ou holandeses, enquanto na base social estavam os negros. Em outros países, a estratégia dos colonizadores consistiu em dividir os grupos étnicos nativos, ficando no topo da hierarquia social aqueles que possuíam os traços fenotípicos que mais se assemelhavam ao do branco europeu. Este foi, por exemplo, o caso de Ruanda, país dividido entre os grupos Tutsis e Hutus. De acordo com Nkrumah:

“Um exemplo clássico é a África do Sul e a dupla exploração, de classes e racial, da qual sofrem os sul-africanos. Tal situação repete-se nos EUA, nas Antilhas, na América Latina e por toda a parte onde o desenvolvimento das forças de produção engendrou uma estrutura social racista. Nestes países, a

⁸⁴ NKRUMAH, Kwame. **A Luta de Classes na África**. 1.ed. São Paulo: Nova Cultura, 2016.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 40.

posição social é função do grau de pigmentação da pele. A cor serve para avaliar o lugar ocupado na hierarquia social”.⁸⁶

E continua:

“Os sistemas sociais baseados na discriminação racial são o resultado de um desenvolvimento econômico capitalista, e não da colonização. Porque aí a exploração social está baseada em uma discriminação racial; em tais sociedades, a exploração capitalista e a opressão racial caminham de mãos dadas. Para colocar fim a isto basta abolir um destes tipos de exploração”.⁸⁷

Ao adotar o pensamento marxista como ferramenta teórica para conduzir o povo africano para a independência e autodeterminação, Nkrumah tinha consciência de que as forças produtivas na África ainda não estavam avançadas de modo a possibilitar uma revolução do proletariado contra a burocracia colonial. Na década de 1960, a realidade econômica dos países africanos girava em torno da atividade rural, com forte atividade camponesa. Isso coloca em questão um problema importante na teoria marxista que fora, em outro momento, um debate na Rússia. Em 1917, este país também possuía uma realidade na qual o proletariado ainda não tinha se desenvolvido para por em movimento uma revolução aos moldes do marxismo escrito por Karl Marx. Cabe se perguntar: os camponeses possuem algum papel na revolução? Se sim, qual?

Harpal Brar, político comunista indiano, fundador e presidente do Partido Comunista da Grã-Bretanha, explora em seu livro “Trotskismo X Leninismo”⁸⁸ as contradições de pensamentos no seio do movimento marxista na Rússia, especificamente entre Trotsky e Lênin, deslocando, dessa maneira, a comum e falsa contradição entre Trotsky e Stalin. Uma dessas divergências entre tais revolucionários consistiu no papel dos camponeses como força revolucionária. Enquanto Trotsky nega o papel do campesinato como aliado da burguesia no processo revolucionário russo, os bolcheviques, liderados por Lênin, entendem que ele é um aliado fundamental e que deve ser disputado para promover uma revolução democrática e, posteriormente, do tipo socialista. Em “Duas Vias da Revolução”⁸⁹, escrito em 20 de Novembro de 1915, Lênin diz:

⁸⁶ Ibidem, p.40.

⁸⁷ Ibidem, p.40

⁸⁸ BRAR, Harpal: **Trotskismo X Leninismo: lições da história**. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2009.

⁸⁹ Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/tematica/livros/trotsky/02.htm>, acessado em 18 de fevereiro de 2019

“A teoria original de Trotsky toma dos bolcheviques o apelo à luta revolucionária decisiva e à conquista do poder político pelo proletariado, e dos mencheviques a «negação» do papel do campesinato. O campesinato, ao que parece, está dividido, diferenciado e tornou-se cada vez menos apto a desempenhar um papel revolucionário; na Rússia, uma revolução «nacional» é impossível, nós vivemos na época do imperialismo, ora o imperialismo opõe, não a nação burguesa ao antigo regime, mas o proletariado à nação burguesa”.

“Trotsky ajuda de fato os politikeiros operários liberais da Rússia, que, por negação do papel do campesinato, compreendem a recusa de impulsionar os camponeses para a revolução”.

“Ora este é, agora, o ponto capital. O proletariado luta e lutará estoicamente pela conquista do poder, pela República, pela confiscação das terras, isto é, para preparar o campesinato e utilizar inteiramente a sua força revolucionária, para fazer participar as «massas populares» não proletárias na libertação da Rússia *burguesa* do imperialismo *feudal-militar* (isto é, do tsarismo), E esta libertação da Rússia burguesa do tsarismo, do poder dos proprietários de terras, o proletariado irá imediatamente aproveitá-la não para ajudar os camponeses ricos na sua luta contra os trabalhadores rurais, mas para levar a cabo a revolução social em união com o proletariado da Europa”.⁹⁰

Kwame Nkrumah, defensor do socialismo científico, dialoga completamente com os Bolcheviques e Lênin, em particular, no que tange ao papel dos camponeses no processo revolucionário dos países africanos. Diz Nkrumah:

“Em África, as massas camponesas constituem, de longe, o contingente mais vasto a classe trabalhadora, e potencialmente o elemento fundamental da revolução socialista. Mas as massas estão dispersas, desorganizadas e, geralmente, não são revolucionárias. É, no entanto, indispensável que tomem consciência e que sejam enquadradas pelos seus aliados naturais: o proletariado e a intelligentsia revolucionária.”⁹¹

A leitura de Nkrumah sobre a situação dos países africanos na era do neocolonialismo atribuía um papel fundamental para os trabalhadores africanos na condução de uma revolução contra uma minoria privilegiada. Importante observar que para o autor, neocolonialismo significava não o imperialismo, mas uma “etapa superior do imperialismo”. Após o movimento de independência dos países africanos que iniciou

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ NKRUHAH, 2016, op. cit. p. 83-84.

em 1957 em Gana e se desdobrou na década de 1960 (isto é, com o fim do imperialismo) muitos golpes de estado foram conduzidos pelas forças armadas sob a direção das antigas potências europeias. A interrupção do movimento de independência gerou um cenário no qual os países europeus dominavam indiretamente e economicamente os países africanos. Uma parceria da burguesia nacional com a burguesia internacional. À nível de observação, é curiosa a relação entre o livro clássico de Lênin em “Imperialismo. Estágio Superior do Capitalismo” quando se pensa no fato de Nkrumah ter escrito “Neocolonialismo. Estágio Superior do Imperialismo”⁹² em 1967. A dupla opressão vivida pelos povos africanos levou Nkrumah a dizer:

“No mundo moderno, a luta das raças tornou-se parte integrante da luta de classes. Em outras palavras: o problema racial é simultaneamente um problema de classes.”⁹³

Deste modo, seguindo a tradição marxista-leninista e acrescentando uma ótica racial, ele finaliza:

“O aparecimento de uma sociedade não racial só pode ser fruto de uma ação revolucionária conduzida pelas massas”.⁹⁴

É inegável que após sua viagem pelo Oriente (Meca e África), Al-Shabazz refletiu o problema do racismo nos EUA a partir de um prisma internacional e humanitário; não apenas como uma questão racial concernente ao negro americano. Assim, as interlocuções entre revolucionários da África e da diáspora foram necessárias para colocar em prática o projeto internacionalista contra o domínio Ocidente sobre os povos não-brancos. Nkrumah, em carta intitulada O Espectro do Black Power e direcionada para Ernesto Che Guevara, Bem Barka e Malcolm X (Al-Shabazz) é categórico.

