



LABORATÓRIO
DE ESTUDOS
PÓS-COLONIAIS E
DECOLONIAIS

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO - FAED
LABORATÓRIO AYA - ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS

2ª Jornada de Estudos Africanos

ANAIS DE EVENTO



Florianópolis, 05, 06 e 07 de maio de 2026.

Realização:



Núcleo de Estudos
e Debates sobre
Intérpretes do Brasil



Apoio:





Comissão Organizadora

Dra. Cláudia Mortari – UDESC/FAED/AYA
Dra. Tathiana Cristina da Silva Anizio Cassiano – UDESC/FAED/AYA/GT DE HISTÓRIA DA ÁFRICA ANPUH SC
Dr. Filipe Noé da Silva – UDESC/FAED/AYA
Dra. Juliana Crispe – UDESC/FAED/AYA
Ms. Fabio Amorim – UDESC/FAED/AYA
Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção UFRGS/NERER
Dr. Hector Rolando Guerra Hernandez – UFPR/NEDIB
Dra. Michelle Maria Stakonski Cechinel – UDESC/FAED/OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES DE SANTA CATARINA/GT DE HISTÓRIA DA ÁFRICA SC
Doutorando William Felipe M. Costa – UDESC/FAED/AYA
Doutoranda Bruna Andrade Benjamim de Souza – UDESC/FAED/AYA
Mestranda Iara Silva Cassiano UFSC/CFH/AYA
Mestranda Luiza Ferreira da Silva – UDESC/FAED/AYA
Graduanda Helena Bett Hansen UDESC/FAED/AYA
Graduando Felipe Casanova da Silva UDESC/FAED/AYA
Graduando Vitor da Rosa UDESC/FAED/AYA
Graduanda Mariana Chagas UDESC/FAED/AYA
Mestrando Tauan Gon UDESC/CEART/AYA
Graduanda Mirele Vitoria Oliveira Cardoso UDESC/FAED/AYA

Comissão Científica

Dr. Hippolyte Brice Sogbossi – Universidade Federal de Sergipe- (UFS)
Dr. Mahfouz Ag Adnane – Professor visitante no Departamento de História da Arte – UNIFESP
Dr. Joaquim Paka Massanga – ISCED-Cabinda/UON/Angola
Dr. José Rivair Macedo – UFRGS
Dra. Ana Rita Santiago – UNEB
Dr. Hector Rolando Guerra Hernandez – UFPR
Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção – UFRGS/NERER
Dra. Cláudia Mortari – UDESC/FAED/AYA
Dra. Tathiana Cassiano – UDESC/FAED/AYA/GT DE ÁFRICA
Ms. Fábio Amorim – UDESC/FAED/AYA
Dr. Felipe Nôe da Silva – UDESC/FAED/AYA
Dra. Michelle Maria Stakonski Cechinel – UDESC/FAED/OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES/GT DE ÁFRICA
Dra. Eufêmia Vicente Rocha – Universidade de Cabo Verde
Dra. Rosa Maria Martins da Cruz e Silva – Universidade Agostinho Neto/PALOP
Dra. Cristian Souza de Sales – UNEB
Dra. Patricia Teixeira Santos – UNIFESP
Dra. Fernanda Oliveira – UFRGS

Organização:

AYA Laboratório - Grupo de Estudos Áfricas e suas Diásporas - UDESC/FAED
NERER – Núcleo de Educação das Relações Étnico-raciais - UFRGS
NEDIB – Núcleo de Estudos e Debates sobre Intérpretes do Brasil- UFPR



ANAIS 2026

Coordenação Geral:

Cláudia Mortari
Tathiana Cristina da Silva Anizio Cassiano

Edição e elaboração:

Tathiana Cristina da Silva Anizio Cassiano
Luiza Gonzaga Bataline
Mirele Vitoria Oliveira Cardoso

Crédito e descrição da capa:

OSPAAAL. Jornada de solidariedade com o povo afroamericano. 1969. Cartaz. Disponível em: <https://ayalaboratorio.com/2-jornada-de-estudos-africanos/>. Acesso em: 08 jul. 2026

Este cartaz, intitulado “Jornada de Solidaridad con el pueblo Afroamericano” (18 de agosto), foi produzido no contexto da atuação internacionalista da OSPAAAL, organismo criado em Havana após a Conferência Tricontinental de 1966. Sobre sua datação, existem diferentes registros que o situam entre 1968 e 1969, podemos dizer a partir das informações encontradas que o cartaz foi concebido em 1968 e posto em circulação no início de 1969. Essa imprecisão não é secundária, porque revela justamente a forma como muitos cartazes da OSPAAAL circularam internacionalmente, frequentemente associados à revista Tricontinental e ao calendário político da solidariedade anti-imperialista

J82 Jornada de Estudos Africanos (2.: 2026: Florianópolis, SC) / [Organização: AYA Laboratório - UDESC/FAED, NERER – Núcleo de Educação das Relações Étnico-raciais – UFRGS, NEDIB – Núcleo de Estudos e Debates sobre Intérpretes do Brasil- UFPR ; Edição e elaboração: Tathiana Cristina da Silva Anizio Cassiano, Luiza Gonzaga Bataline, Mirele Vitoria Oliveira Cardoso]. – Florianópolis: FAED/UDESC, 2026.

Anais da II Jornada de Estudos Africanos, 05 a 07 de maio de 2026, Florianópolis, SC.

110 p.; il. color.

ISBN-e: 978-65-02-22812-8

1. Africanos. 2. Pós-colonialismo. 3. Decolonialidade. 4. Escritoras – Moçambique. I. AYA Laboratório - UDESC/FAED . II. Núcleo de Educação das Relações Étnico-raciais – UFRGS, NEDIB . III. NEDIB – Núcleo de Estudos e Debates sobre Intérpretes do Brasil- UFPR . IV. Cassiano, Tathiana Cristina da Silva Anizio. V. Bataline, Luiza Gonzaga. VI. Cardoso, Mirele Vitoria Oliveira.

CDD: 960

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Mariana O. S. Pflieger CBR 14/1243
Biblioteca Universitária Udesc



SUMÁRIO

<u>APRESENTAÇÃO</u>	<u>5</u>
<u>O TRIUNFO DO NEOCOLONIALISMO NAS OBRAS DE PEPETELA</u>	<u>6</u>
<u>POR UMA TEMPORALIDADE PERIFÉRICA NA POÉTICA DE EVA RAPDIVA EM ANGOLA</u>	<u>13</u>
<u>OS HABITANTES DA COSTA: O DESENVOLVIMENTO DA IDENTIDADE E DA CULTURA SUAÍLI</u>	<u>20</u>
<u>CIRCULAÇÕES INTELECTUAIS: CONTRIBUIÇÕES DE AMÍLCAR CABRAL NO DEBATE RACIAL BRASILEIRO</u>	<u>27</u>
<u>A FRONTEIRA DE ASFALTO: AS VOZES DOS MUSSEQUES EM A CIDADE E A INFÂNCIA, DE LUANDINO VIEIRA</u>	<u>33</u>
<u>DA TRADIÇÃO AO PODER CULTURAL: A CONSTRUÇÃO DA FAMÍLIA AFRICANA (ANGOLANA) A PARTIR DA COSMOVISÃO CERIMONIAL OKULEMBA/N’KAMALONGO NO TEMPO CONTEMPORÂNEO</u>	<u>43</u>
<u>OS CRIMES DA PRÓPRIA DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE DA CRISE DE CIDADANIA NA ERA NEOLIBERAL EM MOÇAMBIQUE</u>	<u>50</u>
<u>CORPO-ARQUIVO E QUILOMBO ESTÉTICO: A VISUALIDADE DA UMBANDA DE ALMAS E ANGOLA COMO PRÁTICA ANTICOLONIAL EM SANTA CATARINA</u>	<u>58</u>
<u>MULHERES NEGRAS EM TERRITÓRIOS NEGROS: PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO</u>	<u>68</u>
<u>O ESTADO DENTRO DO ESTADO?: RELAÇÕES DE TRABALHO E O DESPOTISMO DESCENTRALIZADO NA DIAMANG</u>	<u>76</u>
<u>NEIDE MARIARROSA: VOZ DE RESISTÊNCIA NEGRA EM TEMPOS DE DITADURA MILITAR</u>	<u>87</u>
<u>MARCAS DO SILÊNCIO E O SILÊNCIO E O ENFRENTAMENTO DO APAGAMENTO RACIAL: UMA LEITURA DO DISCURSIVA</u>	<u>95</u>
<u>CHEIKH ANTA DIOP E A RUPTURA COM A MATRIZ COLONIAL: RACISMO E LUTA EPISTÊMICA</u>	<u>105</u>



APRESENTAÇÃO

A Jornada de Estudos Africanos é um evento anual, em formato presencial, com o objetivo de promover a produção, circulação e divulgação científica e cultural pós-colonial e decolonial, com ênfase nas temáticas africanas e afro-diaspóricas, interseccionadas com questões de gênero, interraciais e de classe. O evento integra as comemorações no mês de maio em referência ao Dia da África e o conjunto de ações do Programa de Extensão Movimentos Decoloniais, do Aya Laboratório de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais, sob coordenação da prof^a Dr^a Cláudia Mortari. As reflexões instigadas no desenvolvimento das ações do programa em conjunto com estudantes e integrantes de comunidades, se pautam numa abordagem didático-pedagógica e cidadã voltada à garantia dos direitos fundamentais e à valorização da dignidade humana – condições essenciais para o enfrentamento de todas as formas de preconceitos e discriminações.

O evento tem como pressuposto incentivar a inovação, troca e produção de epistemologias plurais e de práticas transformadoras no campo das Ciências Humanas, da Educação e da Arte entre pesquisadores(as), professores(as) e estudantes da rede de ensino, de graduação e de pós-graduação, movimentos sociais e coletivos negros e africanos. Em sua primeira edição, em 2025, a Jornada de Estudos Africanos ocorreu nos dias 26, 27 e 28 de maio de 2025 no Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED-UDESC), em Florianópolis, inspirada pela produção artística e intelectual de Malangatana Valente Ngwenya, artista visual e poeta moçambicano. Foram realizados painéis temáticos de apresentação de trabalhos; conferências (Diálogos Contemporâneos) com a participação de pesquisadores do campo dos estudos africanos vinculados ao Aya Laboratório e convidados externos de universidades do sul do Brasil.

A 2ª Jornada de Estudos Africanos veio com novas parcerias e espaços. O evento foi realizado nos dias 5, 6 e 7 de Maio de 2026, no Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED), da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), e na Fundação Cultural BADESC, e integrou na equipe de organização integrantes do NERER – Núcleo de Educação das Relações Étnico-raciais - UFRGS; e do NEDIB – Núcleo de Estudos e Debates sobre Intérpretes do Brasil- UFPR. Neste ano, o evento teve como tema “DEIXA PASSAR MEU POVO”: anticolonialismo e imperialismo no tempo presente. O título é referência ao poema de Noémia de Souza, a homenageada escolhida para esse ano. Figura central da literatura moçambicana. A 2ª Jornada de Estudos Africanos homenageou a autora ao destacar a relevância das epistemologias africanas e a potência da arte como prática de resistência. Ao tensionar narrativas hegemônicas, sua obra ultrapassa seu contexto de produção, permanecendo fundamental para a compreensão das continuidades da colonialidade no tempo presente.

As violências dos passados presentificados tem tomado formas cada vez mais explícitas na medida em que o esgotamento das versões “neoliberais progressistas” – onde a “guerra justa” do ocidente era justificada por racialismos de ordem culturalistas (“levar a democracia”, etc.) – tem sido substituída por um discurso sem eufemismos no que tange ao seu imperialismo e racismo. Imperialismo e colonialidade aqui se cruzam na medida em que o “outro externo” (“árabes”, “iranianos”, “venezuelanos”, etc.) também se somam a construção de um “outro interno” (a cultura “woke”, feministas, LGBTQI+, anti racistas, ‘comunistas’, etc). Somado a isto o fenômeno do imperialismo se dá não só sobre formas “analógicas” de dominação, mas também por meio do colonialismo digital e do racismo algorítmico, indicando assim a necessidade de pensar as lutas anticoloniais e antirracistas articuladas ao domínio destas novas tecnologias. Nesta toada, fomentou-se por meio da 2ª Jornada de Estudos Africanos debates que trouxeram à tona esse contexto pensado especialmente na chave africana e afrodiaspórica em torno do passado e presente do imperialismo como capitalismo realmente existente.

A programação do evento contou com conferências (diálogos contemporâneos e rodas de conversa), exposições, feira, e simpósios temáticos. Esta publicação reúne no formato de texto completo algumas das apresentações dos simpósios, com participação de docentes e discentes do Brasil e do continente africano. São produções fundamentais para consolidar o lugar da Jornada de Estudos Africanos promovida no espaço da FAED/UDESC como um dos mais promissores eventos no campo dos estudos africanos realizados no sul do Brasil.

Boa leitura!

Comissão Organizadora



O TRIUNFO DO NEOCOLONIALISMO NAS OBRAS DE PEPETELA

Airton da Silveira Filho

RESUMO: O escritor Pepetela, Artur Carlos Maurício Pestana, é um autor angolano que lutou pela independência de Angola dentro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). A carreira literária de Pepetela começou ainda no exílio, quando integrava o MPLA, sua imersão na literatura se deveu ao perceber nela um caminho de difusão da utopia socialista. Em seus romances, os quais em conjunto demonstram um projeto de nação, defende a utopia socialista que pode ser compreendida como sendo a conquista do desenvolvimento social e da fraternidade social. Suas primeiras obras apontam o MPLA como o condutor da sociedade angolana rumo ao socialismo. Contudo, ao longo dos anos 1980 o MPLA abandona o projeto socialista e se prepara para aderir à economia de mercado. Essa guinada leva muitos intelectuais, entre eles Pepetela, a abandonarem o governo e o MPLA, o que irá refletir na obra do autor. No século XXI, Pepetela irá dedicar seus livros a denunciar os efeitos nefastos do neocolonialismo em Angola.

INTRODUÇÃO

O escritor Pepetela, Artur Carlos Maurício Pestana, é um autor angolano que lutou pela independência de Angola dentro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Dentro do Movimento, inicialmente, integrou o Centro de Estudos Angolanos (CEA), sediado na Argélia, no CEA atuou na propaganda dos ideais do MPLA para o exterior, em uma escrita da história de Angola pela perspectiva angolana e na criação de cartilhas de alfabetização inspiradas em Paulo Freire e no método cubano. Posteriormente integrou a guerrilha do MPLA. Quando o MPLA se tornou poder em 1975, Pepetela compôs o governo ao ocupar cargos políticos, principalmente ligados à educação.

Contudo, a crise da União Soviética, aliada histórica do MPLA, na década de oitenta faz o governo angolano programar-se para abandonar o projeto socialista visando integrar-se ao capitalismo neoliberal nos anos 1980.

Em resposta a isto, junto com outros intelectuais, Pepetela abandona seu cargo político e o MPLA, até então partido único, em protesto pelo o que julga ser o abandono do socialismo em prol de uma adesão à economia de mercado em uma modalidade que pode ser entendida como neocolonialismo:

[Que na] definição de N'krumah disponível na introdução de seu livro Neocolonialismo. [...] neocolonialismo é a sujeição econômica de países que se tornaram independentes, sendo assim, em tese, não estão mais sobre o jugo de outra nação. Entretanto, essa sujeição econômica a países desenvolvidos, seja por meio de empréstimos ou de dependência de empresas oriundas deles, tira a autonomia dos países emancipados e os fazem gravitar em torno de interesses externos e que geralmente são contrários ao desenvolvimento social da população local (SILVEIRA FILHO, 2023, p.31).

A carreira literária de Pepetela começou ainda exílio, quando integrava o CEA, sua imersão na literatura se deveu ao perceber nela um caminho de difusão da utopia socialista.

Em seus romances, os quais em conjunto demonstram um projeto de nação, defende a utopia socialista que pode ser compreendida como sendo a conquista do desenvolvimento social e da fraternidade social. Sendo que, nos primeiros romances, o guia para alcançar essa utopia é o MPLA. Contudo, a obra Lueji, de 1989, marca de forma contundente o rompimento desse procedimento. Em Lueji, a sociedade angolana rumo para a utopia socialista apesar do MPLA e não graças a ele, portanto, nesta obra já se evidencia o entendimento do autor de o MPLA não ser mais capaz de conduzir a sociedade.

No século XXI, as obras do autor não mais tratam de uma concepção de utopia, concentram-se na crítica social. São duas dessas obras que serão analisadas no presente texto, *Predadores*, de 2004, e *Se o Passado Não Tivesse Asas*, de 2016.

Tal mudança na literatura de Pepetela no atual século se deve ao fato de, na concepção do autor, se abater sobre seu país outro tipo de tragédia com características diferentes das guerras colonial e civil: a vitória do que a carta do Centro de Estudos Angolanos, ainda nos anos 60, denominou neocolonialismo. Não só na questão da submissão econômica a países desenvolvidos, mas também pela assimilação de uma subjetividade que a



legítima. Por conseguinte, ao invés de se estabelecer uma afinidade eletiva que viabilize a fraternidade social e o desenvolvimento social; ocorre o triunfo de uma afinidade eletiva que legitima a exploração de indivíduos e sociedades e sacraliza a competição e a rivalidade.

Objetivo do presente texto consiste em demonstrar que Pepetela denuncia em suas obras do século do XXI que o grande entrave a ser superado em Angola é o partido governante, MPLA, pois é o ente que estabeleceu o neoliberalismo, na vertente neocolonialista, no país e o principal instrumento a inviabilizar a fraternidade social e o desenvolvimento social.

Os referenciais teóricos principais baseiam-se em Ellen Wood, que afirma que no novo estágio do capitalismo globalizado a cooptação do Estado é fundamental para seu triunfo e David Harvey que define neoliberalismo como:

[...] entre a integridade das instituições financeiras e os rendimentos dos detentores de títulos de um lado, e o bem-estar dos cidadãos, de outro, os primeiros devem prevalecer. [...] o papel do governo é criar um clima de negócios favorável e não cuidar das necessidades e do bem-estar da população em geral (2014, p.58).

DESENVOLVIMENTO

Predadores

Predadores, 2004, é a primeira obra de Pepetela em tempos de paz em Angola, posto que o país imediatamente após conquistar a independência de Portugal, mergulhou em uma guerra fratricida entre grupos nacionais que disputavam o governo da nação. A obra foi lançada após mais de uma década do término da transição de Angola de um projeto socialista para um projeto de adesão à economia de mercado. Esta transição não alterou o comando do país, o MPLA permaneceu no poder, embora desde a paz uma oposição seja tolerada em termos oficiais.

O romance versa sobre a adesão, coordenada pelo MPLA, ao capitalismo. Trata-se de uma crítica contundente por tal opção, de como tal escolha se mostrou deletéria ao país, além de ser uma constatação do que fora denunciado pelo próprio autor em outros romances, como Lueji, 1989, de que a afiliação ao capitalismo em nada contribuiu para o desenvolvimento social, tão menos para o estímulo da democracia e em acréscimo somará à opressão política a opressão econômica.

Sendo assim, *Predadores* é uma alegoria não de uma possível distopia, e sim da realização de uma:

A utopia virou distopia: o sonho ruiu. A “comunidade imaginada” durante a luta anticolonial, projeto de unidade e equilíbrio, se desconstrói frente aos destroços de um mundo de perversidade moral e política, em âmbito nacional e internacional. O “adeus às ilusões” que atravessa as produções contemporâneas revelou uma alteração nas representações subjetivas da angolanidade.[...]. Os personagens e narradores dos romances e contos contemporâneos, objeto de nosso olhar, produtos de um ambiente caótico, “observam” a unidade do discurso e da representação ser substituída pela fratura; a certeza de uma missão, pela crise de consciência; a determinação, pela angústia; a esperança, pela incerteza (MATTOS, 2021, p.16).

É sobre esta perversidade moral e política que pôs fim à utopia socialista e fez ascender em seu lugar uma burguesia nacional que o livro se debruça. A personagem burguesia nacional é personificada no protagonista Vladimiro Caposo, um sujeito oriundo da pobreza e que não tomou parte nas lutas pela emancipação. Caposo chega a Luanda pouco antes da retirada do governo português de África, emprega-se com um vendeiro lusitano e quando Portugal está na eminência de se retirar, o patrão volta para sua terra natal deixando seu comércio com Caposo. Assim, neste golpe de sorte, o protagonista deixa de ser empregado para tornar-se patrão.

O enredo, é uma denúncia de que os valores considerados pelo autor consonantes à exploração e à rivalidade entre os indivíduos, portanto, adequados a um sistema capitalista e não socialista, nunca foram



realmente postos de lado. A revolução, embora tenha triunfado no campo das armas, foi derrotada no campo dos valores pelos próprios líderes vitoriosos. A trajetória ascendente de Caposo é a denúncia disso. A independência de Angola é antes de tudo uma oportunidade de enriquecimento de uma elite local do que a libertação de uma nação. Pepetela evidencia isto ao descreve o comportamento de Caposo quando da proclamação formal da independência: “Como um bom empreendedor vê no dia festivo uma oportunidade: lucrar, uma vez que a concorrência não abriu as portas. E aos que por ventura o criticaram por não respeitar o feriado, alegou estar realizando um sacrifício em prol do bem coletivo” (SILVEIRA FILHO, 2023, p.116).

Dessarte, para o autor, a guinada para o capitalismo não foi algo repentino, desde o começo da emancipação as intenções da maioria dos membros influentes do governo se coadunavam com o capitalismo, a traição aos ideais socialista dera-se ainda na fase de lutas (SILVEIRA FILHO, 2023, p.96). Havia entre os dirigentes, suas posturas éticas e políticas, e o capitalismo uma afinidade eletiva:

Propomos, então, a seguinte definição, partindo do uso weberiano do termo: afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo (LÖWY, 2011, p.139).

Comerciante estabelecido, Caposo passa a integrar o partido do governo. Arranja para si um cargo dentro da secretaria dos desportos, e a partir dessa função começa a fazer uso da estrutura de estado para enriquecer ainda mais, passa a desviar recursos, não sem a anuência de outros. Não por coincidência esta nova atividade do personagem tem início em 1985, mesmo ano em que o governo anuncia seu plano de transição para a economia de mercado. Também é justamente neste momento que Caposo começa a ser influente, pois, somente a partir desse momento, quando o estado adere ao capitalismo, é que riqueza torna-se sinônimo de poder.

O romance não é linear, vai e volta ao passado, ora nos mostra a trajetória de Caposo na década de 70, passeia por suas ações nos anos 80 e revela-nos atos seus na década de 90. O livro inicia em 1992, logo após concluída a transição de Angola para a economia de mercado, e nos depara com um Caposo muito rico e muito influente, com ministros de estados se comportando quase como assessores seus. Sendo um bom capitalista, tudo tem de ser convertido em dinheiro e em lucro, até mesmo a tragédia. Assim, a guerra civil vira mais um manancial de recursos.

Ao final, quando a paz é estabelecida, as restrições econômicas internacionais são retiradas do país e com isso a entrada de capital estrangeiro é liberada pelos organismos internacionais. Entretanto, o tratado de paz acordado e sua aceitação internacional estabelece que nada mudará na situação política angolana. Este encerramento do livro é frustrante para Caposo, que por não ser capaz de ombrear-se ao capital estrangeiro percebe sua influência declinar, porém triunfante para status quo do regime. Pepetela nos informa que a paz assegurará a manutenção quando não o aprofundamento da tragédia política e social advinda da adoção do capitalismo, o regime autoritário de seu país está ainda mais em comunhão com a economia de mercado, pois é necessário a ela.

Por enquanto, basta enfatizar que, apesar de todas as tendências globalizantes do capitalismo o mundo se tornou mais, não menos, um mundo de Estado-nação, não somente como resultado das lutas nacionais de libertação, mas também sob a pressão das potências imperiais. Essas potências descobriram que o Estado-nação é o mais confiável fiador das condições necessárias para a acumulação, e o único meio pelo qual o capital pode se expandir livremente para além das fronteiras da dominação da política direta. Assim como os imperativos de mercado se tornaram um meio de manipular as elites locais, os Estados locais mostraram ser uma correia transmissora muito mais útil para os imperativos capitalistas do que os antigos agentes coloniais e colonos que originalmente levavam o mercado capitalista pelo mundo afora (WOOD, 2014, p.29).



O Romance vislumbra a sujeição ou o aprofundamento da sujeição de Angola aos interesses de mecanismos internacionais em troca da tolerância e da aliança com o regime arbitrário interno. Em outras palavras, é o estabelecimento formal do que N'Kruma definiu como neocolonialismo que não se restringe apenas a preterir o desenvolvimento social em favor das políticas de instituições financeiras e do rendimento dos detentores de seus títulos, como afirma a citação Harvey na introdução deste texto. O país subordina-se a outros países neoliberais, uma vez que estas instituições e empresas estão sediadas em potências estrangeiras.

Se o Passado não Tivesse Assas

Os romances *Predadores* e *Se o Passado não Tivesse Asas* estão umbilicalmente ligados, pois a ascensão de Caposo, metáfora da burguesia nacional, e as escolhas políticas do MPLA fomentaram um ambiente social desastroso para a geração que nasceu na Angola pós-independência. Enquanto o primeiro livro, lançado em 2004, aborda a transformação política e econômica do país, em suma, a traição do projeto do socialismo que é mobilizado pela utopia socialista entendida por Pepetela como a conquista do desenvolvimento social e da fraternidade social (SILVEIRA FILHO, 2023, p.11); o segundo livro, publicado pela primeira vez em 2016, tem por enredo as consequências dessa escolha para a geração nascida após 1975.

Pelas ruas da chamada Ilha, embora seja uma península, prolifera-se uma praga, amaldiçoada por uns, toleradas por outros e lastimadas por alguns: a infestação de cães sem dono a formarem matilhas que assustam as pessoas e enfeiam o lugar. Essas matilhas formadas por indivíduos atirados à rua ou nela nascidos disputam o território, engalfinham-se por disputa de fêmeas e prestígio. O local mais frequente dos embates é junto dos restaurantes quando seus funcionários atiram os restos fora. Assim que o ser humano se afasta, voam sobre os contentores de lixo e são sempre os mais fortes a levarem vantagem, a ficarem com o melhor das sobras. Aos fracos e menores resta ossos e peles. Quando duas matilhas equivalentes se encontram no momento em que o contentor de lixo de um restaurante é preenchido, dá-se o confronto ferrenho e, não raro, disso resulta um morto, levando todos a dispersarem (SILVEIRA FILHO, 2023, p.124).

Entretanto, esses cães que infestam a cidade de Luanda são crianças e adolescentes oriundos em sua maioria do interior do país, vieram fugindo dos conflitos armados e no caminho perderam seus familiares. Pepetela não faz uso do termo cão, contudo, a forma como esses menores são tratados pela sociedade e negligenciados pelo estado faz com que o termo seja uma síntese apropriada.

A obra se passa em dois tempos cronológicos, um ocorrendo no ano de 1995, quando os órfãos da guerra sobrevivem por conta própria nas ruas de Luanda, e outro a partir do ano de 2012, quando os órfãos que sobreviveram são adultos. Sendo assim, o romance versa sobre o que se tornou toda aquela geração menosprezada pela política institucional.

A protagonista do primeiro tempo cronológica é a menina Himba. Junto com a família a menina abandona sua cidade no leste do país, por causa da guerra, em direção à capital. Todavia, no trajeto o caminhão que transporta a família é mandado pelos ares por uma mina. Após o capotamento do veículo e em meio a estrondos de guerra, Himba foge para a mata, se perde da estrada e do caminhão. Consegue chegar a Luanda, onde as autoridades não se esforçam para encontrar seus parentes, tão menos em a acolher, procedendo de forma a estimular a parar de os aborrecer.

Nesse périplo entre as diversas instituições em Luanda, Himba torna-se amiga de um menino um pouco mais novo: Kassule. O garoto chegou um pouco antes à capital, e auxiliou a nova amiga a sobreviver nas ruas, a evitar os locais mais perigosos, encontrar os lugares com mais chance de se obter comida e os melhores para dormir. Embora Kassule tenha sido essencial para a sobrevivência de Himba, o menino não pôde evitar os abusos sexuais sofridos por ela e o de ter se tornado, contra sua vontade, mulher do líder de umas das gangues de garotos em situação de rua que disputam os territórios da Ilha. A trajetória de Kassule é muito semelhante à da protagonista, a diferença é que a mina lhe custou uma perna, por isso utiliza muletas para se locomover.



A protagonista da segunda fase cronológica é Sofia, uma funcionária de um restaurante popular chamado Mamã Ester. Sua eficiência em otimizar o empreendimento, principalmente ao conseguir atrair clientes ricos a tornam braço direito da proprietária, Ester. A dona do restaurante tem dois filhos, um que sumiu há anos, e outro que possui alguma restrição cognitiva não diagnosticada, pois sua mãe insiste em o tratar com o pastor, que o incapacidade de ter autonomia quanto mais em tomar parte no negócio da família.

A prosperidade do negócio faz com que Sofia consiga se mudar para um apartamento de dois quartos para o qual leva o seu irmão Diego. Essa prosperidade aumenta ainda mais quando Ester falece e quem toma conta do negócio de vez é Sofia. A protagonista faz com que o restaurante passe para seu nome e interna o filho de sua antiga patroa em uma clínica, assim, assenhorando-se do restaurante. A forma como tais acontecimentos são narrados, sob a perspectiva de Sofia, leva o leitor descuidado a considerar natural a ação da personagem.

O restaurante Mamã Ester é uma alegoria do estado angolano. Enquanto Ester estava viva atendia a população, mesmo com competência questionável, com o advento de Sofia no estabelecimento paulatinamente passou a voltar suas atenções para os endinheirados. Após a morte da antiga proprietária passa a priorizar a clientela rica, chegando ao ponto de reservar todo o espaço para ela, vedando o acesso aos populares.