“A discriminação racial é produto de um meio, um meio de uma sociedade dividida em classes, e sua solução é a transformação deste meio. Isto pressupõe o fato que somente sob o socialismo nos Estados Unidos da América que os afro-americanos podem realmente ser livres na sua terra natal.”⁹⁵

⁹² Livro escrito após sua deposição do governo de Gana, onde descreve como o neocolonialismo age no sentido de explorar os países africanos recém independentes.

⁹³NKRUMAH, 2016, op. cit. p 40.

⁹⁴ Ibidem, p 41.

⁹⁵Ibidem, p.108.

Um balanço do que foi desenvolvido neste capítulo nos permite compreender que a linguagem do Nacionalismo Negro de cunho separatista esteve presente no ideário de revolução de Malcolm X enquanto ele esteve presente na organização Nação do Islã. Esta forma de pensar a revolução negra está indissociável de uma concepção racialista que considera o homem branco, em essência, como um ser racista, de modo a ser classificado como demônio. A partir de 1965, por outro lado, o nacionalismo negro separatista é substituído pelo pan-africanismo de caráter marxista para nortear o pensamento de Al-Shabazz. Este deslocamento acompanhou mudanças em algumas premissas. Se antes o homem branco era visto como o principal algoz, a partir de 1965 a estrutura racista do Ocidente é o alvo dos problemas da comunidade negra. Isso significa dizer que negros podem lutar contra tal estrutura ao lado dos brancos, na medida em que esses se comprometam de fato contra o racismo. Com a linguagem pan-africanista de característica marxista, não há mais o imperativo de separar-se dos brancos. Nos discursos de Kwame Nkrumah, por sua vez, a linguagem marxista está marcada presente, mesmo que seja pensada a partir da condição do negro no sistema capitalista.

CAPÍTULO 3

LIBERDADE COMO UM FIM

Aos anseios dos negros africanos sequestrados para diversos lugares da América na Idade Moderna, na condição de escravos, o significado de liberdade se confundia com a modificação jurídica de seus status de propriedade. Para as mulheres russas no pós-revolução, liberdade significava uma política bolchevique que tirassem delas a responsabilidade sobre o enfadonho trabalho doméstico, ao mesmo tempo em que garantisse a elas independência financeira para romper com a submissão ao parceiro⁹⁶. Para os revolucionários franceses em 1789, por sua vez, o vocábulo liberdade presente no lema do movimento significou, entre outras coisas, o fim das relações feudais e o sustento do clero e da nobreza. Esses três exemplos são suficientes para elucidar o caráter polissêmico do termo liberdade. Diferente do conceito de revolução, que possui uma historicidade bem definida e aplicações em campos de estudos identificáveis, o vocábulo liberdade se confunde com a história das relações humanas, tornando-o mais plural.

O Dicionário de Política, escrito por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino⁹⁷, se apresenta como um valioso trabalho para pensar usos do termo liberdade. De acordo com os autores, tal palavra pode ser usada no sentido valorativo ou descritivo. Entre essas duas possibilidades, o autor destaca oito formas em que a Liberdade Social pode ser entendida, quatro no sentido descritivo, quatro no valorativo. Tais subcategorias são: (i) não-liberdade social, (ii) liberdade social, (iii) liberdade social e outras relações sociais, (iv) outros significados descritivos, (v) liberdade como proteção dos direitos fundamentais, (vi) liberdade como satisfação das necessidades fundamentais, (vii) liberdade como governo fundamentado no consenso, (viii) liberdade como construção moral. Não convém para fins de este trabalho desenvolver uma explicação para todos estes itens. No mais, mobilizaremos alguns deles na medida em que dialogue com o conceito de liberdade nos discursos de Malcolm e Nkrumah. Neste sentido, voltaremos ao Dicionário de Política na parte destinada a análise dos discursos de ambos os autores.

⁹⁶ Ver Wendy Goldman: **Mulher, Estado e Revolução**. São Paulo: Boitempo, Iskra Edições, 2014.

⁹⁷ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1 ed., 1998.

Liberdade no contexto linguístico de meados do XX

Dr. Martin Luther King Junior, pastor da igreja Batista e líder religioso nos EUA na década de 1960, atuou na luta pelos direitos civis dos negros na sociedade americana, ao contrário de Malcolm, que no mesmo período defendia o separatismo e a fundação de um Estado nacional negro. Embora com perspectivas, influências ideológicas e táticas de protestos diferentes, Luther King conseguiu, por meio de seus potentes discursos, mobilizar a comunidade negra e, até mesmo, parte da população branca mais progressista. Com a pressão social encabeçada por ele e a comunidade negra, os governos dos presidentes John Kennedy e de seu sucessor Lyndon Johnson tiveram de conceder direitos na forma das ações afirmativas em escolas, universidade e vagas de trabalho, além de rever a legislação segregacionista presente até então. Para avaliar a dimensão do alcance das manifestações, vale mencionar seu discurso⁹⁸ proferido em agosto de 1963, na Marcha para Washington, onde os sonhos de King se confundiam com o de 200 mil manifestantes. Alguns trechos de seu discurso são emblemáticos:

“Mas, cem anos mais tarde, devemos encarar a trágica realidade de que o negro ainda não é livre. Cem anos mais tarde, a vida do negro está ainda infelizmente dilacerada pelas algemas da segregação e pelas correntes da discriminação.”⁹⁹

A partir deste trecho podemos identificar o significado de liberdade na ótica de King. Segundo Bobbio, embora não seja comum nos escritos políticos a definição de liberdade, é “possível inferir definições descritivas do contexto”.¹⁰⁰ No discurso em questão, King faz referência às emendas constitucionais que em tese puseram fim à escravidão e a discriminação social, permitindo ao negro a liberdade de viver como um cidadão americano de direitos; mesmo assim, após um século os mesmos problemas ainda eram presentes. As “algemas da segregação” e as “correntes da discriminação” são metáforas que contrapõem o desejo de liberdade na ótica do autor. O fim das leis discriminatórias e igualdade de direitos para os negros, no pensamento de King, consistem no epítome da liberdade.

⁹⁸ KING, Martin L. Discurso proferido em 1963. Disponível em: <https://www.archives.gov/files/press/exhibits/dream-speech.pdf>, acesso em 20 de fevereiro de 2019.

⁹⁹ “But 100 years later the negro still is not free. One hundred years later the life of the Negro is still badly crippled by manacles of segregation and the chains of discrimination”. Disponível em: <https://www.archives.gov/files/press/exhibits/dream-speech.pdf>, acesso em 20 de fevereiro de 2019.

¹⁰⁰BOBBIO, 1998, op. cit. p.718

Seguindo a metodologia de Pocock sobre a identificação das linguagens nos discursos, é clara a influência cristã no pensamento político de King. Expressões como “filhos de Deus” e a “honra de um compromisso sagrado” que a América teria de cumprir para com os negros, além de sua clara atuação como pastor evangélico, são elementos característicos de uma linguagem cristã. Por outro lado, a defesa da integração do negro na sociedade americana por meio do método de contestação da desobediência civil caracteriza outro tipo de linguagem também presente em seus discursos. Pode-se perceber isso em algumas passagens do discurso de King:

Não devemos deixar que o nosso protesto criativo se degenera na violência física. Repetidas vezes, teremos que nos erguer às alturas majestosas para encontrar a força física com a força da alma.¹⁰¹

A política de não violência de King possui influência direta com o movimento de independência da Índia contra o domínio inglês encabeçado por Mahatma Gandhi. No documentário “Movimento Negro dos EUA e a Não Violência”¹⁰², dirigido por Mathide Fassin, é apresentada entrevistas do próprio King discorrendo sobre a influência de tal experiência para o método de atuação dos negros nos EUA. A nível metodológico, a referência do próprio pastor às atuações de Gandhi é crucial para entender os tipos de linguagens presentes em seus discursos. Se a desobediência civil/não-violência foi influenciada por pela luta de independência indiana, isso só foi possível graças ao seu pensamento cristão de viés protestante que defendia a integração de uma América até então dividida em raças, vejamos:

De certo modo, viemos à capital do nosso país para descontar um cheque. Quando os arquitetos da nossa república escreveram as magníficas palavras da Constituição e a Declaração da Independência, eles estavam a assinar uma nota promissória da qual todo americano seria herdeiro. Essa nota foi uma promessa de que todos os homens teriam garantia aos direitos inalienáveis de “vida, liberdade e à procura de felicidade”.¹⁰³

¹⁰¹ “We must not allow our creative protests to degenerate into physical violence. Again and again we must rise to the majestic heights of meeting physical force with soul free”. KING, 1963, op. cit.

¹⁰² Documentário Movimento negro dos EUA e a não violência, dirigido por Mathide Fassin.

¹⁰³ “In a sense we’ve come to our nations’ capital to cash a check. When the architects of our Republic wrote the magnificent words of the Constitution and the Declaration of Independence, they were signing a promissory note to which every American was to fall heir. This note was a promise that all men – yes, black men as well as white men- would be guaranteed the unalienable rights of life, liberty and the – looking for happiness”. KING, 1963, op. cit.

A expressão “nosso país” e “nossa república” é um elemento central para compreender o pensamento de King. Diferentemente de Malcolm X, o pastor entende não só que todo negro é um cidadão americano, mas que a América possui uma dívida com todo negro americano. Desta forma, em seu discurso, King ao mesmo tempo em que reconhece a condição vulnerável da vida afro-americana, ele inverte a lógica no sentido de que a sociedade norte-americana deve servir, “descontar um cheque” para todo negro.

Se a linguagem cristã de King dirá que todos os cidadãos americanos, brancos ou negros, são irmão aos olhos de Deus, a linguagem da desobediência civil irá informar que a melhor forma de reivindicar e conquistar seus direitos é por meio da não violência. Isso não quer dizer, porém, que não-violência e cristianismo são características inconciliáveis, afinal, a Ku Kux Klan fora uma organização cristã e utilizou-se da violência como tática política contra negros. O que se pode apreender a partir dos discursos de King é que seu viés cristão-protestante possui uma característica peculiar da não violência, demonstrando assim que a linguagem “cristianismo” fora apropriada do contexto linguístico da época com diferentes, e conflituosas, óticas. Além disso, não se deve confundir o método de não-violência como uma postura passiva contra o racismo nos EUA. O fato de King conseguir mobilizar 200 mil pessoas para marcharem para a capital Washington e proferir um discurso que coloca a sociedade americana como a devedora dos direitos dos negros americanos, de modo a angariar simpatizantes entre a própria comunidade branca é um sintoma do poder de alcance de seu movimento.

King não se refere apenas às leis segregacionistas e a discriminação social da sociedade americana. Além do racismo individual e institucional formal¹⁰⁴, King entende “racismo institucional informal” consiste também num elemento inviabilizador da liberdade do negro americano, como podemos constatar neste trecho:

Cem anos mais tarde, o negro ainda vive numa ilha isolada de pobreza no meio de um vasto oceano de prosperidade material. Cem anos mais tarde, o negro ainda definha nas margens da sociedade americana estando exilado em

¹⁰⁴ Sobre racismo institucional-formal, ver capítulo 1.

sua própria terra. Por isso, encontramos aqui hoje para dramatizar essa vergonhosa condição.¹⁰⁵

Estando “exilado de sua própria terra”, ao negro não era ofertado pelo Estado o desenvolvimento econômico e material da principal potência econômica do mundo, tornando ele limitado, preso para agir livremente de acordo com seus desejos e expectativas. A partir desses dois tipos de segregação (o do racismo institucional formal e o informal) que cerceavam a liberdade da comunidade negra americana, King responde à pergunta: quando estaremos satisfeitos. Para o pastor, enquanto os negros forem vítimas “dos indescritíveis horrores da brutalidade policial”, “não conseguirem ter acesso aos hotéis de beira de estrada e das cidades”; “a mobilidade básica do negro for passar de um gueto pequeno para um maior”; enquanto suas crianças forem “destituídas de sua individualidade e privadas de sua dignidade por placas onde se lê “somente para brancos””; enquanto esses e outros problemas raciais estiverem presentes nos EUA, o negro, no entender de King, não terá liberdade.