Essa clientela rica são os filhos da burguesia nacional. São jovens que se formaram no exterior, que pouco contado possuem com Angola, não trabalham, posto serem herdeiros, e seu sentimento de pertencimento verdadeiro não se baseia na nacionalidade, e sim na classe. Sentem-se mais próximos da elite econômica da Europa ou dos Estados Unidos do que de seus conterrâneos pobres. Angola é em seu imaginário um feudo explorado por seus pais e que lhes garante a vida nababesca que levam. A grande “monocultura” de exportação é o petróleo, extraído por empresas estrangeiras que possuem uma parceria formal com nativos, os progenitores dos herdeiros clientes. Enquanto *Predadores* denuncia o neocolonialismo, *Se o Passado não Tivesse Asas* decreta seu estabelecimento. Os clientes dessa nova fase do restaurante, ou estado, mudaram. O estabelecimento não serve mais ao povo e sim a uma classe ocioso que vive de explorar os recursos nacionais. No neocolonialismo angolano do século XXI, a metrópole é o capital internacional e a elite política e econômica local faz o papel de administradores da neocolônia.

Efeitos redistributivos e uma desigualdade social crescente têm sido de fato uma característica tão persistente do neoliberalismo que podem ser considerados estruturais em relação ao projeto como um todo. Gérard Duménil e Dominique Lévy, depois de uma cuidadosa redistribuição dos dados, concluíram que a neoliberalização foi desde o começo um projeto voltado para restaurar o poder de classe (HARVEY, 2014, p.26).

Contudo, na obra mais recente de Pepetela, o foco não se encontra na elite, e sim nos desassistidos da guerra civil pelo estado neocolonial. A obra não é construída de forma a concluir o primeiro tempo cronológico, a partir de 1995, para só então começar o segundo, a partir de 2012. Os capítulos de ambos os tempos são baralhados, dando assim significado ao título da obra. Pois, Sofia é Himba e Diego é Kassule. Em um dado momento os irmãos pela adversidade são acolhidos por uma instituição católica. Passam a ter um lugar para dormir, a estudar e inclusive conseguem fazer uma faculdade, além de Kassule ser presenteado com uma prótese. E o principal: recebem novos nomes.

Todavia, os novos nomes não apagam o passado dos irmãos e o acolhimento dado pela Igreja em forma de caridade e não de direito não consegue levá-los a superar suas tragédias.

[...] Pois a história da minha vida está sempre inserida na história das comunidades das quais minha identidade deriva. Nasci com um passado; tentar desligar-me desse passado, no modo individualista, é deformar minhas relações atuais. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem (MACINTYRE, 2021, p.322).

A forma como esse passado irá consolidar a identidade de Sofia é apresentado em algumas características como incapacidade de confiar em alguém, dificuldade em ter intimidade ou estabelecer amizade, e a percepção de ter de sobreviver em um mundo pronto a lhe atrair. A única fraternidade social realmente existente no



romance é da elite político-econômica, são os vitoriosos, os “donos” das ruas. Buscando sobreviver, é a este comportamento, desses vitoriosos, que Sofia irá mimetizar, são seus valores que irá internalizar.

Tendo assistido à aniquilação de seus sistemas de referência, à destruição de seus esquemas culturais, nada mais resta ao autóctone senão reconhecer, juntamente com o invasor, que “Deus não está do seu lado”. [...] O oprimido tenta então escapar disso, por um lado proclamando sua adesão total e incondicional aos novos modelos culturais e, por outro, condenando de forma irreversível seu próprio estilo cultural (FANON, 2021, p.78).

E Pepetela liga o triunfo dessa única fraternidade social existente ao capitalismo e por conseguinte ao neocolonialismo, pois, este sistema é o legitimador de preconceitos, de rivalidades e de submissões para o autor (SILVEIRA FILHO, 2023, p.35).

Diego/Kassule também é vítima desse passado que tem asas. Ele não adere aos valores e comportamentos da elite. Entretanto, é uma identidade constantemente abortada. Formou-se em artes e sua tragédia não o permite criar algo genuíno, possui um bloqueio constante que o impedia de pintar um quadro em que verdadeiramente se expresse, em que realmente se projete. Assim, reduz sua arte em criar quadros com elementos da natureza para atender a demanda dos turistas, os quais vende nos mercados e praças. Se Sofia/Himba é uma potencialidade mal orientada, Diego/Kassule é uma potencialidade sabotada, que nunca se realiza.

É o que Rosa chama de uma identidade situacionista, que o corre na modernidade tardia (a partir dos anos 1970), cuja característica fundamental é a incapaz de criar lastro com o passado, apenas se adaptando a situações de curto prazo e em geral sem profundidade (ROSA, 2019, p.589). O que leva a uma paralisia:

Assim a depressão [...] se torna a patologia da modernidade tardia [...]. Trata-se sempre de um estado psíquico que, em face da incapacidade de espírito em direcionar sua energia para um objetivo fixo, constante e tido como vantajoso, e desenvolvê-lo resolutamente, é caracterizado por uma prostração, uma monotonia e um vazio artificiais (ROSA, 2019, p. 501).

Estes são para Pepetela os efeitos trágicos do neocolonialismo na população de Angola, notadamente nos nascidos após a independência. Sofia/Himba aderiu à cosmovisão opressora, ao qual Paulo Freire define como o desejo do oprimido em ser opressor, e Diego/Kassule não consegue manifestar-se, não consegue consolidar sua identidade.

METODOLOGIA

O método consiste na análise das Obras *Predadores* e *Se o Passado Não Tivesse Asas* de Pepetela. Os referenciais teóricos principais são Ellen Wood, que afirma que no novo estágio do capitalismo globalizado a cooptação do Estado é fundamental para seu triunfo, e David Harvey que define neoliberalismo como uma forma de assegurar que a gestão dos estados assegure os interesses de agente financeiros internacionais. Além da definição de neocolonialismo de N’Krumah que trata da subordinação dos países recém emancipado a potências estrangeiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema tanto de *Predadores* quanto *Se o Passado não Tivesse Asas* é o neocolonialismo e seus efeitos deletérios. O livro de 2004 trata da ascensão de uma burguesia nacional, da traição da utopia socialista, e traz o título nada sutil, posto na concepção do autor ao organizar a adesão ao capitalismo não só a elite econômica passa a explorar a sociedade como também a elite política se fez parceira nessa predação. O segundo romance versa sobre a tragédia social consequente da escolha pelo capitalismo, em como inviabilizou o projeto de desenvolvimento social e da fraternidade social. Fazendo com que parte dos excluídos, todos os que não compõe a elite político-econômica, corroborasse e aderisse a sua cosmovisão predadora e os que assim não procedessem se percebessem ainda mais excluídos, incapazes de agir no mundo. Em suma, para o autor o que ocorre em sua terra natal no século XXI é a materialização de uma distopia.



REFERÊNCIAS

- FANON, Frantz. **Por uma revolução africana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 60ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “Afinidade Eletiva”. **Plural**, São Paulo, v.17, n.2, p.129-142, 2011.
- MATTOS, Tatiane Reghini de. **As vozes narrativas de Pepetela: A geração da utopia e Predadores**. Dissertação (mestrado em Estudo Comparado de Literatura em Língua Portuguesa) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- MATTOS, Marcelo Brandão. **A Geração da Distopia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2021.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: um estudo sobre a teoria moral**. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- N’KRUMAH, Kwame. **Neocolonialismo: último estágio do imperialismo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.
- PEPETELA. **Predadores**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2008.
- PEPETELA. **Se o passado não tivesse asas**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- ROSA, Harmut. **Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp. 2019.
- SILVEIRA FILHO, Airton da. **Volta ao Lar: o caminho da Utopia para Pepetela**. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.
- WOOD, Ellen Meiksins. **O império do capital**. São Paulo: Boitempo, 2014.

SOBRE O AUTOR:

Airton da Silveira Filho é doutorando PPGH-UDESC.

E-mail: airton30sf@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8942405299316604>



POR UMA TEMPORALIDADE PERIFÉRICA NA POÉTICA DE EVA RAPDIVA EM ANGOLA

Bruna Andrade Benjamim de Souza

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa estabelecer o diálogo com o rap angolano enquanto forma de produção de conhecimento, particularmente no que concerne às experiências de mulheres periféricas em contextos pós-coloniais. Parte-se do reconhecimento de que o rap tem sido incorporado como forma legítima de investigação, sobretudo por tensionar perspectivas coloniais e eurocêntricas e por evidenciar disputas em torno de raça, gênero e poder. Nesse sentido, este estudo tem como objetivo analisar a poética da rapper luso-angolana Eva Rap Diva, nome artístico de Eva Marise Cruzeiro Alexandre. Buscando compreender como sua produção artística constrói narrativas sobre temporalidade e território.

O diálogo foi estabelecido com as letras “Um assobio meu” (2017) e “Eu não danço” (2023), singles da rapper Eva RapDiva que possibilitam compreender como experiências de mulheres periféricas produzem sentidos sobre subjetividade, território e gênero. Nesse percurso, será que a subjetividade de pessoas periféricas perpassa em uma outra temporalidade? ou ainda, a temporalidade pode ser uma categoria de análise articulada ao território? Não se trata de responder tais perguntas de forma definitiva ou reducionista, uma vez que o debate demanda um aprofundamento das encruzilhadas entre temporalidade, território e subjetividade, mas as questões podem funcionar como bússolas, no sentido de sulear os caminhos para ensaiar brevemente a categoria de *Temporalidades Periféricas*¹.

Para tanto, essas fontes nos levam a itinerância do *Afropolitanismo* de Achille Mbembe (2015) provocando a refletir sobre as misturas culturais que rompem com uma essência de identidade africana rígida, sendo necessária uma sensibilidade cultural, histórica e estética que se fundamenta na imbricação entre o “aqui” (África) e o “alhures” (o resto do mundo) tendo a itinerância de diferentes deslocamentos como marcadores da história africana (Mbembe, 2015, p. 70). Sendo assim, o que interessa aqui é brevemente delinear sentidos para a construção de narrativas de uma rapper que é luso-angolana e como essa experiência faz parte da sua subjetividade.

Assim como a noção de *temporalidade* do próprio autor em sua obra *Crítica da Razão Negra* (2018), já que o autor questiona a concepção hegemônica ocidental do tempo, profundamente entrelaçada ao projeto colonial e às narrativas de progresso linear e superioridade cultural. Ainda que suas reflexões se desenvolvam em diálogo com a literatura africana, o aspecto que nos aproxima aqui é sua compreensão da temporalidade como dimensão constitutiva da subjetividade, evidenciando os vínculos indissociáveis entre experiência do tempo em modos de ser no mundo: “Por um lado, existe, entre o tempo e a subjectividade, uma relação íntima, constituída por acontecimentos psíquicos, por outro, tempo e sujeito comunicam por dentro, e, consequentemente, analisar o tempo é aceder à estrutura concreta e íntima da subjectividade” (Mbembe, 2014, p. 207).

Inocência Mata, por meio da literatura angolana nos provoca a refletir quais discursos as mulheres se apropriaram no pós-independência, uma vez que tinha-se o projeto comum de libertação da nação, mas ao mesmo tempo buscou-se uma independência da mulher enquanto sujeito da sua própria história, sendo um discurso que questionava o lugar da mulher nessa nação: “um discurso que inclui o questionamento e a denúncia, dando voz e criando espaços de reflexão ao sujeito que é “silenciado”, tendo como intuito apelar à mulher para uma mudança consciencializada.” (MATA, 2007, p. 437).

Ao tentar estabelecer essas discussões no contexto angolano pós-independência, observa-se que Eva Rap Diva reivindica, por meio de sua produção artística, um lugar de enunciação que tensiona tanto as heranças

¹ Essa categoria de análise vem sendo pensada/ensaiada em conjunto com o doutorando do PPGH/UDESC Danillo Freire Pacheco. Por meio de muita ideia, leitura e rap trocados. Salve Danillo!



coloniais quanto às estruturas patriarcais contemporâneas. Sua poética do confronto não apenas afirma sua condição de sujeito feminino, mas também amplia possibilidades de enunciação para outras mulheres, criando redes simbólicas de identificação e resistência. Tal movimento aproxima-se da perspectiva destacada por Tricia Rose (2004, p. 305), ao evidenciar o potencial transformador da voz feminina no rap, capaz de produzir reconhecimento e mobilização coletiva.

DESENVOLVIMENTO

Eva RapDiva é uma rapper luso-angolana que se consolidou como uma das principais vozes femininas do rap em língua portuguesa. Após mudar-se para Angola em 2009, vivendo a princípio no Lobito e depois em Luanda, a rapper lançou um álbum em 2014 intitulado *A Rainha do Ginga Rap*, que rendeu o prêmio de Melhor Rapper Angolana nos Angola Hip Hop Awards. Ao longo da última década sua trajetória artística tem sido marcada pela articulação entre música e ativismo, abordando temas como igualdade de gênero e realidade sociopolíticas de Angola e da diáspora africana, tendo em vista que ela atua como deputada pelo Partido Socialista em Lisboa. Além disso, Eva possui formação em Ciência Política e Relações Internacionais, com pós-graduação em Gestão Financeira e mestrado em Desenvolvimento Global.

Esse miníbio da rapper é mais do que suficiente para justificar a escolha da artista para estabelecer diálogo aqui. Além de localizá-la para melhor entendimento do seu papel social e político enquanto mulher luso-angolana. Justifico também a escolha pelo exercício de debater com o rap angolano após tanto tempo na caminhada com o rap brasileiro, entendendo que a centralidade dessa discussão se faz a partir do rap para pensar questões de periferia, subjetividade e temporalidade. E não o contrário. Essas categorias só devem ser acionadas a partir da necessidade das fontes escolhidas.

O desafio aqui então é fazer essa breve abordagem abrindo caminhos para futuras discussões acerca do rap angolano e da categoria de *Temporalidades Periféricas*. Além de não intencionar reduzir questões africanas como homogêneas sem entender suas particularidades. Quando não nos localizamos, não localizamos as fontes e homogeneizamos continentes, países e pessoas estamos indo de encontro às propostas da colonialidade epistêmica. Por isso, o exercício desse texto acontece de duas formas: a) o que a rapper está relatando sobre a periferia angolana e sobre ser mulher nesse contexto; b) como a temporalidade perpassa na subjetividade feminina periférica.

Em “Um assobio meu” (2017) a rapper constrói uma narrativa da experiência periférica a partir das contradições sociais que atravessam o cotidiano dessas pessoas. A letra apresenta o bairro não apenas como espaço geográfico, mas como território marcado por desigualdades, ausência do poder público e violência. Vejamos o primeiro trecho da música:

Dizem que eu sou a foto que o turista não quer
Não mata mas fere, não vende, logo não serve
O bairro fede com dez, um putinho que já bebe
Faz greve, no stress, leva a vida de leve
Estradas em buracos travam carro veloz
Gritamos alto, mas ninguém quer ouvir essa voz
A dor que invade, a dor é grande, a dor é grave
Enquanto o barrigudo manda vir mais conhaque
Lutamos com leões na cidade safari
Enquanto alguém que gere o povo manda vir um Ferrari
Pra ser sincera o meu problema é só um
Eles deitam picanha, raspamos latas de atum!
E do Cunene a Cabinda nós só queremos vacinas
Nós só queremos saúde, mas nem sequer há seringas!
(Mama Muxima!) Só nos resta rezar
Por isso invento sorrisos para não ter que chorar (one!)
(Um assobio meu, 2017. grifos meu)



As partes destacadas enunciam os processos de invisibilização das questões sociais desses espaços bem como a forma que pessoas periféricas são vistas ao afirmar ser “a foto que o turista não quer”. A subjetividade dessas pessoas são colocadas enquanto incompatíveis com as imagens de progresso e desenvolvimento que o Estado projeta. A periferia e pessoas periféricas são sistematicamente ocultadas não só das narrativas oficiais mas daquilo que se entende enquanto superação colonial. Ao mesmo tempo, a música relata os privilégios das elites políticas, evidenciando a permanência das desigualdades sociais. Nessa primeira parte da música então, os relatos sobre o cotidiano periférico ganham destaque e cumpre o papel fundamental da consciência que deve ser tensionada no/pelo hip hop².

Patricia Hill Collins em sua obra “Black Power ao Hip Hop: Racismo, Nacionalismo e Feminismo” (2023) aponta que o rap conseguiu pegar para si uma visão de mundo das gerações de jovens negros de bairros que lutavam pelos problemas sociais e por isso, o discurso nacional foi desestabilizado por esses jovens e pela classe trabalhadora. Ou seja, “Por meio do hip-hop, os jovens negros pobres e da classe trabalhadora desestabilizaram o discurso nacional sobre raça, apontando verdades incômodas a respeito das habitações precárias em que viviam, das instalações precárias e dos professores não qualificados das escolas que frequentavam” (2023, p. 21).

Não é de hoje que o hip hop tem a característica de moldar fundamentos que constroem parte da subjetividade de jovens periféricos. Mais do que uma expressão artística, o movimento constitui um espaço de denúncia, crítica e relatos das heranças coloniais. Para Hill Collins, o hip hop enquanto ativismo negro pode ser uma ferramenta política cultural de rebelião foi adotado por uma juventude marginalizada (2023, p. 25). Embora a autora esteja refletindo sobre o contexto estadunidense, seus apontamentos dialogam com a letra de Eva na medida que mobiliza experiências marcadas por desigualdades sociais e processos de marginalização. Uma das questões que se assemelha nesse papo, sem dúvida, é o *lugar* que acontece essas formas de opressão. Em outras palavras, nesse caso, não é apenas a raça que está definindo esses relatos e sim o território à margem. Vejamos mais um breve exemplo na mesma música:

Eu quero dar à juventude uma luz que não há cá
Porque resolvem seus problemas com balas de AK
Valores já não há cá, vivemos nessa maca
Braços fortes não aguentam uma mente fraca
(Um assobio meu, 2017)

Quando é enunciado “dar à juventude uma luz que não há cá” ela está chamando atenção para a naturalização da violência como mecanismo de resolução de conflitos na periferia ao mesmo tempo que anseia em conscientizar essa juventude buscando atribuir certos “valores”. Assim, a periferia emerge não apenas como cenário da construção de narrativas, mas como território que produz subjetividades *específicas* que “luta com leões”, atravessadas pela violência, resistência e experiências outras.

A especificidade então, ela acontece na experiência de viver na periferia, do contato com essas violências, e da produção cultural desses territórios. Por isso, a subjetividade se atém às nuances incontornáveis da experiência. Por meio da enunciação do rap, a uma recusa da identidade vitimizadora, essa subjetividade que tem contato com a violência está mais interessada em conscientizar quem ouve e ser o efeito colateral de quem os submete a essas condições.

Compreender as periferias angolanas e os sentidos e significados atribuídos ao termo periferia demanda uma investigação mais aprofundada do que os limites estão sendo delimitados neste trabalho³. O que cabe nessa

² Aqui não utilizei a palavra “rap” por entender que o movimento hip hop em todas as suas vertentes deve conscientizar a juventude e fazer com que a raiva oriunda dos problemas sociais e raciais não morra em nós. Tricia Rose em “Barulho de Preto” explica que “A música rap e a cultura hip hop são formas culturais, políticas e comerciais e, para muitos jovens, são as suas principais janelas culturais,ônicas e linguísticas para o mundo” (ROSE, 2021, p. 19).

³ A noção de periferia e a subjetividade periférica pode ser pensada na chave da tese do sociólogo Tiarajú Pablo D’Andrea intitulada “A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo” na qual ele aponta como a



breve análise é enunciado pela rapper acerca do cotidiano periférico e das experiências que perpassam esse espaço, almejando identificar elementos que contribuam para pensar a noção de *temporalidades periféricas*. Nessa perspectiva, a subjetividade que percorre a periferia cantada por uma rapper luso-angolana pode ser entendida no *afropolitanismo* proposto por Achille Mbembe, sobretudo por sua recusa em reduzir a experiência africana a identidades fixas ou pertencimentos homogêneos. Como afirma o autor, o *afropolitanismo* constitui-se enquanto uma tomada de posição política e cultural diante da nação, da raça e da diferença, que reconhece a complexidade das múltiplas experiências de pessoas africanas (2015, p. 70-71).

Desse modo, a subjetividade que emerge na narrativa de Eva não se estrutura a partir da raça, ainda que seja um elemento central, aqui a especificidade é produzida pelas vivências do território periférico, pelas desigualdades que marcam esse cotidiano e como isso molda a subjetividade. Nesse sentido, o afropolitanismo oferece uma chave de leitura importante ao enfatizar identidade constituídas pelo trânsito, em uma circulação que permite o desenvolvimento de uma cultura transnacional (2015, p. 71).

Se em “Um assobio meu” a especificidade de uma temporalidade periférica se manifesta na conscientização da juventude e no relato das violências, em “Eu Não Danço” essa discussão ganha novos contornos ao incorporar a questão do gênero enquanto um problema estrutural e social. O videoclipe⁴ dá o tom dessa narrativa ao apresentar a rapper em um tribunal ocupando a posição de juíza, enquanto outra mulher, no papel de advogada, anuncia as acusações dirigidas à ré: “excesso de beleza, abuso de estrutura corporal e de viver a sua vida sem se importar com opinião dos demais”. Em seguida, uma terceira mulher em outra cena realiza uma ligação para o que parece ser uma delegacia especializada em atendimento feminino, momento que antecede o início da música. Com versos que vão de encontro a uma recusa das estruturas patriarcais, vejamos:

Lady Boss, muito mais que uma MC
Só no espelho é que eu vejo minha enemy, yeah!
Labels tão malucas à procura d'uma artista
Que consiga facturar assim igual a mim, vê
Acabo teu namoro se eu disser que sim
Nunca precisei de aprovação, sou tipo o Putin
Ela quer saber como é que eu consegui chegar aqui
Porque minha vida deu um salto sem um trampolim
A gente levanta sempre que tropeça
Minha gang não fala, faz com que aconteça
Se tens ou não tens, isso não me interessa
Eles querem que eu lhes obedeça
Mas eu não danço, eu só mexo a cabeça
(Eu Não Danço, 2023. grifos meu).

Mais do que uma afirmação individual de sucesso, a rapper enuncia a reivindicação dos direitos de existir fora das expectativas impostas por estruturas patriarcais, como aprovação das atitudes e também objetificação do corpo feminino ao dançar, por exemplo. As partes grifadas demonstram como a desobediência emerge como uma das formas de relatar, aquilo colocado no ensaio *Mulheres de África no espaço da escrita: a inscrição da mulher na sua diferença* de Inocência Mata (2007) que “já não há a concentração (apenas) metafórica na mulher do sonho de libertação, numa enunciação discursiva que não deixa espaço para as contradições” (MATA, 2007, p. 426). A libertação da mulher no pós-independência revela a complexidade das nuances da subjetividade, que nesse caso, é necessário uma dupla independência: da nação e o lugar que se ocupa na nação. Mesmo que seja aquele proposto pelo *afropolistanismo*, ainda sim é necessário criticar e redefinir a identidade feminina periférica.

subjetividade “ganha sentido porque expressa uma situação geográfica-social que se confronta com outras situações geográficas-sociais na cidade [...]. Essa autoatribuição subjetiva que adquire contornos ao se defrontar com outras situações, contudo, só é possível de existir por causa de uma experiência prática e do mundo vivido, que é compartilhada coletivamente e que confere força e sentido à mesma” (2013, p.138). Entretanto, entendo que nesse contexto angolano aproxima-se algumas questões periféricas mas difere-se outras, sendo necessário uma análise mais aprofundada.

⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fNKRMI1thhDU>>. Acesso: 26/06/2026.



Nesse cenário, as mulheres rappers frequentemente são reduzidas a posições subalternas ou objetificadas, refletindo “as marcas da masculinidade convencional que usam regularmente as mulheres como adereços” (ROSE, 2008, p. 119). No entanto, conforme argumenta Tricia Rose, a presença e a visibilidade das mulheres no rap, bem como suas construções poéticas, instauram um espaço público e coletivo de reflexão feminina (ROSE, 1994, p. 182).

Vossa conversa sei como começa
Se queres um show põe o money na mesa
Ei, fala pouco, nós tamos com pressa
Já fiz tantos quilómetros na Bandula
Vossa maldade mo povo anula
Tudo o que eu tenho é fruto do trabalho
Porque eu nunca sento no pula-pula
A gente levanta sempre que tropeça
(Eu Não Danço, 2023. grifos meu).

A segunda parte da música reforça a construção de uma subjetividade feminina marcada pela autonomia da desobediência. Quando afirma “se queres um show põe o money na mesa”, a rapper reivindica reconhecimento profissional e financeiro recusando a lógica sexista que associa mulheres a disponibilidade ou gratuidade. Essa mesma perspectiva é reforçada nos versos “tudo que eu tenho é fruto do meu trabalho/porque eu nunca sento no pula-pula”, construindo uma narrativa que dialoga com as reflexões de Tricia Rose (2021) que nos alerta na compreensão de que a presença das mulheres no rap não se limita à ocupação de um espaço artístico, mas constitui uma intervenção política capaz de desafiar as estruturas de poder e as formas de objetificação historicamente presentes no rap.

Na letra acima, a rapper assume a posição de protagonista da sua própria história e no videoclipe explicita uma violência diferente da cantada em “Um assobio meu”, demonstrando como a temporalidade periférica presente no rap não se limita às experiências de marginalização social e econômica, mas incorpora também questões de gênero que atravessam o cotidiano das mulheres periféricas. A música enuncia um horizonte de emancipação feminina fundamentado na recusa de relações de subordinação. Dessa forma, a experiência periférica perpassa a perspectiva de mulheres moldando também uma especificidade de subjetividade.

A noção de *temporalidade* de Achille Mbembe dialoga com o que venho mostrando até aqui na medida que o autor denuncia as continuidades coloniais em sua obra *Crítica da Razão Negra* (2014) refletindo sobre como a razão “branca” construída no primeiro capitalismo (século XV a XVIII) ainda é usada para estruturar a exclusão e subordinação de outras formas de se pensar e existir no mundo. Uma das críticas feitas pelo autor é o conceito de tempo e como a temporalidade pode desafiar a linearidade homogênea da “história dominante”.

A questão do tempo aparece na reflexão do autor ligado a uma complexa relação com a memória e a recordação nos provocando a refletir sobre as formas de presença do passado na consciência, que “põem efectivamente em jogo toda uma estrutura de órgãos, todo um sistema nervoso, toda uma economia de emoções no centro das quais está necessariamente o corpo e tudo o que o ultrapassa” (2014, p. 209). Mesmo que o autor esteja aplicando suas reflexões sobre o romance negro para investigar as dimensões da relação com o passado colonial, podemos brevemente aproximar sua perspectiva das fontes que busquei estabelecer diálogo nesse trabalho. Vejamos uma de suas reflexões sobre a definição de tempo:

O tempo, conseqüentemente, desvela-se aqui pela sua capacidade de deixar vestígios de um acontecimento primordial — um acontecimento destruidor, de cujo fogo é um dos significantes maiores. O tempo, por consequência, vive-se, vê-se e lê-se na paisagem. Antes da recordação, existe a visão. Recordar é ver, literalmente, o vestígio deixado fisicamente no corpo de um lugar pelos acontecimentos do passado. Não existe, no entanto, corpo de um lugar que não se relacione, de certa maneira, com o corpo humano. A própria vida deve «ganhar corpo» para ser reconhecida como real (Mbembe, 2014, p. 213).



O tempo nesses romances, pode se apresentar como uma pluralidade de fluxos que se desenrolam em diversas direções sendo marcado por durações diferentes. O acontecimento que desvela-se enquanto capacidade de vestígio do tempo no rap pode ser o contato com diferentes violências? Essas durações diferentes que perpassam esses acontecimentos podem ser notadas na subjetividade periférica? Questões que surgem a partir das reflexões em diálogo com Mbembe leva a percepção que a *temporalidade periférica* pode funcionar na medida que relata acontecimentos que moldam uma noção outra de subjetividade por meio da experiência.

no paradigma fantasmal, não existe reversibilidade nem irreversibilidade do tempo. O que conta é o desenrolar da experiência. As coisas e os acontecimentos envolvem-se uns nos outros. Se as histórias e os acontecimentos têm um princípio, não precisam forçosamente de um fim propriamente dito. Podemos, certamente, ser interrompidos. Mas uma história ou um acontecimento são capazes de prosseguir numa outra história ou num outro acontecimento, sem que haja necessariamente um encadeamento entre ambos. [...] Dito isso, a relação entre o presente, o passado e o futuro não é nem da ordem da continuidade nem da ordem da genealogia, mas da do encadeamento de séries temporais praticamente dissociadas, ligadas umas às outras por uma multiplicidade de fios tênues (Mbembe, 2014, p. 251).

No desenrolar da experiência surgem as nuances de uma temporalidade que não é linear, mas é pautada em um entrelaçamento de passados, presentes e futuros que se informam respectivamente e recusa as noções coloniais de pensar, existir e ser no mundo. O tempo em relação ao acontecimento desdobra-se em um encadeamento de entendimento de palavras, signos e imagens que criam novos sentidos. O rap, nesse caso, surge como uma possibilidade de exemplificar e relatar os acontecimentos na periferia que moldam na experiência dos sujeitos novas formas de existir que perpassam a temporalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto busquei compreender como o rap feminino feito em Angola elabora narrativas construídas a partir das experiências periféricas partindo do diálogo com as músicas “Um Assobio Meu” e “Eu Não Danço”, de Eva RapDiva. Longe de oferecer respostas definitivas, a breve análise procurou problematizar algumas questões que emergem das fontes: a subjetividade de pessoas periféricas pode ser articulada a outras experiências de temporalidade? O território pode ser pensado como um espaço de produção de sentidos sobre o tempo? Longe de encerrar o debate, essas perguntas que foram indagadas logo na introdução serviram como caminho para as reflexões feitas traçando um percurso analítico para ensaiar brevemente a noção de *Temporalidades Periféricas* como uma possível chave de leitura para compreender essas experiências situadas à margem dos centros hegemônicos de produção de saber e poder.

Nesse sentido, as narrativas construídas pela rapper evidenciam que a experiência periférica envolve processos complexos de elaboração de subjetividade, que são atravessados também pelo gênero. O *afropolitanismo* nos forneceu a compreensão da recusa de uma identidade africana fixa, da qual a rapper luso-angolana demonstra em suas itinerâncias críticas a noção de nação e pertencimento desafiando concepções essencializadas de identidade.

Entendo que a noção de temporalidade de Mbembe deve ser mais explorada enquanto análise, mas a proposta de pensar temporalidades periféricas no caso deste trabalho, não consistia na criação de uma categoria fechada, mas em um exercício analítico capaz de ilustrar como as experiências periféricas são cantadas escapando às narrativas hegemônicas sobre o tempo. Os rap's analisados sugerem que as mulheres periféricas produzem formas próprias de emancipação projetando novos horizontes de existência.



REFERÊNCIAS

- COLLINS, Patricia Hill. **Do black power ao hip-hop: racismo, nacionalismo e feminismo**. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- D'ANDREA, Tiaraju Pablo. **A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo**. 2013. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-18062013-095304/>. Acesso em: 28 jun. 2026.
- Gilson Lázaro e Osvaldo Silva. **Hip-hop em Angola: O rap de intervenção social**. Cadernos de Estudos Africanos [Online], 31 | 2016, posto online no dia 29 setembro 2016, consultado o 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cea/2013>; DOI : 10.4000/cea.2013
- LUIS, S. E. **A PM 44, o microfone, a nação angolana e a voz feminina**. Vértices (Campos dos Goitacazes), v. 24, n. 1, p. 44-68, 2022. DOI: https://doi.org/10.19180/1809-2667.v24n1202_2p44-68. Disponível em: <https://www.essentiaeditora.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/16295>.
- MATA, Inocência. **Mulheres de África no espaço da escrita: a inscrição da mulher na sua diferença**. In: MATA, I.; PADILHA, L. C. (org). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 2007. p. 421-440.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- ROSE, Tricia. **Barulho de preto: rap e cultura negra nos Estados Unidos contemporâneos**. Tradução: Daniela Vieira e Jaqueline Lima Santos. São Paulo: Perspectiva, 2021.

SOBRE O/A/X AUTOR/A/X:

Bruna Andrade Benjamim de Souza, é uma mulher negra de pele parda, lésbica, oriunda de família pobre, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História - PPGH/UDESC. Bolsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Integrante do Laboratório de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais - AYA/ UDESC/ FAED. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0043619817547445>. Email: bruna152073@gmail.com



OS HABITANTES DA COSTA: O DESENVOLVIMENTO DA IDENTIDADE E DA CULTURA SUAÍLI

Felipe Casanova

RESUMO: A África Oriental foi por séculos um espaço onde africanos, árabes, muçulmanos e persas fizeram um intenso comércio pelo Oceano Índico. A pesquisa, ainda em andamento, tem como objetivo demonstrar a importância da população Suaíli no desenvolvimento econômico e cultural na África Oriental. O artigo irá apresentar um breve panorama sobre a população suaíli, seu apogeu a partir do século XIII e os comércios entre essa população e povos da Ásia Ocidental, tendo essas ligações comerciais ocorridas a partir do século VIII. Além disso, tendo como propósito demonstrar o expressivo dinamismo da região e analisar a partir de trabalhos de arqueólogos e historiadores africanistas que os Suaílis não apenas desenvolveram uma civilização urbana e mercantil vibrante entre os séculos VIII e XV, mas também construíram uma identidade e cultural singular marcada pelas influências bantu, árabes e persas.

Palavras-chave: Suaíli; Diversidade Étnica; Arqueologia

INTRODUÇÃO

Os Suaílis, povo com origem no grupo étnilinguístico banto, habitavam inicialmente o interior do continente africano, foram gradualmente se deslocando para o litoral e durante a segunda metade do primeiro milênio criaram mais de 400 assentamentos. Nos primeiros séculos da nossa era pequenos entrepostos comerciais foram criados por essa população, dando origem assim ao comércio com povos distantes e de fora da África, Árabes, Persas, Romanos e Indianos. O termo *banto* não possui, na atualidade, nenhuma conotação étnica ou social, se refere ao vasto grupo linguístico africano em que a raiz vocabular *ntu* significa “coisa” ou “pessoa” e é universal. O prefixo *ba* indica o plural, assim *bantu* significa “ser-humano” (Macedo, 2020, pág 34).

Essa população se fixou na região no início do primeiro milênio, e as relações entre populações árabes-muçulmanas com nativos de origem banto deu origem a uma sociedade original e marcada pelos contatos entre diversos povos anteriormente já citados. O termo “suaíli” nomeia tudo o que é referente à cultura desse povo falantes do idioma ki-suaíli que possui fortes influências árabes, a denominação do povo também provém do árabe, onde o “sahil” significa “praia” ou “costa”.

No início do século XIII, estabelecidos na região, o litoral do Índico já estava integrado por 37 cidades, sendo comunidades controladas desde o início deste século pelos Karimis⁵ que transportavam, compravam e vendiam seus produtos para as demais regiões do continente e fora dele. Atualmente o idioma e a cultura desse povo é compartilhada por milhões de pessoas no continente africano, principalmente em países como Quênia, Tanzânia, Somália Moçambique e Uganda (Macedo, 2020, pág 34)

As cidades suaílis eram independentes uma das outras, porém e governadas por um único líder. Nos séculos XIII e XV a mais importante dessas cidades portuárias era Kilwa Kisiwani, hoje localizada no litoral da Tanzânia, cuja população oscilou durante esse período entre 4 mil e 12 mil pessoas, sendo controlada por famílias de origem Persa desde o século X. Seu período de apogeu data entre os séculos IX até o século XIX, sendo um porto rico e poderoso, atingiu seu apogeu durante o governo do sultão Allasan Ibn Talluth que a governou entre 1277 e 1294. Tal governante mandou construir mesquitas cujos registros arqueológicos existem até hoje (Macedo, 2020, pág 36).

A cidade tornou-se muito importante devido à sua localização estratégica nas rotas comerciais, entre ela havia outras cidades como Malindi, Lamu e Mombaça, havendo estudos demonstrando que além dessas, mais de 50 cidades do Cabo de Gardafui até Sofala. Fazendo com que a região se destacasse como um dos maiores e mais importantes assentamentos costeiros.

⁵ Nome dado aos mercadores afro-muçulmanos ou árabes-muçulmanos que controlavam os portos e as rotas de exportação de ouro, marfim e especiarias que iam para a Ásia Ocidental e a Índia, concorrentes dos mercadores egípcios.



Jean Devisse e Shuhi Labib (1984) afirmam que a vinculação dessas cidades com o comércio de larga escala no Índico favoreceu o surgimento de uma rica aristocracia de mercadores e comerciantes de outras regiões, transformando assim em centros com diversidades étnicas e culturais influenciadas pelo Islã e culturais locais. Cabe aqui uma análise sobre as origens históricas dessas cidades, pois foi somente no século XV que as tradições relativas à fundação delas foram deformadas para que coubessem atribuir origem asiáticas, negando assim a agência da população de origem africana.

Cada uma dessas cidades tem seu sultão, independente do vizinho, Na ilha há muitas aldeias e pequenas cidades. Seus sultões afirmam que são árabes e que seus ancestrais são originários de Kufa, de onde partiram para vir a esta ilha (YĀQŪT⁶, 1866-1873 *apud* MATVEYEV, 2010).

As classes dominantes na região desfrutavam de um grau de prosperidade confirmado por pesquisas arqueológicas feitas na segunda metade do século XX onde evidenciam os inúmeros palácios, mesquitas construídas em pedra, além de vidros, cerâmicas, estatuetas e ouro importados do Golfo Pérsico, Índia e China. Entre esses estudos estão os de H. N. Chittick e R. I. Rotberg que apresenta Kilwa como uma das mais prósperas cidades da região, que Ibn Battuta, que visitou a região durante 1331 e 1332, descreveu como sendo “uma das mais belas do mundo”, com edifícios de cinco andares, uma cidade próspera com suas casas construídas com maestria, cobertas com madeira de mangue e telhados de junco (Devisse; Labib, 1984).

IMAGEM 1: Ilustração de Kilwa Kisiwani do século XV



Fonte: Civitates orbis terrarum

A influência e cultura suaili se estendeu, durante seu apogeu, do sul da Somália até o norte de Moçambique, sendo o desenvolvimento de Kilwa Kisiwani e de outras cidades crucial para o desenvolvimento da região. Sendo a comunidade governada pelos Karimis desde pelo menos o século XII, o comércio era bastante variado, sendo comercializado minério de ferro que era muito exportado para a Índia, marfim e artesanatos. Além do comércio, os suailis baseiam-se em outras duas atividades econômicas: agricultura e a pesca marítima. A agricultura era a atividade praticada pela maior parte do povo, principalmente no interior do continente, ao lado da pesca e da coleta de frutos constituíam a maior fonte de subsistência da população.

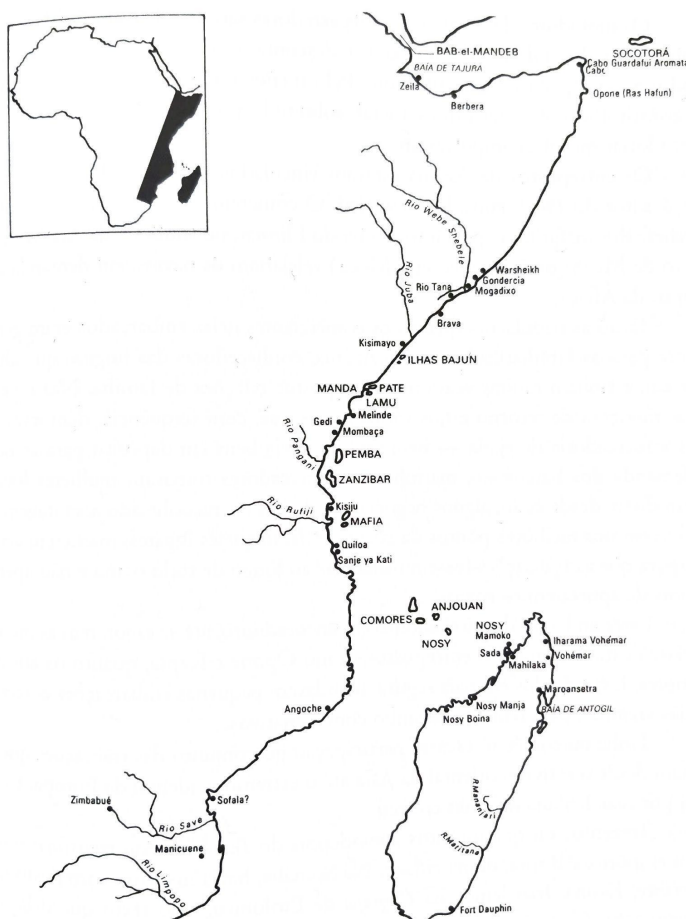
⁶ Yāqūt al-Ḥamawī (1179–1229) foi um célebre geógrafo, biógrafo e enciclopedista sírio de origem bizantina.



Durante o século XV, viajantes portugueses também citam a pecuária com criação de gado, ovelhas e cabras e a cultura do algodão.

As forças militares dessas cidades-estado eram pequenas, usavam como armas arcos e flechas, lança e escudo. Provavelmente as ligações e alianças com outras populações de origem *bantu* ou somalis fossem regra, isso explicaria o fato dessas cidades não terem muralhas (Silva, 2021, pág 340).

IMAGEM 2: Litoral da África Oriental



Fonte: SILVA, Alberto da Costa (2021, pág. 323)

RELAÇÕES INTERCONTINENTAIS NA COSTA SUAÍLI

No século VII em diante houve um aumento no número de mercadores navegando pelo Oceano Índico, principalmente os provenientes do Mar Vermelho e do Golfo Pérsico, tais navegadores e mercadores perceberam a importância de fazer comércio na Costa Suaíli. Essas navegações se tornaram possível devido aos ventos das monções que sopravam para o nordeste nos meses de verão e trocavam sua direção no inverno. Sendo as viagens marítimas mais fáceis e rápidas do que as terrestres nesta época (Cartwright, 2024)

Tais comerciantes começaram a se instalar em toda a região, mas principalmente em Mogadíscio, atual capital da Somália, e na costa da atual Tanzânia. Estabeleceram assim famílias nessas áreas costeiras de forma estratégica e segura. Importante notar que a região da Costa Leste era também rica em recursos naturais, portanto capaz de sustentar uma população comparativamente grande em relação à parte norte e a própria Península Arábica mais seca e menos privilegiada.



Essas circunstâncias históricas fizeram com que o Islã se difundisse na África Oriental, se mesclando com religiões locais, porém as condições concretas dessa difusão não são conhecidas, porém pesquisadores apontam que o islã não foi imposto à força, sendo possível afirmar que a conversão ao islamismo foi voluntária. A chegada da religião na região se deu entre os séculos VII e início do VIII, sendo que a partir do século XIII a nova religião começou a se espalhar pelo litoral, sendo diferente da religião muçulmana dos países árabes-muçulmanos (MATVEIEV, 2010).

Nos séculos seguintes a religião muçulmana acabou se tornando um dos elementos centrais da identidade suaíli. Sendo a base para definir quem era Suaíli nos séculos seguintes e de acordo com o historiador Philip D. Curtin, o Islã se tornou intrínseco à identidade dessa comunidade, ligando o ser suaíli ao ser muçulmano, devido à intensa interação cultural e comercial com o mundo árabe e islâmico. Trazendo grandes influências como no idioma e costumes locais ao longo dos séculos, transformando uma identidade étnica *Bantu* em uma identidade islâmica-africana ou também conhecida como afro-muçulmana (P.D. Curtin *apud* Cartwright, 2024).

Os primeiros a adotar a religião foram os ricos comerciantes seguidos pela antiga nobreza e, finalmente, por certas camadas populares, ou seja, membros da comunidade que ambicionavam chegar ao nível social desses ricos religiosos (Silva, 2021). A religião dava certas vantagens aos habitantes como vantagens comerciais, fornecia uma rede de confiança, leis contratuais padronizadas e parceiros em portos de todo o Índico além de proteção e status, as leis islâmicas proibiam a escravização de outros muçulmanos, portanto, a conversão oferecia uma proteção crucial contra os mercadores de escravizados.

Uma outra consequência da difusão do Islã na região foi o surgimento de mesquitas e construções de pedra em todo o território Suaíli. Escavações dirigidas por J. S. Kirkman e H. N. Chittick permitiram traçar um quadro das diferenças arquitetônicas da região, o início dessas construções datam do século XII, inicialmente em Kilwa e Zanzibar. Essa população possuía uma prática diferente de outros povos, com uma técnica de construção que consistia em assentar blocos de coral com argila vermelha, sendo a grande mesquita de Kilwa Kisiwani a única mencionada em fontes escritas, porém como foi reconstruída inúmeras vezes nada restou da obra inicial (Matveiev, 2010).

Imagem 3: Grande Mesquita de Kilwa Kisiwani do século XIV



Fonte: Tanzania Tourist, 2025



Imagem 4: Destaque Grande Mesquita de Kilwa



Fonte: Tanzania Tourist, 2025

Outro importante patrimônio histórico da época é o Palácio ou fortaleza de Husuni Kubwa, construída de pedra coral, a menção ao nome do sultão Al-Hasan Ibn Sulayman II (1310-1333) levou Chittick a propor o século XIV como data da construção do edifício que possuía mais de 100 quartos, uma piscina octogonal e uma área de carga e descarga para o embarque de mercadorias em navios. Husuni Kubwa, assim como outras residências de elite de Kilwa, também era equipada com encanamento interno.

Esse tipo de moradia era comum em cidades como Kilwa, Gedi, Kisimani, Mafia e Kaole. Porém elementos arquitetônicos como cúpulas esféricas, arcos e colunas de pedra foram vistos apenas em Kilwa.

Imagem 4: Palácio-fortaleza Husuni Kubwa



Fonte: World History

CONTESTANDO A ANTIGA HISTORIOGRAFIA COLONIAL

No intuito de determinar em que época as cidades da região foram fundadas e por quais grupos, pesquisadores e arqueólogos no início do século XX se dedicaram ao estudo de peças cerâmicas encontradas em apenas alguns sítios estimando que esse fosse o melhor sistema de datação.

Porém veremos que segundo pesquisadores como Fidélis T. Masao, antropólogo e arqueólogo tanzaniano, e Henry W. Mutoro, professor e arqueólogo queniano, tais pesquisas possuem inúmeros equívocos, pois havia presença de elementos tipicamente africanos mais antigos do que a imigração dos primeiros mercadores árabes e muçulmanos na região, datando do século X. As escavações que ocorreram no litoral do Quênia e Tanzânia, por exemplo, permitiram encontrar mais de cinco milhões de fragmentos cerâmicos de



fabricação local, com apenas quinhentos de cerâmica importadas, revelaram também uma quantidade expressiva de materiais cerâmicos de origem local (Masao; Mutoro, 1988).

Escavações feitas posteriormente mostram que a fundação e desenvolvimento das cidades suailis se deu muito antes da chegada dos comerciantes estrangeiros, comprovando assim que a população de origem africana já ocupavam e faziam comércio na região. Existem também amplas provas da presença de povoadamentos na região 1 milênio AEC, sendo a mais evidente o sítio de Kwale, no Quênia. As escavações realizadas neste sítio em meados da década de 60 permitiram trazer à luz todo tipo de cerâmicas e fragmentos de ferro.

Já em Kilwa, entre os séculos IX ao XII, que precederam a dinastia shirāz⁷, caracterizam-se por um material cultural homogêneo, inclusive escórias metálicas comprovando que a população sabia trabalhar o ferro, assim como elementos atestando a fabricação de pérolas e estilhas de cerâmica. H. N. Chittick, concluiu assim que a cerâmica é testemunha “de um alto nível de habilidade técnica”, e que Kilwa não era um povoamento de origem africana (Masao; Mutoro, 1988).

Segundo os autores, além dos dados arqueológicos comprovando a origem e desenvolvimento das cidades suailis há também as fontes escritas, porém como a maioria desses documentos foi escrita por autores árabes podemos perceber por quais razões a costa oriental da África ter sido, por tanto tempo, considerada um assentamento árabe-persa no qual as populações locais apenas teriam desenvolvido um papel insignificante. Entretanto, o quadro esboçado por uma leitura atenta e uma interpretação imparcial dos principais documentos de língua árabe difere sensivelmente daquele proposto pelos historiadores, pesquisadores e arqueólogos europeus.

O erro dos pesquisadores europeus, segundo Masao e Mutoro, foi talvez confundir a existência de relações comerciais com um assentamento permanente e/ou uma supremacia política dos estrangeiros. Pelo fato de a colonização da época moderna por parte de nações europeias ter se desenvolvido segundo o esquema “estabelecimento de laços comerciais, domínio político e trocas culturais” concluiu-se erroneamente, ou até mesmo por negação de que povos africanos fossem responsável pelas suas próprias agências, que também foi assim na África Antiga sem que o menor indício pudesse sustentar tal tese.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Este artigo parte de uma pesquisa em desenvolvimento, da qual ainda estou à procura do problema e pergunta a responder diante vastas possibilidades no que diz respeito à África Antiga, Idade Média quando o assunto é origem e desenvolvimento da população Suaili. Bem como a procura por autores/as africanos/as ou de fora de África que debatem sobre o tema. Atualmente as leituras se concentram quase que totalmente na coletânea História Geral da África, capítulos que fazem referência às Áfricas da antiguidade e do medievo, porém para essa escrita fiz a leitura parcial de capítulos de livros de José Rivair Macedo e Alberto da Costa e Silva, dos quais pretendo me aprofundar.

A pesquisa busca analisar brevemente, sob perspectivas histórica e sociais, a dinâmica cultural e econômica dos povos Suaílis, na África Oriental, destacando assim a relevância e dinamismo da população originária e seus contatos e com populações de origem árabe, persa e muçulmanos antes da chegada dos colonizadores europeus, em uma perspectiva a partir de historiadores africanistas.

No início da pesquisa sobre o tema havia pensado em desenvolvê-la deixando de lado as leituras de pesquisadores denominados por Masao e Mutoro como “historiadores da Antiga Escola”, mas na minha concepção isso não teria outro nome a não ser o racismo ao concluir de forma errônea que sociedades de origem africana não teriam capacidade de construir uma extensa comunidade. Porém com a apresentação desse trabalho no evento pude compartilhar isso com os professores coordenadores e perceber que sim, posso fazer a leitura desses trabalhos, quando encontrar já que é algo que está sendo difícil, para daí sim poder fazer uma leitura a contrapelo - talvez essa possa ser a proposta. Porém a pesquisa está apenas começando e pretendo elaborar ainda mais nos próximos meses.

⁷ Famílias governantes da costa suaili que reivindicavam sua ascendência persa (da região de Shiraz) e desempenharam um papel fundamental, mas não único, na formação da cultura suaíli entre os séculos X e XVI.



Mas já podemos perceber que tais análises, a partir dos autores citados, nos evidencia que os Suaílis não apenas desenvolveram uma civilização urbana e mercantil vibrante entre os séculos VII e XV, mas também construíram uma identidade cultural singular, marcada pela síntese entre influências bantu, árabe e persa. E a adoção do Islã, mais do que uma conversão religiosa, representou uma estratégia de integração em redes comerciais do Índico, conferindo proteção, status e acesso a um amplo mercado que refuta as narrativas de isolamento do continente africano em relação às demais regiões do mundo.

REFERÊNCIAS

- CARTWRIGHT, M. **Costa Suaíli**. Traduzido por Ricardo Albuquerque. Enciclopédia da História Mundial, 2024. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18053/costa-suaili/>. Acesso em: 12 out. 2025.
- CONNAH, Graham. Frente a dois mundos: os assentamentos comerciais da costa leste africana. In: CONNAH, Graham. **África Desconhecida: Uma Introdução à sua Arqueologia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 227-234
- DEVISSE, Jean; LABIB, Shuhi. A África nas Relações Intercontinentais. In: Djibril Tamsir Niane. (ed.). **História Geral da África**, Vol. IV: África do século XII ao XVI. São Paulo: UNESCO, 2010. p. 721-747.
- DIRECT, Budget. Husuni Kubwa Palace, Kilwa, Tanzania - Reconstruction. World History Encyclopedia, 14 maio de 2021. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/image/14025/husuni-kubwa-palace-kilwa-tanzania---reconstructio/>. Acesso em: 26 de jun. 2026
- MACEDO, José Rivair. **Os povos da Núbia e do Índico**. In: MACEDO, José Rivair. História da África. São Paulo: Contexto, 2020. p. 23-45.
- MATVEIV, Victor V. O desenvolvimento da civilização swahili. In: Djibril Tamsir Niane. (ed.). **História Geral da África**, Vol. IV: África do século XII ao XVI. São Paulo: UNESCO, 2010. p. 521-528.
- SILVA, Alberto da Costa e. **A Costa do Índico: As Cidades-Estado**. In: SILVA, Alberto da Costa e. A enxada e a lança: a África antes dos portugueses. Apresentação de Laurentino Gomes. 7. ed. Rio de Janeiro (RJ): Nova Fronteira, 2021, v. 1

SOBRE O AUTOR

Felipe Casanova, graduando do curso de História (licenciatura) na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC/FAED). Trabalha como bolsista de extensão no Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais AYA.

Contato: felipecasanova@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0342707931204905>



CIRCULAÇÕES INTELECTUAIS: CONTRIBUIÇÕES DE AMÍLCAR CABRAL NO DEBATE RACIAL BRASILEIRO

Higor Santos

Mariana Figueiredo de Castro Pereira

Debora Fernandes Caldeira

INTRODUÇÃO

Este trabalho origina-se das discussões realizadas na turma de estudos online "Racialidade e Filosofia Africana", coordenada pelo professor Higor Santos no ano de 2026. O objetivo é sistematizar e divulgar as reflexões coletivas sobre a obra *A Arma da Teoria* (1980), de Amílcar Cabral, analisando suas contribuições para o debate racial no contexto afrodiaspórico brasileiro. Defende-se que, embora Cabral seja frequentemente lido sob o prisma estritamente político-ativista, sua produção constitui uma Filosofia Africana Política cuja densidade intelectual reverbera nas tensões anticoloniais contemporâneas do Brasil.

Ainda que Cabral não seja reconhecido enquanto um filósofo africano, a sua contribuição serve de base para construção de uma filosofia africana política que pretende perceber na cultura elementos de liberdade. Durante as aulas, identificamos através da análise crítica da Obra *A Arma da Teoria* (1980) narrativas filosóficas que se preocupam com a ontologia dos povos colonizados, com a política de dominação colonial e com proposições anticoloniais que reverberam em lutas nas diásporas africanas.

A pesquisa busca compreender os elementos fundantes da filosofia cabraliana, especificamente como as manifestações de cultura e civilização operam na busca pela liberdade frente às metamorfoses do colonialismo. Cabral (1980) utiliza o conceito de violência libertadora como eixo de sua filosofia, dialogando diretamente com a necessidade de transformação das estruturas de poder. Para fundamentar essa conexão com a diáspora, estabelecemos um diálogo entre Cabral e intelectuais afro-brasileiros que pautam a luta contra a colonialidade e a defesa do direito à vida, como Abdias Nascimento (2016) e Lélia Gonzalez (1988), unindo os conceitos de libertação nacional e dignidade humana.

Nestas circulações intelectuais, compreendemos que África não sucumbiu, os africanos continentais e diaspóricos formularam rotas de liberdade contra as estruturas de dominação. Desde o Brasil colônia as manifestações de liberdade se fundam no que Cabral (1980) chama de violência libertadora. A força que se organiza para resistir ao colonialismo. Assim como a categoria político-cultural de *amefricanidade* de Lélia González (1988). Na qual percebe elementos que unificam os sujeitos africanos na diáspora.

Utilizou-se a metodologia afrocêntrica, conforme proposta por Molefi Asante (2009), que estabelece o africano, continental ou diaspórico, como sujeito e centro de sua própria agência epistêmica. A análise da obra de Cabral permitiu compreender que a libertação não é uma "mercadoria de exportação", exigindo o conhecimento profundo da realidade local. No caso brasileiro, isso implica analisar nossa formação sócio-histórica a partir de um capitalismo dependente que, nas palavras de Florestan Fernandes (1987), combina o arcaico ao moderno para manter relações de poder coloniais.

A circulação das ideias de Cabral no Brasil encontra eco na análise de classes e na crítica ao imperialismo. Enquanto o pensamento cabraliano se aproxima do marxismo ao enfatizar o desenvolvimento das forças produtivas, a realidade brasileira impõe o debate racial como central. Clóvis Moura (2020) aponta que o negro, motor da economia nacional, foi mantido sob desumanização para sustentar o capital europeu. Complementarmente, Gracyelle Ferreira (2020) destaca como o Estado brasileiro, sob um discurso positivista e eugenista, neutralizou a luta de classes através da repressão e do mito da democracia racial, favorecendo o branqueamento em detrimento da cidadania negra.



Conclui-se que a circulação intelectual das ideias de Amílcar Cabral no Brasil fortalece a compreensão de que a cultura é, em si, um ato de resistência e um elemento de mobilização política. Ao conectar a "arma da teoria" cabraliana ao pensamento de intelectuais como Abdias Nascimento e Clóvis Moura, percebe-se que a luta anticolonial na diáspora brasileira exige a superação do capitalismo periférico e da racialidade. A democratização desses saberes, iniciada no espaço da turma de estudos, revela-se essencial para atualizar a práxis revolucionária e reafirmar que a filosofia africana política é um instrumento vivo para a conquista da plena emancipação e felicidade do povo africano.

DESENVOLVIMENTO

Para compreender as contribuições de Amílcar Cabral (1980) no cenário afrodiaspórico, faz-se necessário, inicialmente, resgatar os elementos epistemológicos de sua produção. Em diálogo com a metodologia afrocêntrica de Molefi Asante (2009), a descolonização mental e política exige que o africano, seja no continente, seja na diáspora, ocupe a posição de sujeito ativo e central de sua própria narrativa histórica e conceitual. Nesse sentido, ao localizarmos Cabral no campo da Filosofia Africana Política, possibilita reconhecer que em seus escritos há uma sistematização crítica sobre as estruturas de dominação e os caminhos para a emancipação.

Entre os diversos conceitos que Cabral apresenta nos seus discursos e escritos políticos é necessário reconhecer a sua sistematização filosófica. De modo que a violência libertadora, por exemplo, foi utilizada por diversos pensadores como elementos centrais na luta anticolonial e de busca pela liberdade. Nesse sentido, podemos tentar refletir como essa violência libertadora se apresenta nos movimentos anticoloniais do século XXI.

Na obra *A Arma da Teoria*, a cultura não é tratada como um mero epifenômeno ou adorno folclórico, mas como o terreno primordial da resistência anticolonial. Cabral (1980) argumenta que o projeto colonial, para se perpetuar, necessita realizar o estancamento do processo histórico do povo dominado, o que se dá por meio da tentativa de destruição ou da severa repressão de sua vida cultural. Portanto, a libertação nacional é, essencialmente, um "ato de cultura". É o movimento pelo qual o povo retoma o comando de sua própria história, operando aquilo que o autor denomina como "retorno às fontes", ou seja, um reencontro com a identidade histórica e social recalçada pelo colonizador.

A violência libertadora no cenário anticolonial percebe a cultura como um aspecto fértil. Admitimos que, os sistemas de referência do projeto colonial são fontes de promoção da assimilação etnocêntrica, em outras palavras, é através da cultura que se culmina a manutenção da colonialidade, logo é através dela que se combate este fenômeno.

O motor dialético dessa retomada, na filosofia cabraliana, encontra-se no conceito de violência libertadora. Longe de ser uma apologia abstrata à agressão, a violência em Cabral é teorizada como uma resposta estrutural e dialética às metamorfoses do colonialismo. Se a dominação colonial se institui e se mantém pela violência contínua (material, psíquica e epistêmica) a ruptura com essa ordem só se torna possível mediante uma força contra-hegemônica que desarticule os pilares do poder colonizador. A violência libertadora é, fundamentalmente, um instrumento de refundação da dignidade humana e de transformação das forças produtivas locais, convertendo o colonizado de objeto de exploração a artífice de sua própria soberania.

Encruzilhadas Anticoloniais: O Diálogo entre Cabral, Abdias Nascimento e Lélia Gonzalez

Uma das premissas mais contundentes de Amílcar Cabral (1980) reside na asserção de que a libertação e a práxis revolucionária não se configuram como mercadorias de exportação. Isso significa que uma teoria política só adquire eficácia real se for gestada a partir do conhecimento anatômico e profundo da realidade concreta na qual pretende intervir. No contexto brasileiro, percebe-se que as ferramentas conceituais de Cabral



encontram perfeita consonância e sofisticação no pensamento de intelectuais afro-brasileiros que formularam as bases da crítica à colonialidade na diáspora.