Diante deste quadro, pode-se pensar a concepção de liberdade para King a partir das categorias de análise de Norberto Boggio. De acordo com o autor, a “não-liberdade social” é caracterizada quando um ator A não é livre para realizar um ato x, quando um ator B o impede nessa realização ou quando tal realização acarretará uma sanção ao ator A. No caso dos negros americanos, eles são não livres para entrar em determinadas escolas e votarem porque a jurisdição do Estado os impedem; são não livres para circularem fora de suas comunidades negras pois organizações como a Ku Kux Klan podem violentá-los, e são não livres para ter uma vida material de qualidade porque o racismo estrutural da sociedade americana os impedem de conquistarem bons empregos e qualidade de vida.

A partir do discurso de King e da contribuição conceitual de Norberto Boggio, a partir da base teórica de Pocock, foi possível identificar as linguagens presentes no discurso de Martin Luther King, identificar o significado descritivo de liberdade para o autor e, além disso, entender que a comunidade negra daquela época vivia uma não-liberdade social, o que foi questionado por diferentes líderes negros do século XX.

¹⁰⁵ One hundred years later the Negro lives on a lonely inland of poverty in the midst of a vast ocean of material prosperity. One hundred years later the Negro is still languishes in the corners of American society and finds himself in exile in his own land. So we've come here today to dramatize a shameful condition. KING, 1963, op. cit. <https://www.archives.gov/files/press/exhibits/dream-speech.pdf>.

Análise dos discursos

Em 1957, quando a Costa do Ouro conquistara sua independência e tornara-se Gana por meio de um processo revolucionário encabeçado pelo Partido da Convenção do Povo, seu principal líder e então primeiro ministro, Kwame Nkrumah, proferiu um discurso que ficara conhecido como “Discurso da Independência”. Como no capítulo anterior já fora analisado as linguagens presentes nos discursos tanto de Malcolm X, como no de Nkrumah, neste item procurará entender a partir do contexto o que significou em termos práticos liberdade para esses autores.

Seguindo o entendimento do Boggio acerca da possibilidade de conceituar a palavra liberdade em seu viés descritivo a partir do contexto, pode-se perceber que em 1957, ano da independência da Costa do Ouro e na ocasião do discurso de independência, que a liberdade se confunde com autodeterminação.

“Finalmente, a batalha terminou! E assim, Gana, seu amado país é livre para sempre! E, como indiquei... de agora em diante, devemos mudar nossas atitudes e nossas mentes. Devemos perceber que agora, forma, não somos mais um povo colonial, mas livre e independente.

Mas também, como indiquei, isso também envolve trabalho duro. Essa nova África está pronta para lutar suas próprias batalhas e mostrar que, afinal, o homem negro é capaz de administrar seus próprios negócios”¹⁰⁶

Esta passagem do discurso de Nkrumah é significativa em alguns sentidos. Em primeiro lugar, ele deixa claro que o significado de ser livre se relaciona com a independência da Costa do Ouro, agora Gana. Porém, esta liberdade recém-conquistada, para se tornar efetiva, só poderá se concretizar com “trabalho duro”, significa dizer: “mostrar para todo o mundo que a nova África (agora independente) é capaz de travar suas próprias batalhas e que o homem negro é capaz de empreender seus próprios negócios”.

¹⁰⁶ “At long last, the battle has ended! And thus, Ghana, your beloved country is free forever! And, as I pointed out... from now on, today, we must change our attitudes and our minds. We must realise that form now on we are no longer a colonial but free and independent people.

But also, as I pointed out, that also entails hard work. That new Africa is ready to fight his own battles and show that after all the black man is capable of managing his own affairs”. NKRUMAH, Kwame. Discurso proferido em 1957. Disponível em <https://panafricanquotes.wordpress.com/speeches/independence-speech-kwame-nkrumah-march-6-1957-accra-ghana/>, acesso em 21 de fevereiro de 2019.

Ao colocar sob a responsabilidade dos negros o destino da África, Nkrumah encara a questão da liberdade dos povos africanos com uma profundidade exemplar. O primeiro capítulo deste trabalho, ao debater os pilares da dominação ocidental, apresentou que o argumento discursivo para a ação Ocidental sobre os povos não-brancos consistiu na incapacidade de eles de agirem de forma racional na construção de uma sociedade civilizada. Nesse sentido, os selvagens não-brancos, por se encontrarem na minoridade, agiriam de acordo com os seus instintos, sendo necessário por isso a ação civilizadora do homem branco para conduzir tal povo a maioria. Kwame Nkrumah, ao dizer que os povos negros possuem a capacidade de conduzirem seu futuro por si mesmo, elabora um “discurso de resistência” contra a base ideológica da dominação Ocidental, colocando força no polo oposto do cabo de guerra.

Para agirem sem a tutela do Ocidente, Nkrumah, já em 1957, aponta para a necessidade de contribuir para a independência de outros países africanos. Em seu discurso, diz: “Vencemos a batalha e novamente nos dedicamos... Nossa [Gana] independência não tem sentido a menos que esteja ligada à libertação total da África”.¹⁰⁷ Em poucas palavras, já estava colocada em questão os próximos passos rumo à verdadeira libertação.

Em 1961, por sua vez, Nkrumah apresenta de forma mais concreta os desafios do povo africano para a consolidação de sua liberdade. Em discurso intitulado *I speak of Freedom*,¹⁰⁸ Nkrumah chama atenção para a unificação política da África como única via para garantir sua liberdade. Seguindo o viés internacionalista presente na ideologia comunista, a independência de Gana, por si mesma, não era suficiente para tornar o país independente das potências europeias, mas apenas a independência, e unidade, dos países africanos. Como o continente africano, na sua avaliação, consistia no mais rico do planeta, com tal unidade os países poderiam se ajudar mutuamente garantindo, assim, o controle sobre seus próprios destinos sem a interferência do dominador externo.

¹⁰⁷“We have won the battle and again rededicate ourselves... Our independence is meaningless unless it is linked up with the total liberation of Africa”. NKRUH, 1957, op. cit.

¹⁰⁸ NKRUH, Kwame. **I Speak of Freedom, 1961**. In: <http://www.fafich.ufmg.br/luarnaut/Nkrumah-I%20Speak%20of%20Freedom.pdf>, acesso em 21 de fevereiro de 2019.