Entre esses pensadores, neste trabalho decidimos falar de somente duas Lélia González e Abdias do Nascimento, porém há diversos nomes que poderíamos citar. A filosofia africana política também se presencia em suas diásporas e o Brasil é uma das maiores provas dessa afirmação. As reações dos povos colonizados não são de subordinação, mas de buscar a liberdade custe o que custar. Assim percebemos a historicidade do país e do continente. As diásporas africanas não sucumbiram, criaram táticas de continuidade pela dignidade humana.

Esse diálogo epistemológico manifesta-se de forma nítida quando articulado à obra de Abdias Nascimento (2016). Em *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Nascimento desmascara as estruturas institucionais e discursivas do Estado que operam a neutralização e o extermínio físico e cultural da população negra. Entretanto, a soberania nacional e o direito à vida, que no pensamento de Cabral exigiam a expulsão física do colonizador, na diáspora brasileira, segundo Abdias exigem o desmantelamento de um colonialismo interno e perene. No caso, a negação do negro como sujeito de direitos no Brasil é a atualização das práticas coloniais de desumanização; logo, a busca pela dignidade humana em Abdias é uma extensão direta da luta por libertação nacional preconizada por Cabral.

Na turma online os debates emergem do reconhecimento filosófico em Cabral (1980), mas também da continuidade do seu pensamento na diáspora. As encruzilhadas entre pensadores africanos e afrodiaspóricos fortalecem o que na filosofia de Cabral ele chama de sujeito-povo, na verdade, o autor menciona homem-povo, mas identificamos que ao utilizar o termo homem, pois é um conceito de seu contexto. É importante destacar que o filósofo ao utilizar este termo não exclui a mulher africana e afrodiaspórica, muito pelo contrário, é somente com elas que a liberdade é efetiva. Por isso, identificamos em Lélia o legado filosófico de Amílcar Cabral. O sujeito-povo se encontra na categoria de amefricanidade.

A categoria político-cultural de *amefricanidade*, cunhada por Lélia Gonzalez (1988), confere uma poderosa lente geográfica e existencial a esse ecossistema teórico. Gonzalez compreende que a experiência dos negros nas Américas produziu uma identidade dinâmica e resistente que preservou e ressignificou as matrizes africanas frente às violências coloniais. A amefricanidade funciona como a própria materialização do "retorno às fontes" cabraliano no solo da diáspora: uma tomada de consciência que rejeita a assimilação eurocêntrica e assume a cultura como trincheira política. Unir as contribuições de Cabral, Abdias e Lélia permite compreender que a resistência negra no Brasil não é um fenômeno isolado, mas parte de uma circulação intelectual transatlântica engajada na superação da racialidade.

A circulação das formulações cabralianas no Brasil exige também um tensionamento metodológico no que tange às relações entre raça e classe. Embora o pensamento de Cabral dialogue fortemente com o materialismo histórico e com a centralidade do desenvolvimento das forças produtivas, a transposição mecânica dessas categorias para a periferia do capitalismo revela-se insuficiente se desprovida do marcador racial. Para decifrar essa engrenagem, Florestan Fernandes (1987) oferece um ponto de partida crucial, ao demonstrar como a modernização brasileira preserva estruturas arcaicas de espoliação para se integrar de forma subordinada à economia global.

No entanto, é através da intervenção teórica de Clóvis Moura (1992) que a relação entre a dependência econômica e o racismo sistêmico é devidamente assentada. Moura argumenta que o negro não foi apenas uma engrenagem, mas o motor dinâmico e central de toda a acumulação originária de capital no Brasil. A manutenção do negro sob um estatuto de desumanização, mesmo após a abolição formal, atendeu à necessidade de criar uma massa laborais submetida a níveis extremos de superexploração, garantindo as taxas de lucro exigidas pelo capitalismo periférico associado ao imperialismo. A raça, portanto, não é um mero aditivo à classe no Brasil, mas o princípio organizador da própria divisão social do trabalho.

Essa arquitetura de exclusão econômica e racial foi historicamente blindada por aparatos ideológicos de Estado que visam neutralizar os conflitos de classe e de raça. Esse projeto de apagamento foi sofisticado ao longo do século XX mediante o mito da democracia racial que, ao simular uma harmonia inexistente, desarmou teoricamente a insurgência negra e naturalizou o não-lugar do afro-brasileiro na cidadania. Manejar a "arma da



teoria" cabraliana no Brasil contemporâneo implica, impreterivelmente, implodir esse mito e fraturar a aliança histórica entre o racismo e o capital

METODOLOGIA

A construção do percurso metodológico deste trabalho não se filia às tradicionais e pretensamente neutras abordagens da ciência ocidental-moderna. Pelo contrário, assume-se aqui um compromisso ético, político e epistemológico com a metodologia afrocêntrica, conforme formulada teoricamente por Molefi Kete Asante (2009). Adotar a Afrocentricidade como postura metodológica implica, fundamentalmente, deslocar as populações africanas e de sua diáspora da condição de meros objetos de estudo (exóticos, passivos ou subalternizados pelas teorias eurocênicas) para alçá-las ao estatuto de sujeitos conscientes e agentes de sua própria história e produção conceitual.

Dessa forma, o desenho metodológico desta pesquisa estruturou-se a partir de três eixos operacionais complementares: a experiência da turma online de filosofia africana, seus estudos e reflexões, a pesquisa bibliográfica e a análise conceitual. A pesquisa têm um caráter qualitativo afrocêntrico e que promove reflexões importantes sobre Filosofia africana e o seu futuro.

O primeiro momento desta investigação localiza-se na experiência da turma de estudos online "*Racialidade e Filosofia Africana*", coordenada pelo professor Higor Santos. Longe de ser um mero espaço de consumo passivo de informações, a turma funcionou como um aquilombamento intelectual e um laboratório de imersão epistêmica. As análises críticas da obra emergem da necessidade de compreender os atravessamentos das vivências africanas em diásporas e as proposições de um futuro que percebe na liberdade um caminho possível de humanidade e não de enquadramento etnocêntrico nas narrativas do colonizador.

As discussões coletivas, as partilhas de leituras e os debates semanais foram fundamentais para horizontalizar a produção do saber. Sob a ótica afrocêntrica, o conhecimento se constrói na coletividade e na oralidade. Portanto, as reflexões sistematizadas neste artigo são o resultado do amadurecimento partilhado nesse espaço de formação e resistência, validando os espaços de educação não-formal como legítimos produtores de ciência.

O segundo eixo consistiu em uma pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo. O corpus documental centrou-se na análise rigorosa da obra *A Arma da Teoria* (1980), de Amílcar Cabral. O método de leitura e interpretação do texto cabraliano foi orientado pela análise crítica e fichamentos, buscando extrair as categorias propriamente filosóficas e políticas do autor (como cultura, retorno às fontes e violência libertadora), de modo a desvencilhar sua imagem da redução puramente ativista e política à qual é frequentemente submetido pela historiografia ocidental.

No mais, utilizou-se o método afrocêntrico para estabelecer as conexões entre o continente africano e a diáspora brasileira. Para que a circulação das ideias de Cabral não operasse de forma mecânica, o que violaria a própria premissa cabraliana de que a teoria deve emergir da realidade local, estabeleceu-se um diálogo crítico com a literatura sociológica e política afro-brasileira.

As categorias de Cabral foram tensionadas e aproximadas dos conceitos de:

- *Genocídio e soberania*, em Abdias Nascimento (2016);
- *Amefricanidade*, em Lélia Gonzalez (1988);
- *Quilombismo e capitalismo*, em Clóvis Moura (1992);
- *Capitalismo e eugenia*, em Florestan Fernandes (1987)

Essa triangulação bibliográfica permitiu mapear como o pensamento de Cabral reverbera, se atualiza e oferece respostas teóricas concretas para as fraturas coloniais e raciais que estruturam o Brasil contemporâneo. Assim, os procedimentos aqui adotados configuram uma metodologia de redes intelectuais e circulação de saberes que une o Atlântico Negro em uma mesma práxis de libertação.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para encerrar as reflexões, gestadas na coletividade e na horizontalidade da turma de estudos online "*Racialidade e Filosofia Africana*", torna-se possível consolidar as respostas ao problema de pesquisa e aos objetivos que guiaram este trabalho. A investigação buscou compreender as contribuições conceituais de Amílcar Cabral para o debate racial e anticolonial brasileiro, partindo da premissa de que sua produção transcende o pragmatismo da guerrilha e da liderança partidária. Os resultados aqui sistematizados confirmam que a obra de Cabral institui, fundamentalmente, uma robusta Filosofia Africana Política, cuja densidade intelectual oferece instrumentos indispensáveis para decifrar as fraturas da formação sócio-histórica do Brasil.

O percurso analítico permitiu demonstrar que, ao eleger a cultura como o terreno primordial da resistência e caracterizar a libertação nacional como um "ato de cultura", Cabral operou uma ruptura radical com os universalismos eurocêtricos. Seu conceito de violência libertadora, longe de uma apologia abstrata à força física, revelou-se uma categoria filosófica de desestruturação do poder colonial e de refundação da dignidade ontológica do colonizado. Ao costurar essas formulações com o pensamento diaspórico de Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez e Clóvis Moura, a pesquisa cumpriu o objetivo de evidenciar que o racismo e o capitalismo no Brasil são atualizações das metamorfoses coloniais que Cabral tanto combateu. A *amefricanidade* e a denúncia do genocídio negro emergem, portanto, como a própria materialização da "arma da teoria" em solo brasileiro.

Diante disso, este trabalho faz uma defesa: é necessário que Amílcar Cabral seja reconhecido nas produções acadêmicas e científicas brasileiras não apenas como um herói da história da libertação nacional de Guiné-Bissau e Cabo Verde, mas como um filósofo político de pleno direito. A redução de intelectuais africanos ao papel exclusivo de ativistas práticos perpetua um racismo epistêmico que nega às populações negras a capacidade de abstração, teorização e sistematização de seus saberes. Inserir Cabral nos currículos de filosofia, sociologia e ciências políticas no Brasil é um ato de justiça cognitiva e uma exigência da metodologia afrocêntrica, que reinsere o pensador africano como sujeito central de sua agência epistêmica.

Em suma, a circulação das ideias de Cabral no Brasil, reavivada em espaços de formação coletiva como o que originou este artigo, demonstra que a Filosofia Africana Política não é um arcabouço teórico fossilizado no passado, mas um instrumento vivo, dinâmico e insurgente. A democratização desses saberes destitui o mito da democracia racial e mune a práxis contemporânea com o rigor conceitual necessário para enfrentar as colonialidades. Retomar Cabral na diáspora é, em última análise, reafirmar o compromisso inabalável com a descolonização das mentes e das estruturas, caminhando em direção à plena emancipação e à busca da liberdade histórica dos povos africanos e afrodiaspóricos.

REFERÊNCIAS

- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma Posição Interdisciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Abordagem Epistêmica Inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Coleção Sankofa: Matrizes africanas na cultura brasileira).
- CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria**. Coordenação Carlos Comitini, Rio de Janeiro, coleção terceiro mundo, v. n. 4, 1980.
- FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- FERREIRA, Gracyelle Costa. **Raça e nação nas origens da política social brasileira**: união e resistência dos trabalhadores negros. 2020. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.



MOURA, Clóvis. **História do Negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1992.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.



A FRONTEIRA DE ASFALTO: AS VOZES DOS MUSSEQUES EM *A CIDADE E A INFÂNCIA*, DE LUANDINO VIEIRA

Jandira Francisco Domingos⁸

INTRODUÇÃO

Para Sambizanga,
O mais cantado dos musseques
(Luandino Vieira)

Este trabalho, que tem com o tema A fronteira de asfalto: as vozes dos musseques em *A cidade e a Infância*, de Luandino Vieira, tem como propósito refletir e analisar as estórias que compõem a coletânea do escritor angolano, o qual desdobra-se entre a infância, enquanto um lugar literário de narrativa, e as peripécias das tessituras coloniais, que atravessam essa infância, contada por vozes emergentes e renegadas do sistema colonial português, que instaurou-se em Angola por mais de quatro séculos. São estórias *kaluandas*⁹ que entrelaçam a sensibilidade da infância (nos musseques da capital de Angola), o duro passado de sofrimento, e resistência sob ótica da futura liberdade, (Rocha, 1980). De igual, os contos reverberam a tensão existente entre os musseques, terra **“SÓ PARA PRETOS”**¹⁰ e a cidade, um espaço majoritariamente ocupado por brancos-portugueses-colonizadores¹¹, que fixavam, ao longo de sua “gestão”, um sistema baseado em seu ideal perverso de civilização, baseado na ideologia de inferioridade racial, (Andrade, 1997).

Dez contos compõe a coletânea *A Cidade e a Infância*, de Luandino Vieira:

- Encontro de acaso;
- O despertar;
- O nascer do Sol;
- A fronteira de asfalto;
- A cidade e a infância;
- Bebiania;
- Marcelina;
- Faustino;
- Quinzinho;
- Companheiros.

Todas as narrativas são marcadas, veementemente, pela tensão, destacada anteriormente, entre os musseques o centro da cidade de Luanda, entre a população autóctone, submetidas em condições bárbaras de opressões, e os brancos-portugueses-colonizadores, detentores do poder político, econômico e cultural (tendo em conta a imposição de culturas europeias durante o regime colonial). Cabe referenciar, inicialmente, que esta

⁸ Este trabalho, escrito e organizado com o apoio da Capes - **Código de Financiamento 001**, foi inicialmente submetido para a publicação à Revista científica Nzinga & Sepé, da Universidade internacional da UNILAB (Bahia).

⁹ Palavra original Kimbundu, inserida no Português Angolano (P.A) para se referir o cidadão que nasce em Luanda, cidade capital de Angola.

¹⁰ Referência retirado da coletânea *Estórias do Musseque*, do escritor angolano Jofre Rocha, publicado inicialmente em 1979, pela União dos Escritores Angolanos (UEA).

¹¹ As três palavras, neste trabalho, são usadas para se referir aos invasores portugueses que ocuparam e colonizaram Angola, desde 1482 a 1975. A escolha semântica é sustentada pela descrição feita pelo Frantz Fanon (1968), em *Os condenados da terra*, quando o mesmo se refere a violência colonial como invasora e destruidora das formas sociais africanas autóctones, que dilapidou completamente todos os sistemas de referências, tais como econômico, político, cultural e social.



tensão desestabiliza a ideia colonial de um colonialismo “aceitável” e “passível” neste espaço, mesmo esse, segundo Frantz Fanon (1969), em sua destacável obra *Em Defesa da Revolução Africana*, se firmando no continente africano como verdade e valor. Essa tensão, portanto, entre os musseques e a cidade eram circunscritas pelas fronteiras¹², que marcavam a linha de divisão entre os bairros da população autóctone e a cidade dos brancos colonizadores.

Como referenciado pelo escritor angolano Jofre Rocha (1980), na sua coletânea *Estórias do Musseque*, essas fronteiras eram conceituadas como muros coloniais de distanciamento entre o homem branco e os renegados (desse sistema colonial), juntamente com seus bairros pobres, de pretas noites barulhentas, que expressavam a não mutilação do Kimbundu, imbuído nas estórias *kaluandas* sobre *Kalunga e Kianda do mar*, que emanavam dos lábios, cheios de provérbios, da velha e do velho, com autoridade para falar e contar sobre a sua terra que fora-lhes usurpada. Isto desde o despertar da típica confusão dos musseques, que vem com o renascer da sua vida adormecida, até o renascer das cores vivas que se levantavam com cada grito pujante da velha, contando em gotas a solidão de uma terra com destino contrário de sua resplandecência.

Nessa perspectiva, vale referenciar mais uma vez Fanon (1968), em seu trabalho *Os Condenados da terra*, quando o mesmo destaca que o mundo colonial é cingido entre a cidade do colono e a cidade do colonizado, aquele, definido pelo regime colonial, como o impermeável a ética, ou como elemento corrosivo, que desfigura tudo que se refere a estética e a moral. O mundo colonial, de acordo com Fanon, separa-se do mundo do colonizado pela fronteira, um órgão colonial de segregação controlada, indubitavelmente, pelas forças policiais do estado colonial ou de sua gendarmaria (nesse caso específico, o caso angolano, pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado - PIDE). Os muros coloniais não dividiam apenas espaços geográficos, mas especificavam a imposição dos ideais sobre o homem negro angolano, e o desprezo cultural do colonizador sobre a cultura da terra invadida.

Por este motivo, segundo Tânia Macedo (2008), em seu trabalho *Luanda, cidade e literatura*, destaca que os musseques de Luanda, terras de pretos como noite, se tornam o epicentro da cidade da escrita angolana. Uma escrita, de acordo com autora, de revolta que enviesava à construção de um completo modelo idelógico, caracterizando uma “imagem do mundo” própria, nacional”, sem interferência desse mundo colonial. Nesta ótica de ideias, em função da discussão construída, e para o desenvolvimento do assunto em questão, este artigo está organizado em três seções, além da introdução, dos recursos metodológicos e das considerações finais. A primeira seção, denominada “O Despertar do sol nos musseques”, tem como finalidade trazer, evidenciar e estabelecer diálogos, em torno dos primeiros três contos da coletânea analisada, *A cidade e a infância*, abordando as principais características destes musseques, além de abordar os corpos negros que nelas habitam. É a descrição do lugar de memória da inocente infância, porém atravessada com os ares do colonialismo português.

A segunda seção, nomeada “A fronteira de asfalto”, centrar-se-á na discussão central deste artigo, no estudo da divisão colonial, especificamente, entre a cidade baixa e os musseques de Luanda, respaldadas nos contos “A fronteira de asfalto” e a “A cidade e a infância. Nesse sentido, a terceira parte, intitulada “Musseque - a cidade literária” concentrar-se-á na escrita de Luandino sobre a cidade, enquanto espaço narrativo que norteia a escrita revolucionária da liberdade, destacando os últimos contos que compõem a obra *A cidade e a Infância*, permeando sobre outras narrativas literárias, como do escritor angolano Jofre Rocha, na sua obra *Estórias do musseque*, assim como a coletânea *Luuanda* (1982), também do escritor Luandino Vieira. Portanto, ambas as obras, complementares, trabalham a configuração da escrita literária luandense, que tem como cenário principal os musseques, como centro da narrativa da literatura angolana.

¹² As fronteiras no continente africano são vetustas, frutos da invasão e exploração colonial europeia. Nesta razão, destaca-se a Conferência de Berlin, em 1884, um projeto branco colonialista europeu, que repartiu a África, criando fronteira em todos os seus eixos e nascentes, em nome da exploração, que a derribou em grande pranto. A lógica colonial sempre fundamentou em seu ideal central, como afirma o intelectual Ngũgĩ Wa Thiong'o, que é <<dividir para conquistar>>.



DESENVOLVIMENTO

2.1 O DESPERTAR DO SOL NOS MUSSEQUES

Construções incongruentes, descuidadas, sumindo na escuridão negra e barulhenta dos musseques, desde o Sambizanga até o Marçal, renascem com vida adormecida destes bairros, com todos os sons e cores que o avivam. Os bairros eram alimentados diariamente pelos gritos e ecos das negras *quitandeiras*, vestidas com panos coloridos, listrando *África Livre e Imponente*, em estado de colônia, com suas *quindas*¹³ à cabeça, caminhando em largos passos em todos estes bairros negros. Assim, acontecia a vida, no qual os operários, em direção a grande cidade, saíam de comboio pela madrugada que os levava para seus labores, tipicamente, forçados, análogos a escravidão, típico da gestão colonial portuguesa. Uma amálgama, esperançosa pela liberdade, do doloroso processo colonial, da luta do homem e da mulher com vida que lhe fora imputada:

Mais perto da curva o comboio apita outra vez. O apitar de um comboio na madrugada é triste. Triste são também os homens que sobem para ele na paragem do Quilometro Cinco. Deixam-se levar para as oficinas, enquanto nos cérebros os sonhos que ainda os acompanham, vindos da noite, se esvaem devagar. Devagar que é mais doloroso, (Vieira, 2007, p.20).

Habitavam nestes espaços, para além da solidão dos sonhos livres, (“livres, soava bem essa palavra, despertava ecos interiores até ali adormecidos” (Vieira, 2007, p. 21)), crianças, com suas histórias próprias, imaginadas, criadas e vividas, *quitandeiras* e negros serventes, que no final do dia, depois de um longo dia de trabalho, percorriam sempre os mesmos caminhos, de volta à terra de barros vermelhos, de ares com cheiros de peixes fresco das, e de sabores das frutas que restavam da *quinda* da *quitandeira*. Comportava toda sua gente, com vozes e manifestações próprias, apesar do elemento opressão. Nesse panorama, os musseques tonavam-se, em costas largas, com poesia, manifestos, entoados até nos ecos das negras mulheres, uma sociedade cultural, de realidades fortíssimas de sobrevivência, mesmo com os ares de opressão da cidade.

Como destacado pelo ensaísta angolano Carlos Ervedosa, em seu ensaio “Literatura angolana”:

Nos musseques, ocupando a periferia da cidade, em cubatas de barro e chapas, semeadas a esmo, morava a grande massa da população negra de menores recursos, serventes, criados, contínuos, lavadeiras, *quitandeiras*, que todos os dias, mal o sol fazia adivinhar a sua presença, desciam à cidade Baixa no cumprimento das suas obrigações (Ervedosa, 1963, p.20).

Os musseques, destacado na obra analisada, desde o *Sambizanga*, o mais cantado dos musseques, até o *Marçal*, comportavam sobrevivências das histórias, ecos revoltas de preta gente, florida nas cubatas à sombra das *mulembas*, do antigamente da cidade capital, tomada pelos brancos portugueses, com o seu estado de dominação. Nesta ótica, em seus primeiros contos (especificamente “Encontro de acaso”, “O despertar” e “O nascer do Sol”), em *A cidade e a infância*, Luandino Vieira escreve essa massa populacional, destacado por Ervedosa acima, em suas cubatas, construídas sob sons de opressão e linhas de tristeza. Mas também foram erguidas no contentamento da esperança por liberdade. O chão vermelho do asfalto negro de Luanda canta, em Luandino, o aroma dos pés disformes que percorrem para o batuque e das candeias das noites de serões que alimentam temporalmente os musseques. Assim como é descrito, no trecho abaixo, no conto “Despertar”:

Quando cá fora, no chão vermelho, as *quitandeiras* deixavam marcados os pés disformes de percorrem sempre o mesmo caminho. E os negros serventes da Câmara preparavam café aguado em latas servidas a azeite e deixavam que o aroma subisse com o fumo. Era uma história triste. Ou alegre. Ou simplesmente uma história. No momento poderia ter sido algo triste. Mas não irremediavelmente triste, porque havia alegria da novidade. [...], (Vieira, 2007, p.21).

¹³ Do Kimbundu, significa mercadoria



Luanda, de Luandino Vieira, descrita em *A cidade e a infância*, comporta dois mundos em seu interior. Uma cidade, segundo Tânia Macedo (2008), que refletia o *modus vivendi* da Europa, desde a sua arquitetura e o seu traçado. E a outra cidade, constituída na base da brutal arquitetura de exclusão, conforme Macedo, como um projeto colonial da bárbara segregação e apagamento da população nativa. Nesse sentido, no panorama social evidenciado por Luandino Vieira, o musseque é esta cidade erguida a partir desta ação bárbara. Por este motivo, os musseques, ou também chamado de asfalto negro, é marcado pela carência, a falta, a solidão, e a mazela. Portanto, os contornos que definem essa Luanda, de vistas para os musseques, perpassam naquilo que Fanon (1968) vai chamar de “a configuração do mundo e da estrutura colonial” em África.

Sob olhar de Luandino, Luanda é a mescla do impiedoso colonialismo branco português e a fragilidade de uma infância de pretas vidas nos musseques que compõem a grande cidade angolana. Um musseque onde predomina os tons da solidão, da fome, da pobreza de uma terra usurpada. No entanto, também se constrói em meio ao grito do caos e da canção da possível liberdade. Analogamente, vale sublinhar, de acordo com a romancista Rita Chaves (1999), em *A formação do Romance angolano*, que em *A cidade e a infância*, nos musseques descritos, há uma evocação da tradição oral como ato revolucionário e nacionalista, relatando e denunciando as barbáries desse sistema colonial, o que é característico nas demais escritas de Luandino Vieira. Decerto que os musseques pertenciam, apesar do elemento opressão, aos *Monandengues* (crianças) sonhadores, com manias de inventarem histórias pretas heroicas, sentados em pedra das construções vermelhas, em margens de esperança, de um reino, onde estes “andavam descalços e sem camisa pelas barrocas à procura dos cajus vermelhos e amarelos atrás da Companhia Indígena”, (Vieira, 2007, p.33). Um lugar de memória viva, como a vida no musseque, de almas livres, livres (soava bem essa palavra, despertava ecos interiores até ali adormecidos” (Vieira, 2007, p. 21):

Na volta, os corpos cheios de nódoas, os bolsos cheios de cajus, trocavam entre si mentiras.
-Eu apanhei o maior. Era assim!
E o Toninho fazia com as mãos um gesto exageradíssimo.
-Eheheheheheh... mentira!
-Mentira mete no saco!
-mas era assim! (Vieira, 2007, p.33).

O musseque se forma dessa infância inocente e do mundo das *quitadeiras*, que ficavam pelas ruas vendendo laranjas e limões para sobreviverem ao amanhã, um dia de várias possibilidades, e uma delas pode ser a sonhada liberdade. O musseque também é das construções coloniais inacabadas, que abrigava as brincadeiras escondidas de infância, e se transformava ao anoitecer a cubata dos amores escondidos. Terra do antigamente, rabiscada pela chuva dos olhos da preta velha que lamentava, em tons de tristes e risonhos, a vontade de ver sua Luanda erguida em cada sol que invadia os musseques, e os pretos olhares daqueles que nela habitavam.

2.2 A FRONTEIRA DE ASFALTO

A geopolítica do muro colonial começa a ser descrita, em *A cidade e a infância*, a partir do conto “**A fronteira de asfalto**”, o qual narra a história da menina de tranças loiras e de Ricardo, um pretinho muito limpo e educado, no dizer da mãe da menina de tranças loiras e laços vermelhos. Narra o episódio de uma amizade, com tentativas redobradas de passar os limites da barreira colonial. Pois Marina, a menina de tranças loiras, laços vermelhos e olhos azuis residia em casas de ruas asfaltadas com passeios e árvores de flores violeta. Ao contrário do Ricardo, “o pretinho muito limpo e educado”, que vivia em uma das casas sinuosas da terra vermelha (musseques), de pau-a-pique à sombra e a luz das mulembas, com ventos fortes de poeira amarela que cobria toda arquitetura desproporcional de seu recinto habitacional. Dois mundos completamente diferentes na mesma cidade, erguida em muros altos da segregação, que apontava palavras agoniantes em direção aos renegados que ficavam do outro lado da fronteira.

Nesta história, os muros erguidos encontravam-se quando a mãe de Ricardo era lavadeira da família de Marina, a menina de olhos azuis e com caracóis loiros, residente da cidade baixa de Luanda. Como menciona



Ervedosa (1963), só havia contato entre a população autóctone e brancos-portugueses-colonizadores em situações de serviços análogos. Isto é, a cidade baixa pertencia exclusivamente a este grupo (brancos-portugueses-colonizadores) e a sua parentela. Nesse caso, o contato entre as duas cidades só acontecia quando a preta gente das cubatas de barro, e de chapas, da cidade de terra vermelha, todos os dias, toadas as manhãs, descia para cidade baixa, para cumprir com suas obrigações serviais, isto incluía trabalhos de serventes, criados, lavadeiras e *quitadeiras*. Assim como é mencionado no trecho abaixo do conto “A fronteira de asfalto”:

– Bons tempos – Encontrou-se a dizer. – A minha mãe era a tua lavadeira. E eu o filho da lavadeira. Servia de palhaço à menina Nina. A menina Nina dos caracóis loiros. Não era assim que te chamavam? – Gritou ele.

[..]

Amigos desde pequenos. Ele era o filho da lavadeira que distraía a menina Nina. Depois a escola. Ambos na mesma escola, na mesma classe. A grande amizade a nascer, (Vieira, 2007, p.41).

A relação entre Marina e Ricardo se desenfreou, quando o adolescente Ricardo tomou consciência de sua condição colonial no país, e em Luanda. Ele era apenas o filho da preta lavadeira, e um “preto muito limpo e educado”, que servia de palhaço¹⁴ para a menina Mariana. No entanto, Ricardo cresceu, e tornou-se apenas “um preto”, “no dizer da mãe da menina de tranças loiras e laços vermelhos”, (Vieira, 2007). A amizade dos dois jovens não poderia continuar, porque o muro colonial da cidade capital ergueu-se colossalmente. A fronteira que dividia a cidade baixa e os musseques era território da polícia colonial, um órgão de violência que agia para a “segurança” de seus patrões: brancos-portugueses-colonizadores) e a sua parentela. E o negro do musseque, e toda a sua prole, era o elemento de “insegurança” e “instabilidade”, que quebrava com a estrutura social desse sistema:

Marina, preciso falar-te.

A mãe entrara e acariciava os cabelos loiros da filha.

- Marina, já não és nenhuma criança para que não compreendas que a tua amizade por esse... teu amigo Ricardo não pode continuar. Isso é muito bonito em criança. Duas crianças. Mas agora... **um preto é um preto**.... As minhas amigas todas falam da minha negligência na tua educação. Que te deixei... Bem sabes que não é por mim! (Vieira, 2007, p.42, grifo meu).

Nesse ponto de abordagem, sob perspectiva psicanalista, vale trazer ao diálogo, mais uma obrigatória vez, do intelectual Frantz Fanon (1968), pela sua obra *Os condenados da terra*, quando este, em seu magistral trabalho, desdobra as peripécias do mundo colonial e do colonizado, principalmente. Fanon sublinha que quando o colonizado (neste sistema abrupto de colonização) reconhece a sua humanidade, sob copiosas tentativas de animaliza-lo ou coisificando-o nas palavras do **OUTRO** (brancos-portugueses-colonizadores, e sua parentela) é, justamente, nesse instante que começa a polir suas armas fazer essa humanidade triunfar. Similarmente, isso acontece no conto analisado de Luandino Vieira, pois a escrita do mesmo teve, deveras, fortes influências de análises psicanalista e filósofa-política de Frantz Fanon. Portanto, no emaranhado conto “Fronteira de Asfalto” temos uma reafirmação de Ricardo, enquanto **pessoa**, num sistema que o coisificou e o animalizou, desde a sua gênese.

Nessa perspectiva, temos a estória de dois “amigos” de infância. Entre a menina de caracóis loiros e de olhos azuis, e o menino, preto muito educado, usado, quando criança, como palhaço da menina de caracóis, e quando adulto lido apenas como “mais um preto”, em meio a pretidão de sua terra vermelha e de seu bairro, dos renegados do sistema colonial português. O conto é sobre o muro colonial (fronteira na leitura de Fanon),

¹⁴Essa fotografia narrativa, trazida por Luandino Vieira em sua narrativa, nos faz lembrar, dos álbuns da escravidão no Brasil, a imagem emblemática da menina africana escravizada usada como cavaleiro para uma criança branca, provavelmente, filha de senhor de engenho. Segue o link para verificar a imagem: < <https://x.com/FotosDeFatos/status/1408251098452922374>>.



alimentado pela condição de opressão e subalternização da população autóctone, representando na figura de Ricardo e sua preta mãe lavadeira, sob a ótica da brutalidade da fronteira geográfica, humana e imaginária, frutos da violência colonial, inventadas para a dominação da população das terras vermelhas com casas de pau-a-pique à sombra das pretas mulembas:

- ... que eu posso continuar a ser teu amigo...
- Ricardo!
- Que a minha presença em tua casa... no quintal da tua casa, poucas vezes dentro dela!, não estragará os planos da tua família a respeito das tuas relações...
- Estava a ser cruel. Os olhos azuis de Marina não lhe diziam nada. Mas estava a ser cruel. O som da própria voz fê-lo ver isso. Calou subitamente.
- Desculpa – disse por fim.
- Virou os olhos para seu mundo. Do outro lado da rua asfaltada não havia passeio. Nem árvores de flores violeta. A terra era vermelha. Piteiras. Casas de pau-a-pique à sombra de mulembas. As ruas de areia eram sinuosas. Uma tênue nuvem de poeira que o vento levantava cobria tudo. A casa **dele** ficava no fundo. Via-se do sítio onde estava. Amarela. Duas portas, três janelas.
- Um cercado de aduelas e arcos de barril**, (Vieira, 2007, p.40, grifos meus).

A consciência do colonizado pela sua humanidade e pela sua condição de existência, em “A fronteira de asfalto”, vem com a possante alerta do agente policial colonial, treinado para controlar a barreira da segregação colonial, e “conter” e “abater” as tentativas de triunfos da humanidade deste colonizado. Desde seus primórdios (no sistema colonial), o negro foi ensinado a temer e a respeitar o branco-português-colonizador e a sua estrutura de controle que o ampara, nesse caso, especificamente, a sua polícia. O medo do negro (colonizado) é pelo homem branco e a sua guarda, que o representa. **O medo do negro é pelo homem branco, representado também pela polícia**, (Vieira, 2007). Este assunto, do respeito e do medo do homem negro em meio a opressão, é, de igual modo, poetizado pelo poeta Agostinho Neto¹⁵, em seu emblemático poema *A deus na hora da largada*:

Hoje
somos as crianças nuas das sanzalas do mato
os garotos sem escola a jogar a bola de trapos
nos areais ao meio-dia
somos nós mesmos
os contratados a queimar vidas nos cafezais
os homens negros ignorantes
que devem respeitar o homem branco
e temer o rico
somos os teus filhos
dos bairros de pretos
além aonde não chega a luz elétrica
os homens bêbedos a cair
abandonados ao ritmo dum batuque de morte
(Neto, 1974, p.37).

A condição do colonizado, destacado também no Poema de Neto, traduz eco, filmes, feridas feitas pela memória (Viera, 2007), dos diários de opressão na cidade de Luanda, que carregava penosamente dois mundos em seu ventre, que vira Ricardo esvaír (recuperando a leitura o conto analisado), em preta noite, em sua fatídica tentativa de atravessar a fronteira de Marina:

¹⁵ António Agostino Neto foi o primeiro presidente de Angola, nos anos de 1975 à 1979. Atuou na liderança do Movimento Independentista de Libertação nacional, o MPLA (Movimento Popular de Libertação Nacional) e participou ativamente na construção de uma literatura angolana de resistência, ou combate, contra o regime colonial português, em Angola.



Deu por si atravessar a fronteira. Os sapatos de borracha rangiam no asfalto. A lua punha uma cor crua em tudo. Luz na janela. Saltou o pequeno muro. Folhas secas rangeram debaixo dos seus pés. Toni rosnou na casota.

Avançou devagar até à varanda, subiu o rodapé e bateu com cuidado.

– Quem é? A voz de Marina veio de dentro, íntima assustada.

– Ricardo!

– Ricardo? Que queres?

– Falar contigo. Quero que me expliques o que se passa.

– Não posso. Estou a estudar. Vai-te embora. Amanhã na paragem do maximbombo. Vou mais cedo...

– Não precisa ser hoje. Preciso de saber tudo já.

De dentro veio a resposta muda de Marina. A luz apagou-se. Ouvia-se chorar no escuro. Ricardo voltou-se lentamente. Passou as mãos nervosas pelo cabelo. E subitamente o facho da lanterna do **polícia** caqui bateu-lhe na cara, (Viera, 2007, p.43, grifo meu).

O muro colonial, da obra de Luandino Vieira, que separa os dois mundos, no pandulho da cidade de Luanda, é alimentado pela opressão do preto corpo, do rapaz com calções rotos e sujos, morador das ruas sinuosas para além do asfalto; pela cidade amparada pelas pretas noites, de casas de adobes e ruas de areia vermelha, de noites de histórias de batuque e do preto lamento da noite que levou o Ricardo, um preto menino que atravessou a fronteira, em uma preta noite, e está roubou-lhe a vida e a viva memória de sua infância no grande musseque, na província de Angola, escrita em letras grandes:

Alto aí! O qu' é que estas a fazer?

Ricardo sentiu medo. O medo do negro pelo polícia. Dum salto atingiu o quintal. As folhas secas cederam e ele escorregou. Toni ladrrou!

- **Alto aí seu negro. Pára. Pará negro!**

Ricardo levantou-se e correu para o muro. O polícia correu também. Ricardo saltou!

- Pára, pára seu negro!

Ricardo não parou. Saltou o muro. Bateu no passeio com violência abafada pelos sapatos de borracha. Mas os pés escorregaram quando fazia salto para atravessar à aresta do passeio.

[...]

A lua cruel mostrava-se bem. De pé, o policial caqui desnudava com luz da lanterna o corpo caído. **Ricardo, estendido do lado de cá da fronteira, sobre as flores violeta das árvores do passeio.**

Ao fundo, cajueiros curvados sobre casas de pau-a-pique estendem a sombra retorcida na sua direção, (Vieira, 2007, p.43-44, grifos meus).

A fronteira da segregação colonial criou feridas que não cicatrizam. Feridas do asfalto negro, do preto Ricardo, e sua mãe lavadeira, que só poderiam atravessar a fronteira em brancas manhãs, para cumprir suas obrigações na casa do branco-português-colonizador. Em pretas noites, não se podia ouvir os rastros da preta gente nas ruas asfaltadas com passeios e árvores de flores violeta. Porque em uma dessas noites, viu-se a mais dolorosa sensação de punição, para quem atravessasse a fronteira, Ricardo tornou-se tempo triste da sombra de uma adolescência atrevida, e de uma infância diluída numa cidade de casas pau-a-pique, zinco e luandos, à sombra de frescas mulembas onde negras levavam a roupa e à noite se entregavam para as histórias de batuques (Vieira, 2007).

2.3 MUSSEQUE - A CIDADE LITERÁRIA

Meu corpo
é um tear vertical
onde deixaste cruzadas
as cores da tua vida: duas faixas um losango
marcas da peste
(Ana Paula Tavares)



O corpo do musseque é fissurado pelas palavras arrancadas de seu mais profundo âmago. Sobrevivência cultural e literária, faladas em segredo, através do cântico do batuque da história que abraça seus pretos habitantes. Corpo do musseque aquece com “gentes novas e as histórias das gentes velhas”, (Vieira, 2007, p.61). Terra que carrega a solidão de Luanda antiga, desde o Sambizanga até o Marçal, e o calor do som da vida da *quitandeira*. Musseque é a vida dos negros, a tristeza e a esperança de revolução e mudança. E o lugar do assimilado e do não assimilado, ambos renegados do sistema colonial e da branca “civilização portuguesa”, escritas em letras de invasão. O grande musseque, bairro de pretos, onde as línguas autóctones são faladas diariamente pelos seus pretos habitantes, e de *monandengues*, das estórias de Luandino Vieira, os quais representam os gritos e ecos do sonhado cântico da liberdade e de um futuro de paz e independência, (Macedo, 2008).

Os musseques de Luandino, dos finais da década de 1950, e o início dos anos 60, são terras escuras, mas iluminadas pelos luminares da rebeldia pura da infância em Luanda, uma terra, segundo Macedo (2008), que tem cores, ritmos (ao batuque do anoitecer), de canções angolanas, especialmente entoadas pelo Ngola Ritmos¹⁶ e a sombra de mandioqueiras, cajueiros e mafumeiras. Tal como mencionado por Ervedosa (1968), nas noites de sábados, depois de dolorosos dias de trabalho (opressão), os musseques, com a sua imensa lotação de pretas gentes, eram entregues às noites do som de batuque de letras emergentes da sonhada liberdade. Era a pequena cidade africana, imponente, apesar de ser desprezada e cometida pela opressão do branco-português-colonizador e a sua estrutura de controle. Assim como narrado no conto “Faustino”, da coletânea *A cidade e a infância*:

Faustino ouve a voz da senhora e sorri. Depois novamente mergulha no mistério das leituras que lhe trazem mundos nunca imaginados. **Cidades felizes.** Terras bonitas. Palavras, muitas palavras.

Depois a magia dos números, dos problemas de aritmética. Mas há trabalho. O encarregado branco já o avisou uma vez. Não virá segunda.

- Então hoje não regas as avencas e a relva? As flores estão quase murchas. Caramba! P’ra que é que te dão duzentos angolares por mês? Já não tens idade para estudar. Estudar não é para ti. Trabalha, trabalha. Tens de levar as escadas... (Vieira, 2007, p.81, grifo meu).

Uma cidade feliz em meio a tristeza da opressão da Casa do branco senhor dono do muro colonial. Pretos cantam liberdade por todos os lados do musseque, os pequenos pretos filhos do capim em meio a ruas e becos, de cubatas arrumadas à toa, (Vieira, 1960, in *Luanda*). Isto é um preto poema escrito sob branco papel, despedaçado pela máquina usada pelo operário em seu dia de trabalho, de uma realidade viva e cruel. “É a luta com a vida”, (Vieira, 2007, 87). São palavras cantadas em Kimbundu, ou mesmo em português, que correspondem à realidade ociosa. Como descrito por Antônio Cândido (1965), em sua obra *Literatura e Sociedade*, a arte é social quando esta produz, sobre os indivíduos, um efeito prático, de mudança de conduta (dessa sociedade) e do mundo. A respeito disso, tendo em conta a obra analisada, nos anos de 1950, temos, como resultado de mudança, a formação do periódico, através dos Naturais de Angola, <*Mensagem*>. Concebido, segundo Ervedosa 1968, por poetas de todas as raças (criados por intelectuais), que, em coro, se pugnavam nos mesmos ideais: um caminho justo, liberto das injustiças sociais. A poesia deste movimento, segundo o autor, era social, denunciando, antes da sociologia, política, ou da economia, todo um processo de transformação social. Assim como proclamado pelo poeta Humberto Silva, que escreveu em uma das edições da Revista Mensagem:

Cantar África não é enaltecer, lascivamente,

¹⁶ “O Ngola Ritmos surge nos fins dos anos 40 a partir do desejo de seu fundador, “Liceu” Vieira Dias, de estabelecer uma Escola de Samba. Com um repertório deu ênfase às músicas de origem popular recriadas a partir de novos acordos e mesmas de ritmos, o conjunto é responsável por sucessos como Mbiri Mbiri e Muxima, apenas para citar dois clássicos do cancionário popular angolano. O conjunto viria sofrer várias vicissitudes com a prisão de Liceu e de Amadeu Amorim – Enviados para o campo de concentração do Tarrafal – e a transferência de Euclides (O Fontinhas) e de José Maria. Foram também integrantes do conjunto: Nino Dongo, Gégé, José Maria dos Santos, Xodó, José Cordeiro, Belita Palma e Lurdes Van-Dunem”, (Macedo, 2008, p.114-115).



as belezas das negras de seios túmidos,
perdidas pelos musseques e pelas libatas,
não é cantar coqueiros esguios, luas de prata,
baladas românticas cheias de ais!
Como se África fosse, apenas, um manancial de
[Sensualismo
e os seus habitantes não sofressem algo de mais alto
que febres bacanais misturadas de marufo e exotismo! (Ervedosa, 1968, p.35).

Torna-se imperiosa, para este trabalho, refletir, antes da Revista Mensagem, a construção do movimento cultural, em 1948, <Vamos descobrir Angola¹⁷>, com obras literárias concebidos com a finalidade de pensar em uma “angolanidade”, atravessada com pensamentos de liberdade. Segundo Domingos (2023), esses movimentos, com foco nas vivências dos musseques, foram essências para pensar em uma escrita literária angolana, na tarefa de denunciar o colonialismo e a sua estrutura de opressão. Uma literatura que se forjava na terra de pretos, de ruas sinuosas com belezas próprias. Uma literatura sofrida, que se traduz no corpo do preto e da preta pessoa escravizada pelo sistema do homem branco-português-colonizador. É o anseio pela Liberdade, como destacado no poema “Quinzinho”, da coletânea A Cidade e a Infância:

A tua mãe já não chora, Quinzinho, não chora porque é forte. Já viu morrer outros filhos. Nenhum morreu como tu. **Despedaçado pela máquina que escravizava e que tu amavas.** Eu também aqui no meio dos teus amigos. Mas não vou triste. Não. Porque uma morte como a tua constrói liberdades futuras. **E haverá outros a quem as máquinas não despedaçarão, pois máquinas serão escravas deles, que as hão-de idealizar, construir.** E os poetas como tu hão-de cantá-las porque elas serão um instrumento de libertação. Cantá-las no papel branco e tinta negra ainda antes de elas nascerem, (Vieira, 2007, p.88, grifos meus).

Portanto, as linhas garrafadas, que desenhavam os musseques de Luanda, marcaram a escrita revolucionária. Uma escrita, carregada de tristeza do sofrimento do preto homem, que viu Angola castigada, desde suas entranhas, pelo sistema do homem branco-português-colonizador. Uma escrita literária (de memória) que cantou as liberdades, de pretos em casas de zincos, das ruas desorganizadas, dos monandengues com pés descalços, contando suas aventuras com olhos ingênuos de uma infância vivida. Luanda é abraçada pela calamidade e o calor dos musseques, que o aquecia todas as pretas noites com as fogueiras acendidas pela preta e o preto velho, os *griots* destes tempos, que ensinavam todos com a beleza dos provérbios em Kimbundu, que sussurravam **LIBERDADE**.

METODOLOGIA OU PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

No que tange à metodologia, este artigo enquadra-se nos estudos bibliográficos-qualitativos, utilizando como fonte de pesquisa dados e descrições literárias que verbalizam a temática dos musseques em Luanda, durante o período colonial português em Angola, principalmente nas décadas de 1950 e 60, marcada pelas movimentações e revoluções literárias, que dariam, igualmente, início das movimentações para libertação contra o regime colonial português. Destacam-se, assim, a análise e revisão das obras literárias, além da *A cidade e a infância*, de Luandino Vieira, *Estórias do musseque* (1980), do escritor angolano Jofre Rocha, e *Luuanda* (1982), de Luandino Vieira, que traduzem a vivência nos musseques de Luanda durante o período colonial nas décadas destacadas. Nesta ótica metodológica, revisitaremos, de igual modo, os movimentos literários como a Revista <Mensagem> – a voz dos naturais, publicado em 1951, e <Vamos descobrir Angola>, de 1948.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹⁷ “Vamos descobrir Angola”, foi um movimento cultural angolano, fundado em 1948, por jovens angolanos, como que pouco sabiam sobre Angola. A finalidade era estudar Angola, a pátria amada que lhe viu nascer. “Eram ex alunos do liceu que recitavam de cor todos os rios, todas as serras, todas as estações e apeadeiros das linhas férreas de Portugal, mas mal sabiam os afluentes do Cuanza que correia ao seu lado, suas serras de picos altaneiros, os seus povos de hábitos e línguas tão diversas [...]”, (Ervedosa, 1979, p.81, In Domingos, 2023, p.40).



A coletânea *A cidade e A infância*, do escritor angolano Luandino Vieira, permeia entre a inocente infância dos monandengues da cidade de Luanda, durante o período colonial português, entre os anos 50 e 60, e memória do lugar dessa narrativa. São os musseques, os protagonistas angustiados de cada narrativa que compõe a coletânea. Os musseques, ou asfalto negro, é das brincadeiras inocentes das crianças, mas também é das quitadeiras, que cantam, com o despertar de cada manhã, as suas quindas, em direção a cada musseque da cidade de Luanda, e na cidade baixa, onde reside a maior parte dos brancos-portugueses-colonizadores. É uma terra “**SÓ PARA PRETOS**”, com histórias vivas, frutos do imaginário e da memória coletiva dos que cantam e contam ela com esperança de liberdade. Portanto, esta obra de Luandino Vieira é mais um Diário literário da cidade de Luanda, uma fotografia narrada por pretas vozes dos musseques sob a ótica de seus bairros pobres, alimentados diariamente pela nuvem de poeira da penumbra que os permeia.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário Pinto de. **Origens do nacionalismo africano**. Continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.
- CANDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Editora Nacional, 1965.
- CHAVES, Rita. **A formação do romance angolano**. Col. Via Atlântica, n.1, São Paulo, 1999.
- DOMINGOS, Jandira Francisco. **Entre a ficção e a realidade em Bom dia, camaradas de Ondjaki**: um estudo sobre o pós-colonialismo e a construção da identidade angolana. 2023. 57 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras - Língua Portuguesa) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2023.
- ERVEDOSA, Carlos. **A Literatura Angolana**. 1ª Edição: Casa dos Estudantes do Império. Série Ensaio. Lisboa 1963.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.V.42, 1968.
- FANON, Frantz. **Em Defesa da Revolução Africana**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1969.
- MACEDO, Tania. **Luanda, cidade Literatura**. São Paulo: Editora UNESP; Luanda (Angola): Nzila, 2008.
- NETO, Agostinho. **Sagrada Esperança**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1974.
- ROCHA, Jofre. **Estórias do Musseque**. São Paulo: Ática, 1980.
- TAVARES, Paula. **Dizes-me coisas amargas como os frutos**. Lisboa: Caminho, 2001.
- THIONG'O, Ngũgĩ Wa. **Descolonizando a mente**: a política linguística na literatura africana. São Paulo, 2025.
- VIEIRA, José Luandino. **Luuanda**. São Paulo: Ática, 1982.
- VIEIRA. **A cidade e a infância**: contos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOBRE O/A/X AUTOR/A/X:

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Literatura (PPGLit), pela Universidade Federal de Santa Catarina, e bolsista CNPq (2026-2030). Mestra em Literatura, pela Universidade Federal de Santa Catarina, com período Sanduíche na Universidade Nova de Lisboa, com o projeto "Mulheres nas literaturas e artes visuais: as representações de indígenas e afro-brasileiros(as)", financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Licenciada em Letras-Língua Portuguesa, pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Bahia. Pesquisa Literatura africana em Língua Portuguesa, com ênfase nas (re)formulações e críticas na literatura angolana pós-coloniais E-mail: jandirafranciscodomingos@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7526104738264351>



DA TRADIÇÃO AO PODER CULTURAL: A CONSTRUÇÃO DA FAMÍLIA AFRICANA (ANGOLANA) A PARTIR DA COSMOVISÃO CERIMONIAL OKULEMBA/N'KAMALONGO NO TEMPO CONTEMPORÂNEO

Octávio Bengui José Hinda

Justino Jorge José

Makosa Tomás David

Resumo: A família angolana, enquanto instituição social dinâmica, é profundamente marcada por sistemas de conhecimento tradicionais que orientam sua organização, valores e transmissão cultural. Dentre esses sistemas, a cosmovisão cerimonial okulemba/ n'kamalongo emerge como um eixo estruturante, articulando práticas ancestrais com as transformações da sociedade contemporânea. Contudo, diante dos processos de urbanização, globalização e reconfiguração das identidades, questiona-se: Como a cosmovisão cerimonial okulemba/n'kamalongo influencia a construção e perpetuação da família angolana, transformando tradições ancestrais em poder cultural contemporâneo? Esta pesquisa adotou uma pesquisa bibliográfica, fundamentada na antropologia interpretativa, observação empírica e relatos orais, com o objetivo de compreender como a cosmovisão cerimonial okulemba/ n'kamalongo influencia a construção da família angolana. Inicialmente, será conduzida uma revisão bibliográfica abrangente, envolvendo fontes teóricas sobre cosmovisão bakongo, antropologia da família, com ênfase nos rituais okulemba/ n'kamalongo. Conclui que, essa etapa permitirá contextualizar a pesquisa dentro dos debates acadêmicos existentes, identificando lacunas e contribuições relevantes.

Palavras-Chave: Nkamalongo; Bakongo; Kikongo; Alambamento; Prática ancestral

Abstract: The Angolan family, as a dynamic social institution, is deeply marked by traditional knowledge systems that guide its organization, values, and cultural transmission. Among these systems, the Okulemba/n'kamalongo ceremonial worldview emerges as a structuring axis, articulating ancestral practices with the transformations of contemporary society. However, in the face of urbanization, globalization, and the reconfiguration of identities, the following question arises: How does the Okulemba/n'kamalongo ceremonial worldview influence the construction and perpetuation of the Angolan family, transforming ancestral traditions into contemporary cultural power? This research adopted a bibliographic approach, grounded in interpretive anthropology, empirical observation, and oral accounts, with the aim of understanding how the Okulemba/n'kamalongo ceremonial worldview influences the construction of the Angolan family. Initially, a comprehensive bibliographic review will be conducted, involving theoretical sources on the Bakongo worldview and the anthropology of the family, with an emphasis on Okulemba/n'kamalongo rituals. In conclusion, this step will allow the research to be contextualized within existing academic debates, identifying gaps and relevant contributions.

Keywords: Nkamalongo; Bakongo; Kikongo; Alambamento; Ancestral practice

INTRODUÇÃO

República de Angola, é um país situado na zona sul da África, com um território que possui uma superfície 1.246.700 km² e também abrange praias tropicais do Atlântico que tem como sua capital Luanda, além de seu clima híbrido, com vários rios e desertos subsaarianos que se expande até a República da Namíbia. No entanto, no seu contexto cultural, é um estado composto por várias noções, ou seja, é multicultural, que tem uma população de aproximadamente 36 milhões de habitantes, segundo o Instituto Nacional de Estatística (2024).

Os invasores portugueses sabendo que Angola é um território de um mosaico cultural complexo onde coabitam vários povos se sentiram na obrigação de implementar a política do assimilacionismo que consistia no genocídio das culturas, tradições, conhecimento e línguas do povo angolano/africano (Carneiro, 2005; David, 2023).

Bakongo é um grupo étnico que está localizado no norte de Angola, que compreende as províncias do Uíge, Zaire, Cabinda e em uma menor porção no Kwanza Norte. Esses povos também estão presentes nos seguintes países: no oeste da República Democrática do Congo, sul da República do Congo (Congo Brazzaville) e no Gabão.

Ambundo é o povo que está presente em Luanda, capital do país, mais precisamente nas províncias do Bengo, Kwanza Norte, Malange e nordeste do Kwanza Sul.



Cokwe são nação cultural presente no nordeste de Angola e numa larga faixa que se estende até o leste do país, que compreende as províncias de Lunda Norte, Lunda Sul, Moxico e Bié, mas também se encontram no extremo sudoeste da República Democrática do Congo e no extremo noroeste da Zâmbia.

Ovimbundo, grupo localizado na região central e sul-centro de Angola, que compreende as seguintes províncias: Huambo, Bié, Benguela, Huíla, menor porção, Kwanza Sul, também menor porção.

Vangangela, povo também chamado de Ngangela, localizado nas províncias do Moxico, Kuando Kubango e Bié.

Em vista disso, as famílias foram se consolidando a partir da ritualização do Okulemba/Nkamalongo, valorizando seu poder identitário simbólico.

DO SIGNIFICADO ETIMOLÓGICO À CONTEXTUALIZAÇÃO ANTROPO-ETNOGRÁFICO

Angola é um país multicultural que tem um processo histórico colonial muito amargo, devido à sua riqueza natural que foi fruto de uma atração europeia, que resultou em exploração, desordem, segregação e desvalorização da tradição e cultura do povo angolano, David (2023).

A construção da família africana (angolana) por intermédio do okulemba/n'kamalongo é uma prática milenar que derrubou muitos estereótipos do sistema colonial. É necessário que compreendamos a cosmovisão cerimonial do n'kamalongo para a família africana (angolana), pois o casamento tradicional é muito importante realizado desde os tempos antigos e que essa prática ainda continua no período contemporâneo e que pretende essencial a valorização da mulher (António 2018).

A discussão sobre okulemba/ n'kamalongo é bastante ampla e complexa, que já vem sendo pesquisada há muitos anos por pesquisadores africanos/angolanos e estrangeiros. O casamento tradicional ou "okulemba/n'kamalongo" na língua nacional umbundo/kikongo mais conhecido como "alambamento" que é uma corruptela de "alembamento" (uma forma que foi alterada morfológicamente e foneticamente ao longo do tempo, nesse caso é um aportuguesamento da palavra "okulemba" que vem do umbundo que significa "alegrar para consolar") como atesta Mbambi (2018).

Levando em conta a cerimonial okulemba/ n'kamalongo na perspectiva colonial, atualmente em Angola, existem várias pessoas que realizam três casamentos, um na igreja (casamento tradicional ocidental), outro no civil e o okulemba/ n'kamalongo (casamento tradicional africano/angolano) devido à discriminação ou imposição do sistema europeu. Ao longo do tempo, é evidente que os angolanos não cumprem com a obrigação da realização do n'kamalongo e, na verdade, muitos estão desapercebidos da sua ignorância em não valorizar essa tradição africana que é uma prática presente em vários povos de Angola ou de África.

Além disso, Angola como outros países africanos se tornaram ocidentalizados tanto, socialmente, linguisticamente, politicamente, economicamente, no âmbito geral, culturalmente e nas suas tradições. Antes da invasão europeia, tinha uma cultura e tradições mais sólida e não híbrida como atualmente, na data presente, Angola vivência hábitos e costumes voltados aos princípios ocidentais por conta da colonialidade que está enraizado ainda até hoje nos angolanos; isso se nota no modo que desvalorizamos o que é nosso para valorizar o que é europeu.

O propósito de abordarmos sobre esse assunto, reside no facto de que em primeiro lugar no sentido de existir, sentimo-nos na necessidade por sermos homens africanos/angolanos com raízes fortemente vindo de África/Angola em aprofundar com mais precisão assunto que diz respeito a cultura angolana, outrossim, somos parte dessa vivência, desde tenra idade que crescemos observando esses valores, sobretudo o n'kamalongo é uma prática tradicional ancestral que serviu e serve como sustentabilidade da sociedade ou família angolana.

O depoimento seguinte é interessante, porque espelha como o n'kamalongo valoriza as mulheres, colocando no altar da honra enquanto garante da continuidade das gerações. Mesmo na contemporaneidade, prevalecem alguns significados e simbolismo do n'kamalongo, diz um dos autores-pesquisadores do artigo, Justino Jorge José, observou essa cerimônia, parte de uma vivência do povo Bakongo, no qual ele é parte. Ele resumiu seu pensamento da seguinte maneira:



A cerimônia do n'kamalongo, para o povo bakongo, é uma tradição que provém dos nossos antepassados, um ritual praticado há muitos anos. Essa tradição ou cerimônia é uma prática que liga duas famílias de grupos étnicos diferentes ou iguais, mas sua percepção está muito além do material (físico), abrangendo também o componente imaterial (espiritual). A mulher (n'keto), quando passa por essa cerimônia, é honrada e considerada, na sociedade, como uma mulher valorizada, porque o seu esposo cumpriu os deveres que a tradição estabelece. Com isso, ela passa a fazer parte da família do seu esposo e, com o n'kamalongo, ambos passam a estar ligados física e espiritualmente. Nesse sentido, a mulher dará continuidade à origem da sua família, e todos os problemas que vierem a acontecer ao longo desse relacionamento não serão resolvidos apenas pelos cônjuges, mas sim pelas duas famílias. Por isso, o entendimento desse ritual está muito além da percepção material.

Temos outro depoimento, onde espelha as consequências se porventura as mulheres não forem feitas n'kamalongo. Os resultados podem ser vários, desde as dívidas do genro para com a família, ou então perda de direitos sobre os filhos. Segundo o pesquisador Octávio Bengui José Hinda, detalha uma realidade vivida na aldeia de Cuilo Camboso, zona pertencente ao município dos Buengas, região habitada pelo povo bakongo. O pesquisador, sintetiza da seguinte maneira:

Aqui quando o jovem não faz o n'kamalongo terá consequência quase irreparáveis, perdendo inclusive responsabilidade sobre os filhos, há caso que até a mulher perde a nascença temporariamente, isso significa que as suas gravidezes terão algumas interrupções como se fosse aborto espontâneo, mas é pelo fato do esposo não ter dado os dotes do n'kamalongo, nem ter realizado a cerimônia.

Deste modo, esta pesquisa traz uma reflexão, em torno da valorização do n'kamalongo para que os angolanos tenham consciência de que precisamos preservar a nossa cultura e tradições antigas, apesar de não mantermos no essencialismo das coisas, mas pode se vincar o espírito dela, de modo a se adaptar aos novos ventos da globalização, obviamente não perdendo o sentido e o significado simbólico. Quando tiverem a oportunidade de lerem esse trabalho, terem a sensibilidade de entenderem que é de extrema importância continuarmos com a preservação cultural para que a nossa sociedade tenha um equilíbrio e que serve como uma forma de mostrarmos a nossa identidade ao mundo, de modo não nos perdemos nesse universo global, onde infelizmente as culturais fortes, com processo da midiaticização tende influenciado as outras culturais.