A historiadora Ana Carolina C. de Medeiros, em seu artigo “Defesa do direito de autogoverno nos discursos de Kwame Nkrumah entre as décadas de 1940-1960”¹⁰⁹, apresenta como o debate sobre a autodeterminação dos povos não estava circunscrito apenas ao ambiente pan-africanista; mas sim, como ele circulava em conferências e organizações políticas de alcance mundial. Neste sentido, ela faz referência à Conferencia de Bandung em 1955. Em seu documento final, em 24 de abril, na parte dedicada à autodeterminação, diz:

“A Conferência declarou seu pleno apoio ao princípio da autodeterminação dos povos e nações, conforme estabelecido na Carta das Nações Unidas, e tomou nota das resoluções das Nações Unidas sobre os direitos dos povos e das nações à autodeterminação, que é um pré-requisito para o pleno desfrute de todos os direitos humanos fundamentais.”¹¹⁰

Se em Nkrumah liberdade significava autodeterminação, para alcançá-la seria necessária a unidade política do continente africano. Esta proposição política, por sua vez, não fora unanimidade dentro do movimento pan-africano. No Congresso das Nações Africanas, realizado em Adis Adeba em Junho de 1961, as discordâncias sobre política externa e manutenção do processo de independências se tornaram claras. Enquanto Nkrumah defendia a aceleração do processo de independência por meio da unidade política do continente, J. Rudolph Grimes, representante da Libéria, então aliada política dos EUA, defendia a manutenção das fronteiras dos países africanos, sob o pretexto de garantir as individualidades culturais, linguísticas dos diferentes grupos étnicos. Alguns anos antes, na Declaração de Sanniquellie, uma tentativa de criar um consenso em meio a tantas divergências sobre o futuro africano, o presidente da Libéria, W. Tubman defendeu a tese segundo a qual “as nações africanas deveriam pôr em

¹⁰⁹ MEDEIROS, Ana C. C. de. **Defesa do direito de autogoverno nos discursos de Kwamne Nkrumah entre as décadas de 1940-1960**. XXIX Simpósio Nacional de História: Contra preconceitos: história e democracia. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502726002_ARQUIVO_Direitodeautodeterminacao_nasobrasdeKwameNkrumahentreasdecadasde1940e1960.pdf. acesso em 21 de fevereiro de 2019.

¹¹⁰ “The Conference declared its full support of the principle of self-determination of peoples and nations as set forth in the Charter of the United Nations and took note of the United Nations resolutions on the rights of peoples and nations to self-determination, which is a pre-requisite of the full enjoyment of all fundamental Human Rights.” Documento final da Conferencia de Bandung em 1955, disponível em: http://franke.uchicago.edu/Final_Communique_Bandung_1955.pdf, acesso em 06/02/2019.

marcha um processo gradual e cauteloso”, diferente do “posicionamento de Nkrumah, Touré e Keita em favor da rápida descolonização e unificação do continente”¹¹¹

Tais diferenças no que concerne os termos da unidade africana se tornaram nítidas quando da formação de dois blocos antagônicos representados pelo grupo da Casablanca e o da Monróvia. Em dezembro de 1960, foi criado um grupo que ficaria conhecido como Brazzaville. Formados em sua maioria por países recém independentes do domínio Frances, eles formariam a União Africana de Malgaxe. Tal organização não aceitava a proposta de unidade política institucional dos países africanos. Em suas propostas a UAM defendia a não interferência nos assuntos internos de cada Estado; a cooperação econômica entre os membros da União; e a possibilidade de ajuda financeira de órgãos internacionais, como Banco Mundial e FMI. A abertura para relações diplomáticas e de ajuda das potências europeias consiste numa posição que marcava uma nítida diferença com o programa de aceleração da independência defendido por Nkrumah.

Em contraste a esse campo político, em janeiro de 1961 se reuniram em Marrocos os presidentes Nasser, Nkrumah, Sékou Touré e Modibo Keita, entre outros representantes de Estados. Organizada em comitês, no balanço do encontro foi encaminhado a necessidade de unidade política africana, apoio econômico e objeção a qualquer relação com as antigas metrópoles.

A apresentação dessas divergências é fundamental para mapear as disputas políticas e os “lances” efetuados por autores como Nkrumah. Com a divisão do movimento pan-africano em dois grupos, podemos nos inserir no contexto linguístico do período e compreender que, neste contexto, liberdade para Nkrumah significava unidade política. Somente a partir desta unidade que a autodeterminação e a ingerência dos africanos sobre seus próprios rumos, sem intromissão das antigas potências, seria possível.¹¹²

Para fins deste trabalho, foram analisados três discursos de Malcolm proferidos em momentos políticos diferentes, tendo a temática da liberdade como foco de sua exposição. Estes discursos são: The Harlem Freedom (1960); Declaration of

¹¹¹ MATTOS, MEIHY, PARADA, 2013, op. cit. p.98

¹¹² Para um aprofundamento nas disputas políticas deste contexto, ver MATTOS, MEIHY, PARADA, 2013, op cit, tópico 2.9

Independence (1964) e Prospects for freedom in 1965 (1965). Analisaremos, primeiramente, os discursos e, em seguida, faremos as devidas considerações.

O discurso de 1960 destinado à comunidade negra do Harlem tem por objetivo sinalizar os problemas das massas de negros no que diz respeito a sua desunião em torno dos objetivos comuns da coletividade e, além disso, questionar líderes negros que são considerados porta-vozes da comunidade para os brancos. Malcolm faz uma dura crítica ao defender que líderes que tenham medo de se comprometerem com a comunidade branca não eram dignos de representar a comunidade negra, uma vez que eles não passariam de Tios Tom¹¹³. A partir de uma leitura vertical do discurso, sem fazer nenhuma contextualização, fica claro que a liberdade na concepção de Malcolm (e da Nação do Islã) está diretamente relacionada com a posse de terras para a autodeterminação dos negros, onde eles possam ter “suas próprias fazendas, fábricas, negócios e escolas”¹¹⁴. É curioso notar que, já em 1960, Malcolm tem como referência de autênticos líderes negros pessoas como Jomo Kenyatta e a Conferencia de Bandung em 1955 como modelo a ser seguido pelas massas negras americanas. Sobre liberdade, diz Malcolm:

“Por que queremos alguma terra nossa? Porque a terra é essencial para a liberdade. De que outra forma 20 milhões de negros que agora constituem uma nação por direito próprio, uma nação dentro de uma nação, esperam sobreviver para sempre em uma terra onde nós somos os últimos contratados e os primeiros fred ... simplesmente porque não temos terra do nosso próprio domínio.”¹¹⁵

Março de 1964, em Declaration of Independence, Malcolm X discursa num contexto após sua saída da Nação do Islã. Reconhece que Elija Muhammad possui a melhor proposição para o problema do negro, que consiste na volta dessa comunidade

¹¹³ Tio tom (Uncle Tom) é um termo utilizado nos EUA em referência a homens negros com posturas subservientes ao homem branco e á sociedade racista de modo geral

¹¹⁴ “We will then set up our own farms, factories, business, and schools...” Harlem Freedom Rally (1960). In: Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965). Edited by Sandeep S. Atwal

¹¹⁵ “Why do we want some land of our own? Because land is essential to freedom. How else can 20 million black people who now constitute a nation in our own right, a NATION WITHIN A NATION, expect to survive forever in a land where we are the last ones hired and the first ones fred...simply because we have no land of our own” X, Malcolm. **Harlem Freedom Rally (1960)**. In: Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965). Edited by Sandeep S. Atwal. Disponível em: http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html, acesso 02 março de 2019

para sua terra natal, a África¹¹⁶. Porém, Malcolm sabe que este projeto, por ser de longo prazo, não atende as necessidades imediatas de sua comunidade. Nesta perspectiva, funda a Muslim Mosque, Inc. com o objetivo de orientar moralmente os negros americanos e defender o projeto político, econômico e social do nacionalismo negro:

“Nossa filosofia política será o nacionalismo negro. Nossa filosofia econômica e social será o nacionalismo negro. Nossa ênfase cultural será o nacionalismo negro. A filosofia política do nacionalismo negro significa: devemos controlar a política e os políticos de nossa comunidade. Não devem mais receber ordens de forças externas. Vamos organizar e varrer de todos os políticos negros que são marionetes para as forças externas.”¹¹⁷

Em seu discurso, Prospect for Freedom in 1965, proferido no mesmo ano no Militant Labor Forum, espaço organizado pelo Socialist Workers Party Malcolm inicia falando do seu prazer de estar pela terceira vez naquele evento e faz grandes elogios à mídia da organização, o jornal The Militant. Este discurso é marcado por uma atualizada análise geopolítica de Malcolm no que concerne aos eventos anti-imperialistas de países africanos e comparando a situação dos negros no mundo com a dos negros americanos. Fazendo dura crítica à sociedade americana, ele entende que desde 1963 não houve nenhum ganho concreto para a comunidade negra, mas uma tentativa do Estado de minimizar a situação explosiva presente nos EUA.

A marcha para Washington em 1963 e a lei dos Direitos Civis em 1964 foram duas ações que serviram para minimizar a insatisfação da comunidade negra americana diante de sua realidade social. Sobre esses eventos, Malcolm diz:

“Em 63, foi a marcha em Washington. Em 1964, o que foi? O projeto de lei dos direitos civis. Logo depois que aprovaram a lei dos direitos civis, eles assassinaram um negro na Geórgia e não fizeram nada a respeito; assassinou dois brancos e um negro no Mississippi e não fez nada a respeito. De modo que o projeto de lei de direitos civis não produziu nada onde estamos

¹¹⁶ Em 1965, após sua visita à Meca e passagem por países africanos, Malcolm reformula essa ideia passando a defender a presença de negros na América. Ver, cap. 2, nota 81.

¹¹⁷ “Our political philosophy will be black nationalism. Our economic and social philosophy will be black nationalism. Our cultural emphasis will be black nationalism. The political philosophy of black nationalism means: we must control the politics and the politicians of our community. They must no longer take orders from outside forces. We will organize, and sweep out of office all Negro politicians who are puppets for the outside forces”. X, Malcolm. **A Declaration of Independence (1964)**, In: Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965). Edited by Sandeep S. Atwal. p.155. Disponível em: http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html, acesso 02 março de 2019

preocupados. Era apenas uma válvula, uma abertura, que foi projetada para nos permitir deixar nossas frustrações. Mas o projeto em si não foi projetado para resolver nossos problemas”¹¹⁸

Não é sem motivo que Malcolm em seu discurso cita diferentes movimentos revolucionários na África e na Ásia. Cita também, a construção na China da bomba atômica. Diante das reformas vendidas como progresso nos últimos anos, Malcolm diz que 1964 “não foi um ano de promessas, mas de ilusões”¹¹⁹. Na sua concepção, para sair da “ilusão de progresso” e alcançar verdadeiros progressos, é necessário confrontar o ocidente a partir do poder:

“Portanto, todos esses pequenos avanços foram feitos por pessoas oprimidas em outras partes do mundo em 1964. Esses ganhos foram tangíveis e a razão pela qual eles conseguiram obter esses ganhos foi que perceberam que o poder era a palavra mágica - poder contra o poder. O poder em defesa da liberdade é maior que o poder em favor da tirania e da opressão, porque o poder, o poder real, vem da convicção que produz ação, ação intransigente. Também produz insurreição contra a opressão. Essa é a única maneira de acabar com a opressão - com poder.

“O poder nunca dá um passo atrás - apenas em face de mais poder. O poder não faz o backup em face de um sorriso, ou em face de uma ameaça, ou em face de algum tipo de ação amorosa não-violenta. Não é a natureza do poder apoiar-se em face de qualquer coisa, mas um pouco mais de poder. E é isso que o povo percebeu no sudeste da Ásia, no Congo, em Cuba, em outras partes do mundo. O poder só reconhece poder, e todos que percebem isso ganharam ganhos ”..¹²⁰

¹¹⁸ “In ‘63, it was the march on Washington. In ‘64, what was it? The civil-rights bill. Right after they passed the civil-rights bill, they murdered a Negro in Georgia and did nothing about it; murdered two whites and a Negro in Mississippi and did nothing about it. So that the civil-rights bill has produced nothing where we’re concerned. It was only a valve, a vent, that was designed to enable us to let off our frustrations. But the bill itself was not designed to solve our problems” X, Malcolm. **Prospect for Freedom in 1965 (1965)**. In: Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965). Edited by Sandeep S. Atwal. Disponível em: http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html, acesso 02 março de 2019.

¹¹⁹ “But by the end of 1964, we had to agree that instead of the Year of Promise, instead of those promises materializing, they substituted devices to create the illusion of progress; 1964 was the Year of Illusion and Delusion. We received nothing but a promise...In 1963, one of their devices to let off the steam of frustration was the march on Washington” X, Malcolm. **Prospect for Freedom in 1965 (1965)**. In: Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965). Edited by Sandeep S. Atwal. Disponível em: http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html, acesso 02 de março 2019.