A CONSTRUÇÃO DA FAMÍLIA: HERANÇA CULTURAL

Nesse processo da construção da família, no contexto cultural de Angola, a função social da mulher interliga-se ao casamento, à maternidade, ao lar e a garantia da educação das crianças pelo que a sua valorização está estreitamente voltada ao modo como ela dignifica a família (SILVA, 2009). Aliás, esse pressuposto é ressaltado a partir do provérbio que exprime o papel educadora das mulheres “para educar um homem, eduque-se a criança, para educar uma aldeia, eduque-se a mulher”.

O n'kamalongo (casamento) é uma das heranças tradicionais e culturais que nos foi deixada pelos nossos ancestrais há milhares de anos. Essa prática é um rito matrimonial e cultural que está ligado às tradições de várias etnias de Angola, na verdade, é do nosso conhecimento que as sociedades africanas a oralidade sempre foi uma fonte de conservar todas as manifestações materiais e espirituais que compõe o ser africano, que resultam nas transmissões culturais, sociais, passadas de geração em geração Hinda e David (2024).

Segundo os mesmos autores (2024) um dos objetivos dos invasores imperialistas era instruir os africanos a viver de uma forma homogênea, com base em desenvolver uma sociedade com protótipos ocidentais, na sua forma de ensinar, falar e dançar. Diante disso, os africanos conseguiram resistir no tempo e no espaço, sabendo que a nossa cultura é a identidade de um povo. Proteger o rito do casamento tradicional é, sem dúvida, enaltecer e fortalecer a cultura africana.



Continuando no mesmo pressuposto, o “n’kamalongo” é um rito de casamento para os povos bakongo. A expressão “longo” que vem do kikongo são os dotes que a família do homem entrega para a família da mulher, como uma forma de compensação, como explica Pereira (2008). Essa prática serve como uma forma de proteção da identidade africana, uma vez que as duas famílias se juntam visando a continuidade da geração.

Os **mbuta muntu**, na língua kikongo, a língua do povo bakongo, em português angolano significam “mais-velhos”. Eles dizem que, quando o homem não faz o n’kamalongo, essa mulher ainda não é considerada nada desse homem. Ou seja, como diz meu tio materno: “Vocês estão apenas a se amigar”, isto é, ainda são apenas amigos.

A colonialidade, por ser uma ramificação da colonização, é mais forte, pois, nos tempos contemporâneos, os angolanos olham para o n’kamalongo como uma simples cerimônia, desconhecendo a sua história ancestral. Passam a ver o casamento religioso como o mais sagrado, como aquilo que Deus ordena que o povo faça. No entanto, quando o povo angolano perceber o verdadeiro significado desse ritual, entenderá que é uma tradição que precisamos preservar.

Os dotes, nessa prática cerimonial, têm o simbolismo de compensação, e não de compra, uma vez que o homem “retira” a mulher da sua família. No entanto, essa retirada não significa que ela deixe de fazer parte da sua família de origem; pelo contrário, ela passa a pertencer a ambas as famílias.

Nesse entendimento, conseguimos evidenciar alguns valores da mulher africana, visto que é ela quem dá continuidade à geração. Assim, compreende-se também a importância dos dotes.

Coloco em destaque o pensamento a respeito do dote do historiador, antropólogo e político senegalês Cheikh Anta Diop, na sua obra “A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica”

É este o motivo pelo qual a tradição universal aceite na África Negra exige, para que haja uma união válida e regular, que a família do futuro entregue à família da futura uma indenização, como forma de compensação pelo prejuízo causado a esta última devido à recolha de um dos seus membros. Não existe, tal como se pretendeu erradamente, a compra da mulher pelo marido, já que a esposa não deixa de pertencer legalmente à sua própria família e não se torna, de modo algum, no objeto do homem que desposou; existe unicamente a entrega de uma compensação, ou, mais precisamente, de uma caução, cujo valor varia aliás significativamente consoante os países e de acordo com a condição dos futuros cônjuges(...). (DIOP, 2012 ,p.35)

Nesse sentido, os dotes também têm um papel espiritual, pois representam um agradecimento aos ancestrais e a Nzambi a Mpungu por permitirem que as duas famílias se tornem uma só, tanto física quanto espiritualmente.

Desse modo, para os bakongo, a família do homem (noivo) durante a cerimônia se alguém estiver preste a falar algo, antes de tudo, tem que bater palmas (makonzo) de maneira a pedir permissão as duas famílias presentes; sobretudo, só pode falar em kikongo, acredita ser que esse comunicado não é apenas para pessoas presentes no mundo físico, mas também os que estão no mundo espiritual. Mas se for no caso de alguém que não souber falar kikongo e sim português, deve haver um intérprete para a língua desse povo.

TENSÕES E RECONFIGURAÇÕES EM ÉPOCA CONTEMPORÂNEA

Para as populações de Angola, os casamentos africanos marcam a passagem de quatro fases essenciais na vida desses povos. Começando, o lance matrimonial é um estágio de grupos socioculturais para outro, permitindo com que os jovens abandonem a castidade para se ingressar nos pais, ou chefe, constituindo sua própria família (Altuna, 2014).

O casamento abordado está ligado ao mundo de valores restritamente Bakongo, e que tem como finalidade o estreitamento de relações entre duas famílias, enfatizando a valorização e engrandecimento da mulher nessa cultura, como parte da sua tradição (Domingos, 2016).

Na mesma linha de opinião, Pereira (2008) ressalva que o n’kamalongo como um ato de cerimônia do casamento tradicional, pauta-se por um conjunto de valores e regras culturais, desde os bens que a família da



noiva solicite e respectivamente à família do noivo que faz a entrega na da noiva. Em outras paragens geográficas, principalmente no continente africano, recebem outros nomes, como no caso de lobolo, expressão usada pelos povos Ndau, Ihambane e Changane, isto em Moçambique.

Por outro lado, Barroso (2010) de maneira ampla, compreende a cerimônia de n'kamalongo de uma suma relevância de identidade e tradição em Angola, pelo modo como se articula na consolidação dos hábitos e costumes desse povo e no engrandecimento da mulher e respectivamente da família que o gerou.

Segundo Antônio (2018, p.14) “Para os bakongo, a família do noivo, especificamente o pai, levava consigo um garrafão de maruvo, cigarros, uma vaca ou galinha e noz de cola para assim confirmarem a união dos noivos(...)”.

Assim sendo, com mudança dos tempos, é óbvio que as coisas foram transformando, não fugindo muito nas questões culturais, na época atual para se casar com uma mulher mukongo, deve escrever uma carta mostrando suas intenções para se casar com essa jovem, endereçando no seu pai, pedindo de modo oficioso à sua mão.

Segundo Pereira (2008), nesta carta é acompanhado de uma quantia em dinheiro, ou algum presente simbólico, como garrafão de vinho. A seguir, a família da futura noiva avalia que n'kanda pertence ao futuro marido, e posteriormente se responde com base nessa observação, se sim ou não.

Se porventura a família tiver algumas dúvidas, esses podem pedir para ter a palavra, antes de se pronunciar, devem bater palmas para serem autorizados e somente conversarem em kikongo (Bairon, 2015).

Nesse momento da conversa entre os mais-velhos, os noivos não se fazem presentes, até que esteja tudo acordado. Se por alguma circunstância os noivos partilham mesmo teto, têm filhos antes de se ter feito o n'kamalongo, estes, por sua vez, à família da noiva, vão em busca daquilo que tem por direito, os dotes e simultaneamente à multa, por consequência de ter pulado à janela.

De acordo com Pereira (2008) aborda-se que, se por acaso o noivo não entregar dotes de n'kamalongo, perderá de qualquer maneira o poder sobre seus filhos.

A cultura Kôngo a família é vista num sentido amplo (Ki-Zerbo, 2006; Oliveira, 2016), não obstante, desse conceito a posterior ser demarcado por influência da herança colonial, mas ainda assim mantêm-se os ideais com que norteiam esses valores culturais (Pélissier, 2009; Mamona, 2016).

Desde já, o conceito de família foi deturpado em função da falsa concepção da universalidade das coisas (Barroso, 2010; Agostinho, 2011; Tanga, 2012; Altuna, 2014), quando para o contexto africano, em particular angolano, ganha outra compreensão, aquela da família alargada (Balsalobre, 2017).

“Por este processo de extensão do princípio de classificação, os parentes colaterais mais próximos e mais distantes são agrupados em poucas categorias e a pessoa tem muitos parentes quem se aplica o termo ‘pai’ ou ‘mãe’, ou ‘irmão’, ou ‘irmã’” (Radcliffe-brown, 1974, p. 20, apud Balsalobre, 2017, p. 258-259).

Hountondji (2008) aborda que as distribuições de trabalhos, ou tarefas de determinados papéis em África, são parte de uma composição social que regulariza normalmente com base nas questões de idade, laços de parentescos e até de espaços comunitários que compartilham.

Em Angola, grosso modo nas sociedades sólidas adotam adjetivos atributivos como “pai” ou “mãe” há pessoas que pertencem ao nosso círculo, ou da mesma herança cultural (Radcliffe-Brown, 1969; Firmino, 2006; Manjate, 2010).

METODOLOGIA

Nesta pesquisa, buscamos compreender como a cerimônia do n'kamalongo influência de modo direto na estrutura da família angolana, concretamente do povo bakongo, inicialmente, utilizando abordagem bibliográfica, antropologia interpretativa, observação empírica e relato oral. A revisão bibliográfica incluiu diversas fontes para justificar o estudo e permitir uma compreensão sólida da circunstância cultural, bem como às práticas em volta do significado do n'kamalongo, como um ato que antecede a união entre duas pessoas, não somente, juntando o estreitamento entre as famílias.

A pesquisa bibliográfica se justifica a partir de levantamentos, escolha e análise de textos acadêmicos e



científicos associados ao tema estudado, cujas fontes consultadas foram livros, artigos científicos, monografias, dissertações, teses e documentos institucionais, com a finalidade de embasar o referencial teórico do trabalho; entender os conceitos essenciais e identificar diferentes interpretações acerca do objeto de estudo. Esse método permitiu construir as análises realizadas ao longo da pesquisa no âmbito dos debates existentes e presentes na literatura africana.

O contexto da pesquisa antropológica interpretativa decorre da perspectiva fundamentada por Geertz (2008), em seu livro “A Interpretação das Culturas”, que entende que a cultura não é apenas um conjunto de costumes, mas um conjunto de redes de significados compartilhados e construídos pelos próprios seres humanos. Nessa etapa, procura-se interpretar as culturas em sua plenitude (ações, discursos e símbolos culturais presentes no contexto da pesquisa), levando em conta as atribuições de significados (sentidos) dos praticantes, ou seja, dos próprios sujeitos.

No que tange à abordagem empírica, esta serviu como um processo essencial na coleta de dados, possibilitando diretamente o acompanhamento das práticas e do comportamento social observado ao longo da pesquisa. Com base nessa observação, foi possível identificar aspectos da realidade estudada que nem sempre estão presentes em documentos oficiais ou entrevistas publicadas, auxiliando em um entendimento mais consolidado e contextualizado do fenômeno pesquisado.

A abordagem dos relatos orais foi utilizada nesta pesquisa como fonte de conhecimento para entender as experiências culturais, memórias, compreensões e interpretações da cultura ou prática envolvida no contexto investigado. A partir das vivências dos autores, foi possível atribuir significados aos acontecimentos examinados. Esse método permite valorizar as percepções dos sujeitos sociais, possibilitando o acesso a conhecimentos, memórias e experiências únicas, muitas vezes não registradas em fontes escritas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cerimônia desse ritual, simboliza os modos de ser e estar dos bakongo, por intermédio das suas mulheres. Nesta perspectiva, a caracterização da maneira de ser e estar dos bakongo é compreendido em diversas formas na sociedade angolana, nas quais temos o n’kamalongo com maior destaque, evidenciando a maneira como são solucionado os assuntos de caráter culturais, e como se estabelece relações estreitas entre famílias, que foram unidas a partir dessa realização, construída daí famílias que passaram no processo de ritualização de casamento. Além disso, por regra essa cerimônia é dirigida na língua oficial kikongo, honrando assim com os ensinamentos deixados pelos ancestrais desse povo.

Importa ressaltar que os dotes entregues na família da mulher pela família do homem não significam comprar a jovem menina, como tenta-se passar nessa era da globalização, resultante de um viés colonial que sempre retratam as culturas não europeias com reserva.

Deste modo, há uma certa perspectiva por parte dos mais-velhos em terem controle sobre os jovens por intermédio dos valores culturais que são transmitidos de gerações em gerações. Dentro de alguns anos, esses jovens se tornam adultos e posteriormente assumem a responsabilidade de gerir suas famílias, uma vez que foi consagrado pelo n’kamalongo. Para o povo bakongo cumprir escrupulosamente as ações tradicionais no ritual do n’kamalongo representa essencialmente a lealdade aos saberes deixados pelos seus antepassados.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, M. **Alambamento no seio dos Ambundu da Província de Luanda**. 2011. Monografia (licenciatura em Antropologia) – Universidade Agostinho Neto, Luanda, 2011.
- ANGOLA. **Instituto Nacional de Estatística. Resultados Definitivos do Recenseamento Geral da População e Habitação 2024**.
- ALTUNA, PE. R.R. A. **Cultura tradicional Bantu**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2014.
- ANTÔNIO, F.J.A. **Casamento tradicional na etnia bakongo (kamalongo) em Luanda-Angola**. São Francisco do Conde 2018. 22 P. Trabalho de Conclusão de Curso no Instituto de Humanidades e letras bacharelado em Humanidades. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira.



- ANTÓNIO, F. J. A. **Casamento tradicional na etnia bakongo (Kamalongo) em Luanda-Angola**. 2018. (Bacharelado em Humanidades), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades e Letras, São Francisco do Conde, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/846> Acesso em: 24 Jun. 2025.
- BAIRON, S. **Alambamento: encontro de clã no pedido de casamento Bakongo**. Luanda, 2015.
- BALSALOBRE, S. R. G. **Minhas mães, meus pais, minhas tias e meus tios: a teoria do parentesco como contribuição ao estudo das formas de tratamento nominais de Angola e de Moçambique**. São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/321839339>. Acesso em: 06 Out. 2024.
- DIOP, C. A. **A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Luanda: Edições Mulemba; Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.
- BARROSO, N. P. **O casamento tradicional em Angola**. Universidade Federal de São João del Rei. 2010.
- DAVID, M.T. **As línguas angolanas: Resistência e a cosmovisão do poder angolano no mundo**. Mandinga –Revista de Estudos Linguísticos, Redenção-CE, v. 07, n. 02, p.07-21, 2023.
- DOMINGOS, G. A. **O pedido (o alambamento): a perda do seu valor simbólico em Luanda – Angola**. / Gilson Armindo Domingos. Redenção/CE, 2016.
- FIRMINO, G. **A questão linguística na África pós-colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique**. Maputo, 2006. Disponível em: [Firmino\(2002\).pdf \(itcom.co.mz\)](https://www.itcom.co.mz/Firmino(2002).pdf). Acesso em: 06 Out. 2024.
- HINDA, O.B.J; DAVID, M.T. **A oralidade como forma de existir a África: um caso de preservar o passado, presente e o futuro das comunidades africanas**. Revista comunicação, cultura & sociedade Edição 16, V. 10, Ano 9, Nº 1, p. 173-186, 2024.
- HOUNTONDJI, P. J. **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os estudos Africanos**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Março 2008: 149-160. Disponível em: [Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos \(openedition.org\)](https://www.openedition.org/). Acesso em: 06 Out. 2024
- KI-ZERBO, J. **Para quando África? Entrevista com René Holenstein**. Trad.Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- MAMONA, P. **Escrita do Kikongo**. 2016. Disponível em: [Escrita do Kikongo | \(kiakongo.com\)](https://www.kiakongo.com/). Acesso em: 17 Set.2024.
- MANJATE, T. M. A. **A representação do poder nos provérbios tsonga**. 2010. (Doutorado em Língua e Literatura Românica) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.
- MBAMBI, M. **O Alambamento nos direitos africanos**. 2018. (Dissertação), Curso em Ciências Histórico-Jurídicas, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2018.
- OLIVEIRA, H.T. **Língua, nação e nacionalismo em Angola: Violência e resistência linguística**. 2016. (Dissertação), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- PÉLISSIER, R. D. W. **História de Angola**. Lisboa: Tinta da China, 2009.
- PEREIRA, L.N.N. **Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda**. / Luena Nascimento Nunes Pereira. - São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **O estudo dos sistemas de parentesco**. In: LARAIA, R. de B. Organização social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.
- SILVA, E.A. **Tradição e identidade de gênero em Angola: ser mulher no mundo rural**. Revista Angolana de Sociologia Dezembro de 2011, n.º 8, pp. 21-34 2009. Disponível em: <https://share.google/VYgzpJOFHqiCptj00>. Acesso em: 15 Abri. 2026.
- TANGA, L. **O ensino indígena em Angola e o papel dos missionários**. 2012. (Dissertação). Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas. Instituto Universitário de Lisboa: Lisboa, 2012. Disponível em: [Repositório do Iscte – Instituto Universitário de Lisboa: O ensino indígena em Angola e o papel dos missionários \(iscte-iul.pt\)](https://repositorio.iscte-iul.pt/) Acesso em: 06 Out.2024.

SOBRE O/A/X AUTOR/A/X:

Octávio Bengui José Hinda

Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA, Escola Normal Superior – ENS, Programa de pós-graduação em Educação – PPGED, Programa de pós-graduação do Grupo de Cooperação Internacional das Universidades Brasileira - GCUB-Mobilidade Internacional – 2022.Graduado em Ensino da História pela Escola Superior Pedagógica do Bengo- (ESP-BENGO). É Presidente da Associação de Inclusão e Participação Comunitária - "AIPC";



OS CRIMES DA PRÓPRIA DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE DA CRISE DE CIDADANIA NA ERA NEOLIBERAL EM MOÇAMBIQUE

*Tubias Capaina*¹⁸

1. INTRODUÇÃO

Este texto não pretende promover “os crimes democráticos”, mas documentar os “sintomas” que podem indicar um possível colapso governamental e administrativo em Moçambique, decorrente de confrontos entre forças políticas e crises sociais, refletindo sobre como essas dinâmicas influenciam as estruturas de governança do país; é dedicado ao General Bonifácio Gruveta Massamba e Benedito Borges Capaina, heróis da luta pela independência de Moçambique, cujos exemplos de dedicação e amor à pátria inspiram os ideais aqui defendidos.

A consolidação democrática em Moçambique, formalizada com a Constituição de 1990 e os Acordos de Paz de Roma em 1992, apresenta avanços formais, mas também contradições estruturais marcadas por exclusão social, fragilidade institucional e crises de cidadania, num contexto de capitalismo globalizado e orientação neoliberal que intensifica desigualdades e limita a promessa de uma governança inclusiva. Nesse cenário, o artigo analisa o surgimento dos chamados “crimes democráticos”, como abuso de poder, corrupção sistêmica, manipulação eleitoral e marginalização política, compreendidos como paradoxos de um discurso democrático que convive com práticas de exclusão e desigualdade.

A análise teórica articula Huntington (1991) e O'Donnell e Schmitter (1986) sobre transições democráticas, Durkheim (2005) e Merton (1999) sobre anomia e discrepância entre metas e meios, e Marx (1983) sobre desigualdades estruturais, permitindo interpretar o desvio como produto de falhas sociais mais amplas. No contexto moçambicano, Macamo (2010) destaca a fragilidade institucional, Brito e Silva (2017) a descentralização incompleta, enquanto Dahl (1971), Honneth (1995) e Mouffe (2000) problematizam exclusão, reconhecimento e participação política como elementos centrais da crise democrática e da governança. A pesquisa sustenta que o fortalecimento da participação cidadã, da transparência e das reformas institucionais é essencial para superar os “sintomas” dos crimes democráticos e avançar para uma democracia mais inclusiva em Moçambique.

A base teórica articula a coprodução de Ostrom (1970–1980), ampliada por Arnstein (1969), Font (2004), Fung (2006) e OCDE (2022), com debates sobre democracia e participação em Barber (1984), Habermas (1996), Pateman (1970) e Young (2000). As transformações neoliberais são discutidas a partir de O'Donnell (1996) e Polanyi (1944), enquanto Hall & Taylor (1996), Mahoney & Thelen (2010), North (1990) e Scott (2008) sustentam a análise neoinstitucionalista. Somam-se contribuições sobre políticas públicas de Bardach (2012), Cheung & Sousa (2014), Fischer & Miller (2007), Gertler et al. (2011), Pereira (2006), e além de reflexões sobre desigualdade e classe em Moore (1966). A dimensão da memória e da transição política é abordada por Assmann (2006) e Halbwachs (1992), Jelin (1996, 2023), Nora (1989), Ricoeur (2004), enquanto processos de democratização e crise institucional dialogam com Hanlon (2012), Huntington (1991), Karl (1986; 1990), O'Donnell & Schmitter (1986), Skocpol (1979). No caso moçambicano, destacam-se Capaina (2022, 2023, 2024b), Honwana *et al.* (2020), Massimaculo *et al.* (2021), Mosca (1999) e Vines (2013), articulando ainda liberalismo, neoliberalismo e justiça distributiva em Aristóteles (séc. IV a.C.), Gramsci (2022), Marques (2016), Nunes (2011), Silva (1994) e Rawls (1971).

¹⁸ Antropólogo pela Universidade Eduardo Mondlane (UEM), Moçambique, e Mestre em Ciências Sociais com ênfase em Sociologia da Modernização pela Universidade do Chile, com pesquisa vinculada pelo projeto FONDECYT. Bolsista da Fundación Nelson Mandela e Pesquisador Independente. Contato: capainatubias@gmail.com – ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3500-6812>.



2. DESENVOLVIMENTO

A memória social desempenha papel central na construção da identidade coletiva e na interpretação do passado em contextos de transição política como o de Moçambique, sendo um campo de disputa simbólica e ideológica que influencia justiça, reconciliação e participação cidadã, conforme Jelin (2023); nesse quadro, as transições democráticas são entendidas como processos complexos e não lineares em Dahl (1971), Huntington (1991), Karl (1990), O'Donnell e Schmitter (1986) e Skocpol (1979). No plano sociológico, Durkheim (2005) e Merton (1999) relacionam o crime à anomia e à discrepância entre metas e meios, Becker (2012) ao processo de rotulação e Marx (1983) e Quinney (2006) às desigualdades estruturais e ao controle das elites, permitindo compreender os “crimes democráticos” como abusos em regimes democráticos, incluindo corrupção, violação de direitos civis, discriminação e perseguição política.

A análise das crises de cidadania em Moçambique, no contexto do capitalismo globalizado e da governança democrática, revela fatores sociais, políticos e econômicos que envolvem enfraquecimento institucional, exclusão social e baixa representatividade política, articulados por Taylor & Young (1973) na perspectiva do crime como resistência e por Bourdieu (1986) no conceito de capital social. Honneth (1995) e Mouffe (2000) destacam os riscos da exclusão e os limites do pluralismo democrático, enquanto Brito e Silva (2017) apontam os efeitos da descentralização incompleta na crise de governança local e marginalização social. Já, Macamo (2010) associa o neoliberalismo ao agravamento das desigualdades e à fragilização da cidadania ativa, posição reforçada por Capaina (2022b) ao relacionar crime, poder e desigualdade, num cenário de crise de representatividade marcado por corrupção e manipulação eleitoral. Nesse contexto, os chamados “sintomas dos crimes democráticos” evidenciam os limites das políticas públicas na promoção de justiça social e inclusão em Moçambique.

2.1. GOVERNANÇA E ELITES: "Crimes Democráticos" e Participação nas Transições Políticas

O crime configura-se como um fenômeno social complexo, moldado por fatores econômicos, culturais, políticos e institucionais, com impactos diretos na democracia e nas relações sociais. Calderón e Castell (2019) destacam o papel da concentração midiática e das tecnologias de comunicação na América Latina, enquanto Seoane (2013) relaciona o extrativismo à lógica da acumulação capitalista e aos conflitos sociais. Lugones (2008) critica a imposição colonial de categorias de gênero e raça, e Munck (2024) analisa os efeitos dos Estados semi-patrimoniais na qualidade democrática, enquanto Cunha (2017), Miranda (2003), o Código Penal de Moçambique e a Lei de Processo Penal (2013) estruturam o enquadramento jurídico do fenômeno.

A globalização e a modernização tecnológica reconfiguram identidades, participação política e formas de cidadania, criando novos desafios à democracia. Garretón (2024) e Sahd *et al.* (2024) discutem polarização e crise de governabilidade, enquanto Lugones (2008) e Touraine (2013) analisam impactos da era digital nas dinâmicas sociais e de gênero. Borges (2019) aponta que a transição democrática moçambicana combina avanços formais com persistentes desigualdades, e Jelin (2023), Huntington (1991), O'Donnell e Schmitter (1986) tratam a memória social e as transições democráticas como processos não lineares marcados por disputas sobre o passado e a consolidação institucional.

No caso moçambicano, Brito e Silva (2017) e Macamo (2010) destacam fragilidades institucionais, corrupção e descentralização incompleta como limites à governança e à participação cidadã. Ferreira (2009), Lima (2011), Lund (2006), Montclos (2010), reforçam o peso das desigualdades territoriais, da exclusão social e das divisões políticas na crise de cidadania. Nesse quadro, Agamben (2005), Guéhenno (2003) e Nussbaum (1986) alertam para violações de direitos e “crimes democráticos”, enquanto Bilge (2019), Crenshaw (1989, 1991), Collins (1990, 2002), Davis (1981), Hooks (1984), Nunes (2015), Pires (2020), Silva (2021) e Serpa (2011) mostram como interseccionalidade e intersectorialidade ajudam a compreender e enfrentar desigualdades complexas.

Contudo, o conceito de “crimes democráticos” envolve abuso de poder, corrupção, restrição de liberdades e manipulação eleitoral, com impactos diretos na confiança institucional. Dahl (1971), Honneth (1995), Mouffe (2000), e Rose-Ackerman (1999) destacam os riscos da exclusão, da violência simbólica e da



corrupção para a democracia. Arnstein (1969), Barber (1984) Fung (2006), Habermas (1996), Pateman (1970) e Young (2000), defendem a participação cidadã como eixo de legitimação democrática, enquanto Moore (1966, 1978) interpreta transições políticas como resultado de conflitos de classe e disputas entre elites, reforçando a centralidade da ação coletiva e da inclusão para o fortalecimento institucional.

2.2. TRANSIÇÕES EM PERSPECTIVA COMPARADA: O Modelo Chileno e a América Latina (Neoliberalismo e os Limites da Inclusão Social)

A análise das crises de cidadania em Moçambique, no contexto do capitalismo globalizado e da governança democrática, evidencia dificuldades na transição de um regime autoritário para uma democracia plena, sendo que a memória social, segundo Jelin (2023), funciona como campo de disputa que ressignifica o passado e influencia reconciliação e cidadania; nesse quadro, Huntington (1991), Karl (1990), O'Donnell e Schmitter (1986), Skocpol (1979) mostram que a transição democrática é não linear e marcada por disputas institucionais e ideológicas, enquanto Dahl (1971), Mouffe (2000), Garretón (2024) e Sahd *et al.* (2024) destacam os limites da participação política em contextos de exclusão e polarização.

A globalização, a modernização tecnológica e a gestão da informação reconfiguram as dinâmicas sociais e políticas, ampliando e ao mesmo tempo restringindo o espaço democrático, como apontam Brito & Silva (2017), Calderón & Castell (2019), Castells (1999), Davenport (1997) e Gonçalves (2000), enquanto Macamo (2010) evidenciam fragilidades institucionais e crise de cidadania; nesse cenário, Crenshaw (1989, 1991) e Serpa (2006) ajudam a compreender desigualdades interseccionais, e Capaina (2023; 2024b; 2024c) destaca o papel das mídias digitais na participação política e nas disputas de poder.

A consolidação democrática depende da interação entre instituições, participação cidadã e compromisso das elites com justiça social e combate à corrupção, conforme Dahl (1971), Karl (1990), Skocpol (1979) e Rose-Ackerman (1999), enquanto experiências latino-americanas analisadas por CEPAL (2022), Drake (2012), Mainwaring & Scully (2009), Negretto (2015), Pérez-Liñán (2009), Panizza (2008) e Vargas-Cullell (2011), mostram tensões entre reformas institucionais, desigualdade e resistência social; nesse contexto, Moore (1966, 1972, 1978), Pribble (2013) e PNUD (2024) evidenciam o papel das elites e dos legados institucionais na limitação da democracia. Contudo, a crítica ao neoliberalismo e às transformações globais, discutida por O'Donnell (1996), Polanyi (1944), Stiglitz (2002), Ffrench-Davis (2019) e Cavarozzi (2022), articula-se com debates sobre modernidade e pós-modernidade em Habermas, Nietzsche (2002), Lyotard (1979), Bauman (2001) e Lipovetsky, além de teorias de justiça em Santo Agostinho; nesse quadro, Agamben (2005), Dahl (1971), Guéhenno (2003), Nussbaum (1986), Rose-Ackerman (1999), evidenciam como corrupção, violência simbólica e restrição de direitos fragilizam a democracia, reforçando a necessidade de participação cidadã, ética política e fortalecimento institucional para superar os “crimes democráticos” e consolidar uma democracia mais inclusiva.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Foram documentados abusos de poder, corrupção sistêmica, manipulação eleitoral e marginalização política como sintomas estruturais dos “crimes democráticos” tal como narra Yara, 26 anos, jornalista ao afirmar que:

O colono português é que estragou tudo, o problema da ganância dos líderes dos países falantes da língua portuguesa é demais.

Portanto, a ganância das elites políticas pós-independência é percebida como continuadora da exploração colonial. Como consequência da crise de cidadania por ele agravada, o neoliberalismo limitou a governança inclusiva e gerou anomia social, assim, na narrativa Verónica, 40 anos, senadora, mostra a necessidade de consciência crítica para navegar num sistema que exige risco individual em meio à ausência de proteção social. Visto que, as instituições frágeis somadas à descentralização incompleta geram crise de governança. Um fato que, Pablo, 22 anos, estudante de jornalismo afirma nas suas narrativas, indicando que, a



teatralização política e a criminalização da protesta substituem o diálogo institucional. Uma vez que, a exclusão social e baixa representatividade política geram déficit de participação cidadã e disputa simbólica da memória social.