¹²⁰ “So all these little advances were made by oppressed people in other parts of the world during 1964. These were tangible gains, and the reason that they were able to make these gains was they realized that power was the magic word—power against power. Power in defense of freedom is greater than power in

Esses discursos proferidos em 1960, 1964 e 1965 são indicativos para pensarmos os diálogos com quem Malcolm travou e, conseqüentemente, as linguagens que ele poderia ter utilizado em seu vocabulário político. Já em 1960, Malcolm faz duas citações significativas. Em primeiro lugar, menciona a referência de Bandung em 1955 como um encontro que a comunidade negra deveria ter como referência, uma vez que, segundo ele, deixou as diferenças de lado em prol de um objetivo em comum: a autodeterminação dos povos africanos e asiáticos. Ora, como já foi exposto neste trabalho, um tema recorrente na conferência consistiu na autodeterminação dos povos africanos e asiáticos, que em outras palavras pode ser compreendido sobre a ingerência dessas comunidades sobre os seus territórios. A questão da autodeterminação também foi um elemento nevrálgico para o pensamento revolucionário e libertador de Nkrumah. Além disso, Malcolm parece dar um importante valor para Jomo Kenyatta, presidente do Quênia e pan-africanista que dialogava com as ideias de Nkrumah. Embora não seja consistente sustentar uma adesão ideológica ao marxismo, é forçoso reconhecer um reconhecimento desse movimento na política externa da comunidade negra internacional. É possível, portanto, fazer diálogos entre o marxismo e o pensamento de Malcolm, principalmente no período final de seu trajeto político.

Em Declaration of Independence, ainda antes de viajar para Meca, Malcolm defende como objetivo final o retorno para a África e o Nacionalismo Negro; porém, entende que antes de esse projeto se concretizar, o negro deveria conquistar sua liberdade na América. Assim, o Nacionalismo Negro seria o projeto político, econômico e filosófico para essa libertação. Neste momento, Malcolm já havia rompido com a Nação do Islã, mas ainda possuía forte vínculo ideológico com as ideias defendidas pela instituição, o que só irá mudar após a viagem.

Em Prospects for Freedom Malcolm pode-se dizer que alcançar a liberdade no mundo ocidental é confrontá-lo com o poder oriundo dos povos oprimidos. Esse poder é

behalf of tyranny and oppression, because power, real power, comes from conviction which produces action, uncompromising action. It also produces insurrection against oppression. This is the only way you end oppression—with power. // Power never takes a back step—only in the face of more power. Power doesn't back up in the face of a smile, or in the face of a threat, or in the face of some kind of nonviolent loving action. It's not the nature of power to back up in the face of anything but some more power. And this is what the people have realized in Southeast Asia, in the Congo, in Cuba, in other parts of the world. Power recognizes only power, and all of them who realize this have made gains" X, Malcolm. **Prospect for Freedom in 1965 (1965)**. In: Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965). Edited by Sandeep S. Atwal. Disponível em: http://malcolmxfiles.blogspot.com/p/malcolm-x-speeches_9918.html acesso em 02 de março de 2019.

possui um caráter diferente das reformas de 1963 e 1964, uma vez que ele é uma ação revolucionária para alcançar a liberdade. Como exemplos de confronto ao poder do Ocidente, Malcolm cita a experiência em Cuba e Congo. Importante notar que esses dois exemplos tiveram como ideologia norteadora o comunismo, o que torna claro possíveis diálogos entre o movimento marxista internacional da década de 1960 com o pensamento revolucionário de Malcolm para alcançar a liberdade por meio de uma revolução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No concurso de sua confecção, este trabalho foi se revalando ao mesmo tempo inédito e desafiador. Ao se propor empreender uma análise comparada entre dois líderes do movimento negro contemporâneo, Malcolm X e Kwame Nkrumah se apresentaram como autores de peso, uma vez que suas atividades políticas influenciaram não só os rumos de suas nações, mas serviram também de inspiração para outros movimentos reivindicatórios¹²¹.

A primeira etapa desta confecção consistiu em delimitar o objeto desse estudo: os discursos políticos dos autores. Munido da perspectiva teórica do contextualismo linguístico proposto por Pocock e de um conhecimento prévio da trajetória política desses líderes, assumimos como hipótese prévia a influência do nacionalismo negro e do marxismo como teorias (ou linguagens, como diria Pocock) presentes, respectivamente, nos discursos de Malcolm X e Kwame Nkrumah. Assim, para submeter essa hipótese em confronto com os fatos, ou experimentá-las, escolhemos os conceitos de “Revolução” e “Liberdade”. O intuito era descobrir em que medida as linguagens do marxismo e nacionalismo negro orientavam o significado desses dois significantes para os autores em questão.

Para comprovar nossas hipóteses, nossa metodologia dividiu-se em três passos. Apresentamos, em primeiro lugar, o contexto histórico (político, social, econômico e cultural) em que esses autores estavam imersos. No caso de Nkrumah, a situação política e econômica da África dividida pela dominação imperialista europeia e, em Malcolm X, a realidade da desigualdade sócio-econômica dos negros americanos. Isso foi extensamente explorado no primeiro capítulo, tanto no caráter ideológico, quanto no prático.

Após a análise dos contextos, já no capítulo dois, indicamos momentos das biografias desses autores que julgamos fundamentais para a construção de seus ideais políticos. Procuramos identificar organizações que eles participaram e/ou mantiveram contatos e o pensamento político dos lugares que frequentavam.

¹²¹No Brasil, por exemplo, a primeira fase de atividade política de Malcolm X (quando membro da Nação do Islã) é referência para ações e perspectivas de parte do movimento negro brasileiro, de cunho racista.

No terceiro momento, ambos os conceitos foram analisados em separado dos discursos e em diálogo com o período em que os autores atuaram. Esse exercício metodológico foi fundamental, pois cercou o horizonte de sentidos que os autores poderiam utilizar em dado contexto linguístico. Assim, antes mesmo de fazer uma análise nos discursos propriamente ditos, nossa hipótese inicial começou a se delinear como positiva.