Nisto, a eliminação simbólica e física da diferença produz uma cidadania homogênea e silenciada. Portanto, a corrupção e manipulação eleitoral aparecem como barreiras à confiança institucional. Visto que, a falta de competição limpa corrói a legitimidade democrática.

Isto evidencia que a sabotagem institucional silenciosa é uma forma de resistência e também um sintoma de corrupção estrutural. Indicando a necessidade de fortalecimento da participação cidadã e transparência, a pesquisa conclui que sem participação efetiva e transparência, os sintomas se agravam.

A memória social, a literatura e a liberdade coletiva funcionam como ferramentas essenciais de resistência contra a vigilância digital e os crimes democráticos (Borges, 2019; Silva, 2021). Em Moçambique, a crise de cidadania e os impactos do modelo neoliberal expõem fragilidades históricas e tensões na gestão tecnológica e política (Huntington, 1991; O'Donnell & Schmitter, 1986; Skocpol, 1979; Karl, 1990; Macamo, 2010; Brito & Silva, 2017; Polanyi, 1944; O'Donnell, 1996; Stiglitz, 2002; Jelin, 2023; Castells, 1999; Davenport, 1997; Gonçalves, 2000).

A exclusão estrutural e as desigualdades interseccionais geram fraudes e corrupção que corroem a confiança pública, assemelhando-se à instabilidade vivida na América Latina (Crenshaw, 1989, 1991; Collins, 1990, 2002; Serpa, 2006; Dahl, 1971; Mouffe, 2000; Rose-Ackerman, 1999; Guéhenno, 2003; Nussbaum, 1986; Agamben, 2005; Garretón, 2024; Sahd et al., 2024; Cavarozzi, 2022; Moore, 1966, 1972, 1978). Assim, a consolidação e a qualidade da democracia exigem reformas profundas, transparência, coprodução de serviços e o fortalecimento real da participação cidadã (Pateman, 1970; Fung, 2006; Habermas, 1996; Young, 2000; Arnstein, 1969; Barber, 1984; Ostrom, 1970–1980; Font, 2004). E, esse avanço depende crucialmente da inclusão social e da capacidade de resposta institucional frente às urgentes demandas coletivas (Vargas-Cullell, 2011; Negretto, 2015; Pérez-Liñán, 2009; CEPAL, 2022).

4. METODOLOGIA

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa de cunho crítico-analítico, combinando levantamento bibliográfico em sociologia do crime, transições democráticas e interseccionalidade com investigação empírica de campo. O trabalho baseou-se na coleta de narrativas por entrevistas qualitativas com jornalistas, estudantes, professores, militares e parlamentares moçambicanos, realizadas online. Os dados foram analisados por meio de análise de conteúdo, com foco em discursos sobre crise de cidadania e impactos do neoliberalismo, buscando compreender dinâmicas institucionais, “crimes democráticos” e formas de resistência e exclusão social.

O universo da pesquisa compreende diferentes segmentos sociais envolvidos direta ou indiretamente nos debates sobre democracia e governança em Moçambique. Portanto, a amostra foi não probabilística e intencional, composta por participantes selecionados segundo critérios de relevância social, experiência profissional e participação em debates políticos e institucionais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As crises de cidadania em Moçambique resultam de heranças históricas, fragilidades institucionais, descentralização incompleta e opções estruturais da transição democrática não linear iniciada em 1990 (Huntington, 1991; O'Donnell & Schmitter, 1986; Skocpol, 1979; Karl, 1990; Macamo, 2010; Brito & Silva, 2017), cujo modelo neoliberal intensifica desigualdades e fragiliza a cidadania ativa (Polanyi, 1944; O'Donnell, 1996; Stiglitz, 2002; Mouffe, 2000; Honneth, 1995), enquanto a memória social atua como campo de disputa (Jelin, 2023) e a gestão tecnológica e da informação molda a participação política (Castells, 1999; Davenport, 1997; Gonçalves, 2000). Nesse cenário de exclusão social estruturada por desigualdades sobrepostas e intersecções complexas (Crenshaw, 1989, 1991; Collins, 1990, 2002; Serpa, 2006, 2011; Bilge, 2019; Pires, 2020), a instabilidade democrática e os "crimes democráticos" estruturais, como corrupção e manipulação eleitoral, corroem a confiança institucional e geram violações de direitos (Dahl, 1971; Rose-Ackerman, 1999;



Guéhenno, 2003; Nussbaum, 1986; Agamben, 2005), num processo que dialoga com conflitos de classe, disputas de elites e experiências latino-americanas (Garretón, 2024; Sahd et al., 2024; Cavarozzi, 2022; Moore, 1966, 1972, 1978; Lechner, 2002). Diante disso, a consolidação e a qualidade da governança dependem da ampliação da participação cidadã, da transparência e da coprodução de serviços públicos (Pateman, 1970; Fung, 2006; Habermas, 1996; Young, 2000; Arnstein, 1969; Barber, 1984; Ostrom, 1970–1980, 1990; Font, 2004), articuladas à inclusão social e à capacidade de resposta institucional (Vargas-Cullell, 2011; Negretto, 2015; Pérez-Liñán, 2009; CEPAL, 2022), exigindo reformas profundas pautadas pela justiça social e por um pacto social de equidade e dignidade humana capaz de superar essas crises.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **State of exception**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, v. 4).
- ASSMANN, J. **Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BARBER, B. **Strong democracy: participatory politics for a new age**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- BARDACH, E. **A practical guide for policy analysis: the eightfold path to more effective problem solving**. Washington: CQ Press, 2012.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BECKER, H. S. **Marginais: estudos de sociologia da desviância**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.
- BORGES, A. **A democracia em Moçambique: avanços e retrocessos**. Revista de Política e Sociedade, v. 18, n. 2, p. 134-150, 2019.
- BOURDIEU, P. The forms of capital. In: RICHARDSON, J. G. (ed.). **Handbook of theory and research for the sociology of education**. New York: Greenwood Press, 1986. p. 241-258.
- BRITO, F.; SILVA, G. **A crise do Estado e a governança local em Moçambique: desafios da descentralização e da corrupção**. Cadernos de Administração Pública, v. 25, n. 3, p. 45-60, 2017.
- CALDERÓN e CASTELL (2019): (Nota: No texto consta 2019, mas a listagem oficial traz a edição de 2001).
- CALDERÓN, F.; CASTELLS CAILLÉ, A. **Anthropologie du don: le tiers paradigme**. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.
- ARNSTEIN, S. R. A ladder of citizen participation. **Journal of the American Institute of Planners**, v. 35, n. 4, p. 216-224, 1969.
- CAPAINA, T. **A história do pensamento moçambicano: algumas notas na emergência do pensar Moçambique como unidade nacional**. Dados de África(s), v. 4, n. 8, p. 85-103, 2023.
- CAPAINA, T. **Alternância política e incerteza eleitoral na era cibernética: a nova conjuntura no pensar político rumo aos desafios emergentes em Moçambique**. Maputo: Academia, 2022b.
- CAPAINA, T. **Discursos politizados em tempos pós-modernizados: a influência da mídia e da tecnologia na participação cidadã em Moçambique**. Novas Edições Acadêmicas, 2024b.
- CAPAINA, T. **Modernização do Estado e os paradigmas contemporâneos: o lado oculto do desenvolvimento africano e as crises dos recursos energéticos**. Novas Edições Acadêmicas, 2024c.
- CAPAINA, T. **O crime sob pretexto da justiça social: uma análise retrospectiva a partir dos fundamentos antropológicos**. Maputo: Academia, 2022a.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CAVAROZZI, M. et al. **La matriz sociopolítica en América Latina: análisis comparativo de Argentina, Brasil, Chile, México y Perú**. Santiago: LOM, 2022.
- CEPAL. **El nuevo rol del Estado**. In: CEPAL. **Reflexiones sobre el desarrollo en América Latina y el Caribe: conferencias magistrales 2011-2012**. Santiago: CEPAL, 2022.
- CHEUNG, A. e SOUSA, S. **Avaliação de políticas públicas: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.



- COLLINS, P. H. **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York: Routledge, 1990.
- COLLINS, P. H. **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. 2. ed. New York: Routledge, 2002.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidad**. Tradução: R. Filella. Madrid: Ediciones Morata, 2019.
- CRENSHAW, K. **Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics**. University of Chicago Legal Forum, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.
- CRENSHAW, K. **Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color**. Stanford Law Review, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.
- CUNHA, G. de S. N. **Direito penal: parte geral**. 5. ed. São Paulo: Forense, 2017.
- DA CRUZ, D. N. **A discussão filosófica da modernidade e dos pós-modernidade**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2017.
- DA SILVA, R. P. M. **Teoria da justiça de John Rawls**. São Paulo: [s.n.], 1998.
- DAHL, R. **Polyarchy: participation and opposition**. New Haven: Yale University Press, 1971.
- DAVENPORT, T. H. **Information ecology**. New York: Oxford University Press, 1997.
- DAVIS, A. Y. **Women, race, & class**. New York: Vintage Books, 1981.
- DRAKE, P. **Difusión histórica, desarrollo y durabilidad de las instituciones democráticas en América Latina en los siglos XIX y XX**. Revista Uruguaya de Ciencia Política, v. 21, n. 2, p. 7-30, 2012.
- DURKHEIM, É. **O suicídio: estudo sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FERREIRA, R. G. **Descentralização e crise do Estado em Moçambique**. Estudos em Governança e Política Pública, v. 18, n. 2, p. 34-49, 2009.
- FISCHER, F. e MILLER, G. J. (ed.). **Handbook of public policy analysis: theory, politics, and methods**. Boca Raton: CRC Press, 2007.
- FONT, J. **Transformação da relação cidadã: estudo sobre mudanças no engajamento político no contexto moderno**. 2004. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- FRENCH-DAVIS, R.; DÍAZ, Á. **La inversión productiva en el desarrollo económico de Chile: evolución y desafíos**. Revista de la CEPAL, n. 127, p. 27-54, 2019.
- FUNG, A. **Varieties of participation in complex governance**. Public Administration Review, v. 66, n. 1, p. 66-75, 2006.
- GARRETÓN, M. A. **Apuntes sobre los procesos de transformación en la sociedad chilena y nuevas perspectivas de la izquierda**. In: GARRETÓN, M. A.; RIVERA URRUTIA, E. (coord.). **Imaginar el futuro: la izquierda en una nueva época**. Santiago: Heinrich Böll Stiftung-La Casa Común-Pehuén, 2024.
- GERTLER, P. J. *et al.* **Impact evaluation in practice**. Washington: The World Bank, 2011.
- GONÇALVES, J. E. L. **As empresas são grandes coleções de processos**. Revista de Administração de Empresas, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 62-71, 2000.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GUÉHENNO, J.-M. **The end of the nation-state**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- HABERMAS, J. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Cambridge: MIT Press, 1996.
- HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- HALL, P. A.; TAYLOR, R. C. R. **Political science and the three new institutionalisms**. Political Studies, v. 44, n. 5, p. 936-957, 1996.
- HANLON, J. **Mozambique: who calls the shots?**. London: James Currey, 2012.
- HONNETH, A. **The struggle for recognition**. Cambridge: Polity Press, 1995.
- HONWANA, A.; NGUENHA, S. *et al.* (org.). **Democracia multipartidária em Moçambique/Multiparty democracy in Mozambique**. Johannesburg: EISA, 2020.
- HOOKS, B. **Feminist theory: from margin to center**. Boston: South End Press, 1984.
- HUNTINGTON, S. P. **A terceira onda: a democratização no século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- JELIN, E. **Memórias e histórias: a construção das memórias sociais**. São Paulo: Contexto, 2003.
- KARL, T. L. **Politics of development: democracy, development, and the transition to democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- KARL, T. L. **Democracy and development: political institutions and well-being in the world, 1950-1990**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.



- LECHNER, N. La construcción social de las memorias colectivas. In: LECHNER, N. **Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política**. Santiago: Lom Ediciones, 2002. p. 61-82.
- LIMA, F. A RENAMO e a FRELIMO na política moçambicana. **Revista de Estudos Políticos**, v. 15, n. 1, p. 45-68, 2011.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. São Paulo: Manole, 2005.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.
- LUND, C. Cidadania e desigualdade em Moçambique. **Journal of Modern African Studies**, v. 44, n. 3, p. 397-416, 2006.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa de Araujo. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998 (Obra original publicada em 1979).
- MACAMO, J. Moçambique: a democracia e seus desafios. **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 22, p. 103-121, 2010.
- MAHONEY, J.; THELEN, K. **Explaining institutional change: ambiguity, agency, and power**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MAINWARING, S.; SCULLY, T. Democratic governance in Latin American: eleven lessons from recent experience. In: MAINWARING, S.; SCULLY, T. (ed.). **Democratic governance in Latin America**. Stanford: Stanford University Press, 2009. p. 365-397.
- MARQUES, S. R. **Neoliberalismo: uma fase actual do capitalismo**. [S.l.]: [s.n.], 2016.
- MARX, K. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).
- MASSIMACULO, A.; NAMUHOLOPA, Ó. M. F.; OLIVEIRA, D. D. de. **Desafios da democratização em Moçambique (1990-2014): uma análise crítica da geopolítica nacional**. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 11, n. 2, p. 686-701, 2021.
- MERTON, R. K. **Social structure and anomie**. American Sociological Review, v. 3, n. 5, p. 672-682, 1938.
- MIRANDA, J. de S. **Criminologia: teorias, conceitos e história**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MOORE, B. **Injustice: the social bases of obedience and revolt**. New York: M.E. Sharpe, 1978.
- MOORE, B. **Reflections on the causes of human misery and upon certain proposals to eliminate them**. Boston: Beacon Press, 1972.
- MOORE, B. **Social origins of dictatorship and democracy: lord and peasant in the making of the modern world**. Boston: Beacon Press, 1966.
- MOSCA, J. **A experiência socialista em Moçambique (1975-1986)**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- MOUFFE, C. **The democratic paradox**. London: Verso, 2000.
- MUNCK, G. Estados semi patrimoniales y democracias duraderas de baja calidad en América Latina. **Revista Mexicana de Sociología**, v. 86, n. especial, p. 53-88, 2024.
- NEGRETTO, G. El estudio del presidencialismo en América Latina: una evaluación crítica. In: CASTIGLIONI, R.; FUENTES, C. (ed.). **Política comparada sobre América Latina: teoría, métodos y tópicos**. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2015. p. 317-347.
- NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NORA, P. **Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire**. Representations, n. 26, p. 7-24, 1989.
- NUNES, J. A. **Interseccionalidade, políticas de identidade e justiça social**. Estudos Feministas, v. 23, n. 2, 2015.
- NUNES, J. A. **O resgate da memória e as exigências da justiça**. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 93, p. 143-156, 2011.
- NUSSBAUM, M. C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- OCDE – ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO. **Critérios de participação cidadã: relatório sobre padrões de inclusão e transparência em processos participativos**. Paris: OECD Publishing, 2022.
- O'DONNELL, G. Illusions about consolidation. **Journal of Democracy**, v. 7, n. 2, p. 34-51, 1996.
- O'DONNELL, G.; SCHMITTER, P. C. **Transitions from authoritarian rule: tentative conclusions about uncertain democracies**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.
- OSTROM, E. **Coproductie en openbaar bestuur: theorie ontwikkeld voor integratie stad in openbare diensten, decennia 1970 en 1980**. 1990. Tese (Doutorado) – Indiana University, Bloomington, 1990.
- OSTROM, E. **Coproductie en openbaar bestuur: theorie ontwikkeld voor integratie stad in openbare diensten, decennia 1970 en 1980**. 1990. Tese (Doutorado) – Indiana University, Bloomington, 1990.



- PANIZZA, F. Fisuras entre populismo y democracia en América Latina. In: DE LA TORRE, C.; PERUZZOTTI, E. (ed.). **El retorno del pueblo: populismo y nuevas democracias en América Latina**. Quito: Flacso, 2008. p. 77-95.
- PARSONS, T. **The Social System**. Glencoe, IL: Free Press, 1951.
- PATEMAN, C. **Participation and democratic theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- PEREIRA, C. A. **Avaliação de políticas públicas: uma introdução à prática avaliativa**. São Paulo: Atlas, 2006.
- PÉREZ-LIÑÁN, A. Crisis presidenciales y disminución de la intervención militar. In: PÉREZ-LIÑÁN, A. **Juicio político al presidente y nueva inestabilidad política en América Latina**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. p. 77-112.
- PÉROUSE DE MONTCLOS, M. A. **Cidadania e desigualdade em Moçambique: o impacto da guerra civil e da residência**. Revista Brasileira de Política Internacional, v. 53, n. 1, p. 123-142, 2010.
- PIRES, A. P. Políticas de assistência social: avanços e desafios na gestão pública. **Revista Brasileira de Políticas Sociais**, v. 8, n. 1, p. 45-62, 2020.
- PNUD – PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Informe sobre desarrollo humano en Chile 2024: ¿por qué nos cuesta cambiar? Conducir los cambios para un desarrollo humano sostenible**. Santiago: PNUD, 2024.
- POLANYI, K. **The great transformation: the political and economic origins of our time**. Boston: Beacon Press, 1944.
- PRIBBILE, J. **Welfare and party politics in Latin America: business, goods, and elections**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- QUINNEY, R. **Classe, estado e crime: teoria e prática da justiça criminal**. São Paulo: Hucitec, 2006.
- RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RICOEUR, P. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- ROSE-ACKERMAN, S. **Corruption and government: causes, consequences, and reform**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SAHD, J.; Z., D.; ROJAS, D. (ed.). **Riesgo político en América Latina**. Santiago: CIEUC, 2024.
- SCOTT, W. R. **Institutions and organizations: ideas and interests**. 3. ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2008.
- SEOANE, J. Modelo extractivo y acumulación por despojo. In: SEOANE, J.; TADDEI, E.; ALGRANATI, C. **Extractivismo, despojo y crisis climática: desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América**. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013. p. 21-41.
- SERPA, R. M. G. Estudos sobre saúde coletiva: desafios e práticas. **Saúde & Sociedade**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 215-230, 2011.
- SERPA, R. M. G.; AYRES, J. R. de C. M. **Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde**. São Paulo: Hucitec, 2006.
- SILVA, T. T.; APPLE, M.; ENGUITA, M. **Neoliberalismo, qualidade e educação**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SILVA, V. de P. **Interseccionalidade: inovação e tradição unidas em um conceito**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- SKOCPOL, T. **States and social revolutions: a comparative analysis of France, Russia, and China**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- STIGLITZ, J. E. **A globalização e seus malefícios**. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. São Paulo: Futura, 2002.
- TAYLOR, I.; WALTON, P.; YOUNG, J. **The new criminology: for a social theory of deviance**. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- TOURAINÉ, A. **El fin de las sociedades**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- VARGAS-CULLELL, J. La calidad de la democracia y el estudio comparado de la democratización. **Revista Latinoamericana de Política Comparada**, n. 5, p. 67-94, 2011.
- VINES, A. **Political reform in Mozambique: democracy, governance, and development**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- YOUNG, I. M. **Inclusion and democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.



CORPO-ARQUIVO E QUILOMBO ESTÉTICO: A VISUALIDADE DA UMBANDA DE ALMAS E ANGOLA COMO PRÁTICA ANTICOLONIAL EM SANTA CATARINA

William Ferreira dos Santos

INTRODUÇÃO

Em Santa Catarina, a construção da memória regional foi historicamente atravessada pela valorização de uma identidade europeizada, frequentemente apresentada como origem quase exclusiva da formação cultural, social e simbólica do estado. Essa narrativa, ao associar progresso, trabalho e civilização à presença do imigrante europeu, tende a secundarizar ou apagar as presenças negras e indígenas que também constituem o território catarinense. Desse modo, a história oficial não apenas organiza o passado, mas define quais corpos, práticas, imagens e formas de conhecimento podem ser reconhecidos como parte legítima da identidade regional.

É nesse horizonte que se insere a Umbanda de Almas e Angola, culto de matriz africana trazido do Rio de Janeiro para a Grande Florianópolis por volta da década de 1950 e que, na região, consolidou-se como uma das principais expressões da religiosidade afro-brasileira. Estima-se que haja em torno de mil casas vinculadas a esse segmento, o que evidencia sua relevância social, cultural e religiosa no estado. Ainda assim, a literatura catarinense sobre o tema permanece escassa e, não raro, reproduz a ideia de que esse culto teria sido extinto no Rio de Janeiro, desconsiderando suas permanências, reelaborações e continuidades.

Grada Kilomba, artista interdisciplinar, escritora e teórica portuguesa com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe, contribui para aprofundar essa discussão ao chamar atenção para a necessidade de reinterpretar história, memória e narrativa. Sua produção problematiza os modos pelos quais determinadas versões do passado se consolidam como oficiais enquanto outras são silenciadas ou relegadas à margem. Em *Memórias da plantação*, Kilomba afirma que a passagem de objeto a sujeito implica romper com as narrativas que historicamente colocaram pessoas negras no lugar da alteridade. Como afirma a autora, “eu não sou a Outra, mas sim eu própria” (KILOMBA, 2019, p. 27). Essa reflexão é decisiva para este artigo porque permite compreender a disputa da memória como disputa narrativa: não basta incluir sujeitos apagados em uma história já estabelecida; é necessário questionar quem narra, de onde narra e quais imagens são autorizadas a representar o passado.

No caso catarinense, disputar essa narrativa significa reconhecer que a memória não é neutra e que toda escolha sobre o que lembrar, celebrar ou monumentalizar envolve também uma escolha sobre o que esquecer. Nesse sentido, a reflexão de Walter Benjamin torna-se fundamental. Ao afirmar que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (BENJAMIN, 2011, p. 225), o autor evidencia que os marcos celebrados pela história oficial carregam, muitas vezes, as marcas da violência que os tornou possíveis. Assim, o apagamento das presenças negras e indígenas em Santa Catarina não deve ser compreendido como ausência natural, mas como efeito de processos históricos, políticos e simbólicos de silenciamento.

A escolha por investigar a visualidade da Umbanda de Almas e Angola parte da compreensão de que imagem, corpo e materialidade não constituem aspectos secundários da experiência religiosa. Ao contrário, esses elementos participam da própria organização do sagrado e da transmissão dos saberes no terreiro. As guias, as vestimentas, as marcas no chão, a disposição dos altares, os objetos rituais, as cores e as inscrições corporais não apenas acompanham o rito: eles comunicam pertencimentos, atualizam memórias, organizam hierarquias simbólicas e tornam sensíveis presenças espirituais. A visualidade ritual, portanto, deve ser compreendida como linguagem e como forma de conhecimento.

É importante ressaltar que os ataques sistemáticos contra religiões de terreiro não atingem apenas



uma tradição isolada, mas um campo mais amplo de cosmologias afro-brasileiras e afro-indígenas. Como afirma Simas, tais ataques despertam em praticantes das “diversas sabenças encantadas brasileiras” a percepção de que “o naufrágio não seria de um, mas de todos” (SIMAS, 2021). No caso do Ritual de Almas e Angola, essa leitura permite compreender a defesa da visualidade ritual, dos corpos, dos objetos e dos espaços sagrados como parte de uma luta comum pela permanência dessas sabenças.

O objetivo geral deste artigo é analisar a visualidade da Umbanda de Almas e Angola em Santa Catarina, com foco na Grande Florianópolis, compreendendo-a como prática anticolonial de memória, transmissão de saberes e permanência afro-indígena. Como objetivos específicos, busca-se discutir o Ritual de Almas e Angola em sua relação com os processos de apagamento e singularização no contexto catarinense; compreender o corpo ritual como corpo-arquivo; analisar a dimensão estética do terreiro como forma de aquilombamento simbólico; e refletir sobre o papel da fotografia autoral como procedimento de aproximação, registro e elaboração visual dessa experiência.

A justificativa deste trabalho reside, em primeiro lugar, na escassez de estudos dedicados especificamente à Umbanda de Almas e Angola em Santa Catarina, sobretudo a partir de uma abordagem centrada na visualidade, na corporeidade e na materialidade ritual. Em segundo lugar, a pesquisa se justifica pela necessidade de tensionar a narrativa regional que insiste em ocultar ou minimizar a presença negra no estado. Ao tomar o terreiro como arquivo vivo e quilombo estético, este artigo contribui para deslocar o olhar sobre as religiões afro-brasileiras, reconhecendo-as como campos legítimos de conhecimento, criação simbólica e elaboração histórica.

Do ponto de vista metodológico, o artigo se apoia em observação de campo, convivência prolongada com o universo ritual e registro fotográfico autoral iniciado em 2024. A pesquisa parte de uma aproximação sensível com o terreiro, observando como corpo, espaço, objeto e rito se articulam na produção de memória, pertencimento e continuidade ancestral. O ensaio visual autoral que acompanha o artigo não é tratado como mera ilustração, mas como parte do percurso investigativo, na medida em que busca apreender, por meio da imagem, a densidade sensível do terreiro.

A estrutura do artigo organiza-se em quatro seções principais. Após esta introdução, o desenvolvimento discute o Ritual de Almas e Angola entre permanência e singularização, os conceitos de corpo-arquivo e quilombo estético e a visualidade ritual do terreiro. A terceira seção apresenta a metodologia e o percurso da pesquisa visual. Por fim, as considerações finais retomam os principais argumentos e reafirmam a visualidade do Almas e Angola como prática anticolonial de memória, permanência e reexistência.

DESENVOLVIMENTO

2.1 O RITUAL DE ALMAS E ANGOLA ENTRE PERMANÊNCIA E SINGULARIZAÇÃO

A Umbanda de Almas e Angola ocupa um lugar singular no campo das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, especialmente na Grande Florianópolis. Embora sua presença seja expressiva no território catarinense, sua história ainda aparece de modo fragmentado na produção acadêmica e, muitas vezes, atravessada por imprecisões, silenciamentos ou generalizações. Essa condição torna necessário discutir o Ritual de Almas e Angola não apenas como uma vertente religiosa, mas como uma experiência histórica, estética, corporal e comunitária que se constituiu em meio a deslocamentos, perseguições, adaptações e permanências.

A consolidação do Ritual de Almas e Angola na Grande Florianópolis está diretamente relacionada à trajetória de Pai Luiz D'Ângelo e de Mãe Ida de Xangô. Rafael Cantuaria Rodrigues apresenta Pai Luiz D'Ângelo como sacerdote e sistematizador da vertente de Almas e Angola, destacando sua atuação na reafirmação da negritude e da ancestralidade dentro da Umbanda.



Pai Luiz D'Ângelo foi um importante sacerdote e estudioso das religiões afro-brasileiras no século XX, especialmente ativo no Rio de Janeiro, defendia a necessidade dos terreiros de Umbanda de criar um movimento que fosse coerente, bem fundamentado e que reconhecesse plenamente a herança africana. Sua contribuição mais significativa foi a estruturação metódica da vertente das Almas e Angola que já se manifestava na prática de muitos terreiros, onde a Umbanda se encontrava com os rituais africanos, indígenas e do catolicismo popular. (RODRIGUES, 2026, p. 73)

A partir dessa leitura, a presença do Almas e Angola em Santa Catarina não deve ser compreendida como simples deslocamento de um culto do Rio de Janeiro para Florianópolis, mas como parte de um processo mais amplo de circulação, sistematização e enraizamento de fundamentos afro-brasileiros. A trajetória de Pai Luiz D'Ângelo também permite compreender o Almas e Angola como contraponto aos processos de embranquecimento da Umbanda.

A vertente de Pai Luiz D'Ângelo representava um franco movimento de contracultura ao projeto de embranquecimento proposto pela Umbanda de Zélio de Moraes. Enquanto a "Umbanda Branca" buscava se despir de elementos africanos para se legitimar perante a sociedade e o Estado repressivo da época, Pai Luiz defendia a manutenção das forças ancestrais preta e indígena. Ele compreendia que os elementos rechaçados eram, na verdade, a base ritualística da fé afro-brasileira. (RODRIGUES, 2026, p. 74)

Essa formulação é central para compreender a singularidade do Almas e Angola. A presença do tambor, das divindades africanas, das roupas rituais, das cores, das práticas iniciáticas e dos fundamentos ancestrais não aparece como excesso, desvio ou impureza, mas como dimensão constitutiva da própria religião. Ao defender a permanência desses elementos, Pai Luiz D'Ângelo reposiciona a Umbanda em uma chave de resistência negra e afro-indígena, recusando os processos de racionalização, higienização e embranquecimento que historicamente tentaram legitimar a religião por meio do apagamento de suas matrizes africanas.

Rodrigues também destaca que a chegada de Pai Luiz D'Ângelo a Florianópolis, em 1951, foi decisiva para a consolidação do Almas e Angola em Santa Catarina. Em Florianópolis, encontrou acolhida em Mãe Ida de Xangô, que abriu as portas de seu terreiro e teve papel fundamental no enraizamento da vertente em território catarinense.

Em Florianópolis, Pai Luiz D'Ângelo encontrou um terreno fértil, mas já marcado por outras influências. Foi acolhido por outra importante filha de santo, Mãe Ida de Xangô, que abriu as portas de seu terreiro. Apesar de o culto catarinense da época apresentar forte influência do Candomblé, Pai Luiz seguiu fiel à sua doutrina de Umbanda das Almas e Angola, utilizando a sua metodologia para iniciar novos filhos. (RODRIGUES, 2026, p. 75)

Desse modo, a trajetória de Pai Luiz D'Ângelo e Mãe Ida de Xangô permite compreender a consolidação do Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina como processo de enraizamento, continuidade e singularização. A presença de Pai Luiz em Florianópolis não apagou as influências já existentes no campo religioso local, mas contribuiu para sistematizar e fortalecer uma vertente que articulava Umbanda, ancestralidade africana, influências indígenas e práticas rituais de forte densidade corporal e visual.

Essa leitura pode ser fortalecida pelo trabalho de Cristiana Tramonte, que investiga a trajetória, as práticas e as concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Ao mapear esse campo religioso no território catarinense, a autora contribui para compreender que essas religiões não ocupam posição episódica ou marginal, mas integram uma rede histórica de organização comunitária, circulação de saberes, formação de casas e atuação de lideranças religiosas. Nesse sentido, a presença do Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina deve ser situada dentro de uma história mais ampla das religiões afro-brasileiras na região, marcada por disputas por reconhecimento, permanências rituais e formas próprias de enraizamento territorial (TRAMONTE, 2001).