Ao passarmos para a análise das fontes, outros problemas surgiram e novas perguntas precisaram ser feitas. O conceito de revolução, por exemplo, sofreu mudanças substanciais no pensamento de Malcolm ao longo dos anos. Dizer que o nacionalismo negro influenciou seu pensamento político, embora esteja correto, não dá conta de explicá-lo em sua completude. Após sua viagem à Meca, ou melhor, no decorrer de sua viagem, já afastado da Nação do Islã e tendo contato com contextos sociais e políticos diferentes do americano, Malcolm rompe com o nacionalismo negro pertencente àquela organização e reelabora seu pensamento político. Ao se depararmos com este caso, surgiu a seguinte questão: se antes de Meca o nacionalismo negro era a principal linguagem norteadora do pensamento político de Malcolm, após Meca, outra linguagem o substituiu? Se sim, qual?

Na análise das fontes, percebe-se a que o racismo tornou-se o problema central do negro americano, em substituição o homem branco. Ao mesmo tempo, o problema do homem negro americano era dialogado com o problema do homem negro de todo o mundo. Por fim, a fundação da Organização da Unidade Afro-Americana se propunha a unir os negros de todo o continente, pensamento semelhante à união dos negros na África, defendida por Malcolm X.

Em Kwame Nkrumah, foi possível concluir que os conceitos em análise tinham uma fundamentação no pensamento marxista. Isto não significa dizer que o marxismo-leninismo fora aplicado mecanicamente por Nkrumah para a realidade africana. Se é verdade que o socialismo científico é uma ciência, ele deve ser aplicado e analisado nos contextos históricos e, a partir dessas aplicações, tirar lições particulares para situações particulares da dinâmica do capitalismo. Assim, Nkrumah desenvolveu a partir do marxismo-leninismo um entendimento aliando a contradição capital-trabalho à contradição racial presente no continente africano. Essa novidade em Nkrumah é

fundamental para compreender os usos do que o Oriente fez de teorias ocidentais para a proposta de independência africana.

Diante de todo exposto, pode-se concluir que a análise da documentação em conjunto com a metodologia empregada permitiu confirmar as hipóteses iniciais (pontos 1 e 2) com algumas observações (pontos 3, 4 e 5):

1. O nacionalismo negro influenciou o pensamento político de Malcolm X até sua viagem à Meca.
2. O marxismo-leninismo consistiu na principal linguagem que Kwame Nkrumah mobilizou em seus discursos políticos para defender suas ideias sobre o melhor rumo para movimento pan-africanista.
3. Após sua viagem à Meca e ao continente africano, Malcolm foi influenciado pelo pensamento de Kwame Nkrumah.
4. Não foi possível identificar uma relação direta entre o marxismo-leninismo e Malcolm X
5. Apesar do ponto 4, é plausível um esforço para analisar o diálogo de Malcolm X com o marxismo-leninismo através de Kwame Nkrumah.

BIBLIOGRAFIA

ARENDRT, Hanna. **As Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BINEY, Ama. **The Political and Social Thought of Kwame Nkrumah.** New York: Martin's Press, 2011.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política.** Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1 ed., 1998.

BRAR, Harpal: **Trotskismo X Leninismo: lições da história.** Rio de Janeiro: Caravansarai, 2009.

CAPONE, Stefania. **Os Yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **O Manifesta do Partido Comunista.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ENGELS, Friedrich. **Princípios do Comunismo.** In: O Manifesto do Partido Comunista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** 24. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FERNANDES, L. E.; KARNAL, L.; MORAIS, M. V. de; PURDY, S. **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI.** 3.ed. São Paulo: Contexto, 2011.

HOBSBAWM, Eric J. **A era dos impérios: 1875-1914.** 13. Ed. São Paulo: Paz e Terra. 2011.

HOBSBAWM, Eric. J. **A era das Revoluções:1789-1848.** 25. Ed São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOBSBAWM, Eric. J. **A era do Capital:1848-18975.** 25. Ed São Paulo: Paz e Terra, 2012.

IMMANUEL, Kant. **Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?** 1783.
<http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução.** 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo, Estágio Superior do Capitalismo.** 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe.** São Paulo: DPL, 2008.

MATTOS, P. de O. M.; MEIHY, M. S. B.; PARADA, Maurício. **História da África Contemporânea.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2013.

MEDEIROS, Ana C. C. de. **Defesa do direito de autogoverno nos discursos de Kwamne Nkrumah entre as décadas de 1940-1960.** XXIX Simpósio Nacional de História: Contra preconceitos: história e democracia. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502726002_ARQUIVO_DireitodeautodeterminacaonasobrasdeKwameNkrumahentreasdecadasde1940e1960.pdf. acesso em 21 de fevereiro de 2019.

MONTESQUIEU, C de S. **The Spirit of Laws.** In: www.dominiopublico.gov.br.

POCOCK, J. G. A. **Linhagens do ideário político;** Sergio Miceli (org.); 1.ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: as origens de nossa época.** 2.ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

STOKELY, Carmichael. **O Poder Negro.** PEREIRA, Amauri Mendes (org.). Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DOCUMENTÁRIO

Movimento Negro dos EUA e a Não Violência, dirigido por Mathide Fassin.

FONTES

Relatório final da Conferência de Bandung em 1955:
http://franke.uchicago.edu/Final_Communique_Bandung_1955.pdf,

NKRUMAH, Kwame. **A Luta de Classes na África**. 1.ed. São Paulo: Nova Cultura, 2016.

_____. **Independence Speech** In:
<https://panafricanquotes.wordpress.com/speeches/independence-speech-kwame-nkrumah-march-6-1957-accra-ghana/>

_____. **I Speak of Freedom, 1961**. In:
<http://www.fafich.ufmg.br/luarnaut/Nkrumah-I%20Speak%20of%20Freedom.pdf>

JR. Martin Luther King. **I Have a Dream (1963)** In:
<https://www.archives.gov/files/press/exhibits/dream-speech.pdf>

_____. **O Espectro Black Power (1969)**. In: *A Luta de Classes na África*. 1.ed. São Paulo: Nova Cultura, 2016.

X, Malcolm. **Harlem Freedom Rally (1960)**. In: *Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965)*. Edited by Sandeep S. Atwal

_____. **The Black Revolution (1963)**. In: *Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965)*. Edited by Sandeep S. Atwal

_____. **A Declaration of Independence (1964)**. In: *Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965)*. Edited by Sandeep S. Atwal

_____. **Prospect for Freedom in 1965 (1965)**. In: *Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965)*. Edited by Sandeep S. Atwal

_____. **There's a Worldwide Revolution Going On (1965)**. In: *Collected speeches, debates & Interviews (1960-1965)*. Edited by Sandeep S. Atwal

_____. **Autobiografia de Malcolm X: com a colaboração de Alex Haley**. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.