Essa discussão também se relaciona aos processos de embranquecimento que atravessaram a história



da Umbanda no Brasil. Parte das narrativas mais difundidas sobre a religião buscou legitimá-la pela aproximação com valores cristãos, kardecistas, racionalistas e moralizantes, frequentemente em detrimento de seus vínculos africanos e indígenas. Nessa perspectiva, expressões mais marcadamente negras, corporais, visuais e ritualizadas foram muitas vezes tratadas como excessivas, atrasadas ou menos legítimas. O Almas e Angola confronta esse enquadramento porque afirma uma Umbanda profundamente atravessada por corporeidade, ancestralidade, materialidade e visualidade ritual.

Essa disputa por legitimidade pode ser aproximada da reflexão de Frantz Fanon sobre os efeitos subjetivos e sociais do colonialismo. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon demonstra que o racismo não atua apenas no plano econômico ou jurídico, mas também na produção de modos de ver, reconhecer e deslegitimar sujeitos negros. Ao tratar da condição do sujeito negro em um universo marcado por hierarquias coloniais, o autor afirma:

O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo (FANON, 2008, p. 26).

A crítica aos processos de embranquecimento da Umbanda também aparece na discussão de Rodrigues sobre a Tenda do Caboclo Tuiuti. Para o autor, a existência dessa tenda e suas práticas rituais demonstram que o núcleo essencial da Umbanda não pode ser reduzido à revelação de Zélio de Moraes ou a uma narrativa única de origem.

A existência e as práticas rituais da Tenda do Caboclo Tuiuti são uma prova irrefutável de que o núcleo essencial da Umbanda, com seu sincretismo, o culto dos Orixás e Inquices e o uso do tambor é anterior à revelação de Zélio de Moraes. A Tenda, com sua base africana e influências indígenas e do catolicismo popular, confirma que a Umbanda é uma continuidade das práticas de resistência afro-brasileiras, nascida do chão da senzala e das matas, e não apenas de uma dissidência espírita de 1908. (RODRIGUES, 2026, p. 94)

Essa leitura desloca a Umbanda de uma narrativa de origem embranquecida e a reinscreve em um campo mais amplo de resistência afro-brasileira e afro-indígena. Ao reconhecer a centralidade do tambor, dos orixás, dos inquices, das influências indígenas e do catolicismo popular, Rodrigues evidencia que a Umbanda deve ser compreendida como uma prática constituída por múltiplas matrizes, atravessada por permanências africanas e indígenas que não podem ser apagadas por versões mais higienizadas de sua história.

Desse modo, a Umbanda de Almas e Angola pode ser compreendida como uma prática que resiste não apenas pela continuidade de seus ritos, mas também pela manutenção de sua densidade estética e corporal. Sua visualidade afirma aquilo que os processos de embranquecimento buscaram suavizar ou apagar: a centralidade do corpo, da entidade, da guia, do chão, do canto, da marca, da cor, do gesto e do objeto. Ao preservar essas dimensões, o culto se apresenta como forma de permanência negra e afro-indígena em um campo religioso historicamente tensionado por disputas de legitimidade.

Assim, o Ritual de Almas e Angola será tratado aqui como uma prática de permanência e singularização. Permanência, porque mantém vivos fundamentos, vínculos e saberes que atravessaram contextos de violência e apagamento. Singularização, porque esses fundamentos se reorganizam no território catarinense, produzindo modos próprios de aparecer, ocupar espaço e transmitir memória. Essa dupla chave permite compreender o Almas e Angola não como tradição parada no tempo, mas como campo vivo de elaboração simbólica, resistência e reexistência.

2.2 CORPO-ARQUIVO, VISUALIDADE RITUAL E MEMÓRIA ENCARNADA

A discussão sobre corpo-arquivo permite aprofundar a análise da visualidade da Umbanda de Almas e Angola para além de uma leitura formal de seus elementos visuais. Se o corpo é compreendido como lugar de inscrição histórica, transmissão de saberes e continuidade ancestral, então a visualidade ritual não pode ser



reduzida ao campo da aparência. Ela deve ser pensada como uma forma de memória encarnada, isto é, como um modo de fazer com que saberes, vínculos e presenças se tornem perceptíveis no corpo e pelo corpo.

A noção de corpo-arquivo mobilizada neste artigo parte de uma linhagem de pensamento negro que compreende o corpo como lugar de memória, história e produção de saberes. Essa perspectiva encontra uma de suas formulações fundamentais em Beatriz Nascimento, historiadora e intelectual negra que deslocou a compreensão da história para além dos documentos oficiais. Conforme analisa Rafael Petry Trapp, a obra de Beatriz Nascimento desloca a escrita da história para o campo da corporeidade negra, recusando a dependência exclusiva dos documentos oficiais e das narrativas produzidas pela historiografia dominante.

[...] não é a quantidade maior ou menor de documentos escritos que fornece uma visão aproximada da realidade histórica. Não é só o que está escrito que nos conta a verdade de nossos antepassados e nos proporciona a reflexão sobre nossa identidade nacional. A História também está registrada nos nossos corpos, enquanto corpo físico oriundo de uma cadeia de outros corpos na natureza. (NASCIMENTO, 2018, p. 267 apud TRAPP, 2023, p. 9)

A partir dessa leitura, o corpo pode ser compreendido como documento vivo e continente de identidade, portador das marcas humanas e da herança da ancestralidade africana. No caso das religiões afro-brasileiras, essa dimensão torna-se ainda mais evidente, pois o corpo não apenas recorda: ele performa, incorpora, transmite e atualiza saberes. O corpo ritual é, portanto, um lugar de inscrição histórica e espiritual, atravessado por experiências individuais e coletivas, por memórias de violência e por estratégias de permanência.

Essa discussão é aprofundada por João Mouzart de Oliveira Junior, que pensa os corpos negros como “lugares especializados da manutenção, de acesso, proteção, interpretação, disseminação e produção de saberes negros” (OLIVEIRA JUNIOR, 2023, p. 220). Com isso, o autor desloca a ideia de arquivo de uma dimensão exclusivamente documental para uma dimensão viva, corporal e performativa. O arquivo, nesse sentido, não está apenas no papel, no documento escrito ou na instituição oficial: ele também se manifesta no corpo que carrega marcas, gestos, memórias, técnicas, modos de presença e formas de relação com o sagrado.

Essa compreensão encontra forte ressonância no pensamento de Leda Maria Martins, especialmente quando a autora propõe pensar as relações entre corpo, performance, memória e produção de saberes. Para Martins, há conhecimentos que não se inscrevem prioritariamente pela escrita, mas pelo corpo em performance, pela voz, pelo gesto, pelo movimento, pelos ritmos e pelas práticas reiteradas.

O tempo, em determinadas culturas, é local de inscrição de um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade, conhecimentos esses emoldurados por uma certa cosmopercepção e filosofia. (MARTINS, 2021, p. 13-14)

Essa formulação é fundamental para compreender o terreiro como espaço de transmissão de conhecimento, pois desloca o saber ritual do campo da crença abstrata para o campo da prática incorporada. No Almas e Angola, o conhecimento se transmite por meio da presença, da repetição, da escuta, da observação, do canto, da dança, da incorporação, da vestimenta e da relação com os objetos sagrados. Assim, o corpo-arquivo pode ser compreendido como corpo em performance, capaz de guardar e atualizar saberes que a tradição escrita não consegue abarcar plenamente.

Leda Maria Martins nomeia como oralitura essa dimensão em que voz, gesto e corpo operam como sistemas de inscrição de saberes. Para a autora:

Conceitual e metodologicamente, oralitura designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam.



(MARTINS, 2021, p. 27)

Essa noção ajuda a pensar o Ritual de Almas e Angola como uma prática em que a memória não se encontra apenas narrada, mas performada. O canto, o ponto, o corpo em movimento, o gesto ritual, a roupa, a guia, o toque e a presença da entidade constituem modos de inscrição e transmissão. No terreiro, portanto, a oralidade não aparece separada da corporeidade. A palavra cantada convoca o corpo; o corpo responde ao ritmo; o gesto organiza a presença; e a repetição ritual atualiza uma memória coletiva.

Essa memória encarnada também pode ser compreendida pela noção de tempo espiralar, desenvolvida por Leda Maria Martins. Ao propor uma temporalidade marcada por retornos, curvas, simultaneidades e reinscrições, a autora rompe com a ideia de tempo linear e progressivo que domina a racionalidade ocidental.

Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro. (MARTINS, 2021, p. 14)

Essa formulação permite compreender que, no terreiro, o passado não está encerrado; ele retorna, atua e se atualiza no presente por meio dos corpos, dos cantos, dos objetos e dos ritos. No Almas e Angola, essa temporalidade espiralar aparece na própria dinâmica ritual. Cada gira, cada canto, cada gesto e cada marca no espaço retomam saberes anteriores, mas os atualizam em uma nova situação. A tradição não se repete como cópia imóvel; ela retorna como força viva. Por isso, a permanência do culto não deve ser pensada como conservação estática, mas como movimento espiralar de reinscrição da memória ancestral.

Nesse sentido, as vestimentas, as guias, os fios de conta, os panos, os adereços, as cores e as marcas corporais não devem ser compreendidos como acessórios. Eles compõem um sistema de reconhecimento e pertencimento. Ao serem usados no corpo, esses elementos tornam visíveis relações espirituais, posições rituais, vínculos de proteção e modos de participação na casa. A visualidade corporal, portanto, comunica aquilo que nem sempre é verbalizado. Ela organiza a presença do sujeito no terreiro e inscreve o corpo em uma rede de sentidos compartilhados.

A visualidade ritual do Almas e Angola, portanto, não está apenas nos objetos ou no espaço físico do terreiro. Ela se realiza também na postura dos corpos, no modo como se movimentam, na forma como ocupam o salão, na relação entre roupa e gesto, na presença das guias, no cuidado com as firmezas e no modo como cada praticante se inscreve no espaço. O corpo é, ao mesmo tempo, produtor e portador da visualidade ritual. Ele não apenas vê ou é visto; ele faz ver uma memória.

2.3 QUILOMBO ESTÉTICO, TERREIRO E ESPACIALIDADE ANTICOLONIAL

A noção de quilombo estético, tal como mobilizada neste artigo, busca compreender como a visualidade do terreiro produz formas de proteção, pertencimento e continuidade. Não se trata de reduzir o quilombo a uma metáfora abstrata nem de esvaziar sua dimensão histórica e política. Ao contrário, a proposta é reconhecer que o princípio quilombola continua operando em diferentes formas de organização negra e afro-indígena, inclusive nas práticas rituais, espaciais e sensíveis das religiões de terreiro.

Beatriz Nascimento é central para esse deslocamento porque compreende o quilombo não apenas como formação histórica do período escravista, mas como processo contínuo, dinâmico e coletivo de organização da vida negra. Em sua reflexão, o quilombo não se encerra no passado: ele se atualiza em práticas de fuga, organização, memória e recomposição da vida. A partir dessa perspectiva, o quilombo pode ser pensado como experiência de reorganização da vida diante da violência colonial e como princípio que permanece nas formas pelas quais comunidades negras constroem territórios de proteção, elaboram memórias comuns e sustentam modos próprios de existência (NASCIMENTO, 2021)



A partir dessa perspectiva, o quilombo pode ser pensado como experiência de reorganização da vida diante da violência colonial. Historicamente, ele representou a criação de espaços de autonomia, refúgio, defesa e reconstrução comunitária. No entanto, sua força não se limita ao passado. Como princípio, o quilombo permanece nas formas pelas quais comunidades negras constroem territórios de proteção, elaboram memórias comuns e sustentam modos próprios de existência. O terreiro participa dessa lógica ao produzir um espaço onde corpo, ancestralidade, espiritualidade e comunidade se articulam.

Abdias do Nascimento amplia essa chave ao formular o quilombismo como princípio político, comunitário e civilizatório de resistência negra. Em sua perspectiva, o quilombo não deve ser compreendido apenas como formação histórica de resistência à escravização, mas como possibilidade permanente de organização social, cultural, espiritual e estética diante das estruturas coloniais e racistas. O quilombismo, nesse sentido, articula autonomia, proteção coletiva, memória ancestral e produção de mundo, oferecendo uma base importante para pensar o terreiro como espaço de aquilombamento (NASCIMENTO, 2019).

No contexto deste artigo, essa leitura permite compreender o quilombo estético como uma forma sensível de organização comunitária. A visualidade do Ritual de Almas e Angola não apenas representa pertencimentos, mas participa da criação de um território de proteção, continuidade e reconhecimento. Ao organizar corpos, objetos, cores, altares, cantos, marcas e gestos, o terreiro produz uma experiência estética que também é política, pois sustenta modos afro-brasileiros e afro-indígenas de existir frente aos regimes coloniais de apagamento.

Pensar o terreiro como espacialidade anticolonial significa reconhecer que ele reorganiza valores, hierarquias e pertencimentos. Fora dele, a sociedade racializada frequentemente associa legitimidade, saber e poder a códigos brancos, cristãos, letrados e institucionais. No terreiro, entretanto, outras formas de autoridade são reconhecidas: a ancestralidade, o axé, a senioridade ritual, a relação com as entidades, a experiência do corpo e o saber transmitido pela prática. Essa reorganização desloca os critérios coloniais de validação e afirma outros modos de conhecimento.

A estética do terreiro participa diretamente dessa reorganização. As cores, as roupas, os objetos, os altares, os pontos riscados, as guias e as marcas no chão não apenas ornamentam o espaço. Eles instituem uma ordem sensível própria, por meio da qual o sagrado se torna reconhecível e a comunidade se organiza. Essa estética cria fronteiras simbólicas, produz pertencimento e estabelece formas de proteção. Por isso, o quilombo estético não deve ser entendido como beleza decorativa, mas como organização política do sensível.

No Ritual de Almas e Angola, essa dimensão se manifesta na maneira como o espaço ritual é preparado e vivido. O terreiro não é um espaço neutro que apenas recebe o rito; ele é ativado por práticas que o transformam em território sagrado. A disposição dos elementos, os caminhos percorridos pelos corpos, as marcas que organizam o chão, a presença dos altares e a relação com os objetos rituais produzem uma espacialidade específica. Essa espacialidade protege, orienta e dá forma à experiência religiosa.

Rafael Cantuaria Rodrigues contribui para essa discussão ao compreender o culto às divindades africanas como gesto de honra à memória ancestral e às estratégias de sobrevivência forjadas na diáspora.

Cultuar essas divindades é, portanto, honrar a tecnologia de sobrevivência ancestral nesta terra, em que os europeus os trouxeram para viver o horror e a negação total de sua existência. (RODRIGUES, 2026, p. 95)

Nesse sentido, o culto não aparece apenas como prática devocional, mas como gesto de continuidade histórica e espiritual. Honrar orixás, inquices e voduns é também reconhecer as alianças forjadas na diáspora, os modos de preservação da dignidade e as formas de resistência que permitiram aos povos africanos e seus descendentes atravessar a violência colonial. No contexto do Almas e Angola, essa dimensão reforça a leitura do terreiro como quilombo estético: um espaço onde a ancestralidade se torna visível, sensível e compartilhável por meio do corpo, da imagem, do rito e da organização comunitária.

Assim, a ideia de quilombo estético contribui para pensar a Umbanda de Almas e Angola como



prática anticolonial em Santa Catarina. Em um território onde a narrativa dominante frequentemente invisibilizou a presença negra, o terreiro emerge como espaço de inscrição e permanência. Sua visualidade afirma uma memória que não depende da autorização dos monumentos oficiais, pois se sustenta no corpo, na prática, no rito e na comunidade. O Almas e Angola, portanto, não apenas ocupa o espaço catarinense; ele o reinscreve a partir de outras matrizes de pertencimento.

2.4 A VISUALIDADE DO RITUAL DE ALMAS E ANGOLA

O altar, a disposição espacial dos elementos litúrgicos, as marcas inscritas no chão do terreiro, as guias, as cores, as roupas rituais e os objetos associados a orixás e entidades compõem um sistema visual que organiza a experiência do sagrado e orienta a relação entre corpo, espaço e presença espiritual. Em muitas casas, por exemplo, a configuração geométrica do altar e a inscrição, no chão, de uma estrela central acompanhada de quatro cruzeiras dispostas nos cantos do terreiro não apenas ornamentam o espaço, mas instauram uma lógica cosmológica própria, delimitando o lugar ritual e tornando visível uma ordenação simbólica do mundo.

As guias, as paramentas, as cores e os objetos rituais também não operam apenas como adornos. Suas combinações remetem a pertencimentos específicos, vinculando médiuns, entidades e orixás a códigos reconhecíveis no interior da tradição. Esses elementos materializam atributos, forças e memórias de cada linha de trabalho, tornando sensível aquilo que, sem o rito, permaneceria no plano do invisível. Assim, transmitem conhecimento, estabilizam formas de reconhecimento interno, inscrevem hierarquias e preservam continuidades litúrgicas.

É nesse sentido que o Ritual de Almas e Angola pode ser compreendido como memória estética e ritual. Essa memória se preserva não por meio de um arquivo escrito centralizado, mas pela repetição dos gestos, pela permanência das formas, pela aprendizagem corporal e pela experiência sensível do terreiro. Cada marca no chão, cada cor de guia, cada disposição de altar e cada objeto associado às entidades participa de uma cadeia de transmissão que articula corpo, espaço e ancestralidade.

O corpo, nesse sistema, é o ponto de articulação entre todos os elementos. É ele que veste a roupa, carrega a guia, pisa o chão, circula no espaço, canta, dança, incorpora e atualiza a memória do rito. Por isso, a visualidade do Almas e Angola não pode ser pensada sem a corporeidade. O corpo é suporte, linguagem e arquivo. Ele torna sensível aquilo que, de outro modo, permaneceria invisível: a presença das entidades, a força da ancestralidade, a continuidade dos fundamentos e a relação entre a comunidade e o sagrado.

A visualidade do Ritual de Almas e Angola, portanto, não apenas expressa uma prática religiosa; ela a constitui. É por meio dela que o terreiro organiza sua memória, transmite seus saberes e afirma sua permanência. Em Santa Catarina, essa visualidade assume ainda maior relevância porque confronta um regime regional de apagamento das presenças negras e indígenas. Cada altar, cada corpo vestido, cada guia, cada marca no chão e cada objeto ritual afirma uma existência que não se deixa reduzir ao silêncio.

METODOLOGIA

A pesquisa se apoia em observação de campo, convivência prolongada com o universo ritual da Umbanda de Almas e Angola e registro fotográfico autoral iniciado em 2024. O percurso metodológico parte de uma aproximação sensível com o terreiro, observando como corpo, espaço, objeto, imagem e rito se articulam na produção de memória, pertencimento e continuidade ancestral.

A fotografia é mobilizada como procedimento de aproximação e análise, e não como mera ilustração do texto. O ensaio visual acompanha a argumentação teórica ao evidenciar que a visualidade do Almas e Angola não é periférica, mas constitutiva de sua prática religiosa. As imagens buscam observar as formas pelas quais os corpos se inscrevem no espaço, os objetos constroem relações de sentido, a materialidade do terreiro preserva memórias e a visualidade ritual organiza formas de presença.

Nesse percurso, a pesquisa visual reconhece limites éticos diante do sagrado. Nem tudo que pertence



ao rito pode ou deve ser fotografado, exposto ou traduzido em imagem. Por isso, o ensaio não busca revelar segredos rituais nem reduzir o terreiro a objeto de contemplação externa, mas acompanhar as formas públicas e sensíveis pelas quais a visualidade ritual comunica memória, pertencimento e continuidade. A fotografia, nesse sentido, opera como exercício de escuta, presença, cuidado e respeito às orientações da casa e à dignidade dos sujeitos fotografados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou analisar a visualidade da Umbanda de Almas e Angola em Santa Catarina, com foco na Grande Florianópolis, compreendendo-a como prática anticolonial de memória, transmissão de saberes e permanência afro-indígena. A partir da articulação entre corpo-arquivo e quilombo estético, procurou-se demonstrar que os elementos visuais do terreiro não ocupam lugar secundário ou ornamental na experiência religiosa. Ao contrário, eles participam da própria constituição do rito, organizando pertencimentos, atualizando memórias, transmitindo conhecimentos e tornando sensíveis presenças espirituais e ancestrais.

Ao longo da discussão, observou-se que a consolidação do Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina não pode ser compreendida como simples deslocamento de uma tradição religiosa do Rio de Janeiro para Florianópolis. A trajetória de Pai Luiz D'Ângelo e de Mãe Ida de Xangô evidencia um processo mais complexo de circulação, sistematização, enraizamento e singularização ritual. Nesse processo, o culto se afirma como campo vivo de permanência, capaz de preservar fundamentos afro-brasileiros, indígenas e diaspóricos ao mesmo tempo que confronta narrativas de embranquecimento da Umbanda e de apagamento da presença negra no território catarinense.

A noção de corpo-arquivo mostrou-se fundamental para compreender o modo como a memória ritual se inscreve e se transmite no terreiro. O corpo não aparece apenas como suporte da prática religiosa, mas como lugar de inscrição histórica, espiritual e sensível. Gestos, danças, incorporações, posturas, vestimentas, marcas, cantos e deslocamentos compõem formas de registro que escapam à centralidade do arquivo escrito. Nesse sentido, a memória do Almas e Angola se preserva na repetição viva, na convivência, na oralidade, na performance e na experiência comunitária.

A ideia de quilombo estético, por sua vez, permitiu pensar o terreiro como espaço de proteção, pertencimento e reorganização simbólica. A estética, aqui, não foi compreendida como aparência superficial, mas como modo de ordenar o sensível, criar comunidade e afirmar presenças historicamente apagadas. Ao organizar corpos, objetos, cores, altares, guias e marcas rituais, o terreiro produz uma espacialidade anticolonial, na qual a ancestralidade se torna visível, compartilhável e atuante.

Conclui-se, portanto, que a Umbanda de Almas e Angola em Santa Catarina opera como arquivo vivo e quilombo estético. Sua visualidade não apenas representa uma tradição religiosa, mas produz formas concretas de permanência diante das continuidades da violência colonial, do racismo religioso e do apagamento histórico da presença negra no estado. Ao fazer do corpo, do espaço, do objeto e da imagem lugares de memória, o Ritual de Almas e Angola afirma uma prática anticolonial de existência, transmissão e reexistência.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2011.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Rio de



Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos.**

Organização de Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

OLIVEIRA JUNIOR, João Mouzart de. **Corpos arquivos ancestrais: saberes, experiências e atuações de mulheres negras no espaço de rua.** In: AMORIM, Cleyde Rodrigues; SILVA, Vagner Gonçalves da (org.).

Doma: saberes negros e enfrentamento ao racismo. Rio de Janeiro: Telha, 2023.

RODRIGUES, Rafael Cantuaria. **Ritual de Almas e Angola: a Umbanda Preta que resiste!** [S. l.]: Onirá Editora, 2026.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. E-book.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a Bandeira de Oxalá!: trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.** Florianópolis: Editora Lunardelli, 2001.

PETRY TRAPP, Rafael. Raça, corporeidade e subjetividade em Beatriz Nascimento e Eduardo de Oliveira e Oliveira. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 16, n. 41, p. 1–22, 2023. DOI: 10.15848/hh.v16i41.1992.

Disponível em:

<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1992>. Acesso em: 28 abr. 2026.

SOBRE O/A/X AUTOR/A/X:

William Ferreira dos Santos é licenciado em Educação Artística pela Universidade Cruzeiro do Sul (UNICSUL, 2007) e especialista em Design e Humanidades pelo Centro Universitário Maria Antonia da Universidade de São Paulo (USP, 2009). Atua há mais de 15 anos como diretor de criação e na concepção de projetos editoriais, trajetória que articula investigação visual, rigor estético e pesquisa documental. Sua produção recente volta-se às visualidades afro-brasileiras, com atenção especial à Umbanda de Almas e Angola, campo no qual desenvolve pesquisa artística e acadêmica sobre corpo, memória, ritualidade e materialidade.

Participou da 2ª edição da exposição **S.E.R.P.E.N.T.E.A.R.**, resultante do Prêmio NUDHA/CEART de Diversidades Negras e Indígenas 2025, com o projeto *Estéticas e Memórias na Umbanda de Almas e Angola*. Também foi suplente no Prêmio Elisabete Anderle de Estímulo à Cultura, em 2025, com o projeto *Estéticas e Memórias na Umbanda de Almas e Angola: rituais, experiências visuais e patrimônios sagrados em Santa Catarina*.

E-mail: william.f.santos@gmail.com

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2141604232465561>



MULHERES NEGRAS EM TERRITÓRIOS NEGROS: PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Thais dos Santos Miranda
Michelle Dias da Silva

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa os territórios negros como campos de produção de conhecimento, a partir do processo de racialização da divisão socioespacial das cidades. Parte-se do entendimento de que a herança colonial, sustentada por perspectivas higienistas e eugênicas, foi fundamental para a constituição das periferias urbanas, historicamente marcadas pela marginalização, pela precarização das condições de vida e pela negação sistemática de direitos sociais. No entanto, tais territórios também se configuram como espaços de resistência, memória e elaboração de saberes que desafiam as epistemologias hegemônicas.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, fundamentada em revisão bibliográfica crítica sobre colonialidade, racialização do espaço urbano e epistemologia feminista negra, dialogando com autoras do pensamento social negro. Metodologicamente, compreende-se as mulheres negras que atuam nesses territórios como forasteiras, conceito que se aproxima da noção de “*outsider within*” proposta por Patricia Hill Collins. A partir de suas vivências, trajetórias e práticas comunitárias, as mulheres produzem conhecimentos ancorados na experiência, na memória coletiva e nas tecnologias ancestrais, mesmo diante da ausência de reconhecimento institucional e acadêmico.

Os resultados evidenciam que os territórios negros não se restringem a espaços de carência, mas constituem campos ativos de produção de conhecimento, sustentados por redes de solidariedade, práticas de cuidado e formas coletivas de organização social, cuja origem remonta a experiências históricas como os quilombos. Observa-se que a presença do Estado nesses espaços ocorre de maneira seletiva, sobretudo por meio da violência policial, enquanto sua ausência se manifesta na insuficiência de políticas públicas efetivas nas áreas de saúde, educação e assistência social.

No entanto, as mulheres negras emergem como protagonistas na manutenção da vida comunitária, na preservação da memória e na produção de saberes que garantem a continuidade da existência coletiva.

Portanto, no primeiro tópico será abordado como os territórios negros, a partir da atuação das mulheres negras, vão se reconfigurando e se fortalecendo por meio da organização coletiva, considerando todo o processo de segregação historicamente construído. Busca-se evidenciar como essas dinâmicas de organização produzem formas próprias de sociabilidade, resistência e produção de vida nos territórios periféricos.

No segundo tópico, será apresentada a permanência das mulheres negras no fortalecimento da produção de conhecimento, destacando o papel das tecnologias ancestrais, da oralidade e das práticas cotidianas como fundamentos de uma epistemologia que se constrói fora dos marcos hegemônicos da produção acadêmica. Serão analisadas, nesse sentido, as formas pelas quais essas mulheres sustentam a memória coletiva, os vínculos comunitários e a continuidade dos saberes nos territórios negros.

Por fim, a conclusão buscará evidenciar que essa construção de conhecimento não se encerra em si mesma, mas se constitui como uma continuidade histórica e política. Nesse sentido, aponta-se que as epistemologias produzidas pelas mulheres negras permanecem em constante movimento, sendo atravessadas por experiências geracionais, pela ancestralidade e pela reatualização das práticas de resistência e produção da vida.

DESENVOLVIMENTO

2. Territórios negros: uma organização contra colonial de mulheres negras na ocupação socioespacial da cidade.



É na ginga e nas frestas de uma mandinga contracolonial que as mulheres negras ocupam os territórios e neles organizam suas estratégias de resistência e reexistência. Na produção da vida cotidiana, constroem práticas de cuidado forjadas em saberes e tecnologias ancestrais que se expressam, sobretudo, por meio da oralidade.

Neste trabalho, apresentamos o conceito de territórios negros para compreender como a população negra se organizou historicamente e continua a se organizar em espaços marcados pela segregação racial e social. Mesmo diante da ausência do Estado na garantia de políticas públicas e da sua presença por meio do aparato repressivo que ceifa vidas negras, esses territórios produzem identidades culturais, preservam memórias coletivas e mantêm vivas práticas ancestrais. O manejo da terra, as rodas de samba, coco e jongo, os cultos religiosos realizados nos terreiros e os saberes expressos na culinária constituem algumas das formas pelas quais essas comunidades reafirmam sua existência e pertencimento.

Antes, porém, de mergulharmos nesse mar ancestral que garantiu a sobrevivência e a permanência da população negra no Brasil pós-abolição, mesmo diante de um projeto eugênico de embranquecimento da população brasileira, é necessário contextualizar o processo de libertação das pessoas escravizadas, seus impactos na ocupação dos territórios, nas relações sociais estabelecidas e nas estratégias construídas para a manutenção da vida frente às constantes violências raciais e de gênero.

Nesse sentido, podemos iniciar destacando que, no período pós-abolição da escravidão, em 1888, instaurou-se um processo de reorganização territorial no país, marcado pela intensificação das desigualdades raciais e pela continuidade de mecanismos de exclusão da população negra. Isso ocorreu porque as pessoas negras libertas não tiveram acesso a políticas de integração ao novo modelo econômico e social que se consolidava naquele contexto, tanto nas áreas rurais quanto urbanas. Sem acesso à terra, ao trabalho digno, à moradia e à educação, a população negra foi empurrada para espaços marginalizados, produzindo um cenário de segregação racial e espacial que se constituiu como um dos principais mecanismos de exclusão e violência (Moura, 2025).

A arquiteta, urbanista e psicanalista Joice Berth (2023), ao analisar a formação dos bairros periféricos no Brasil em seu livro “Se a cidade fosse nossa?”, demonstra como os processos de urbanização estiveram profundamente articulados à exclusão da população negra dos espaços centrais e das oportunidades de acesso à cidade.

Segundo Berth (2023, p.107):

Nas cidades, a população que resolveu tentar lugar ao sol no novo modelo urbano que começava a se formar em Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, por exemplo, deram origem às primeiras áreas periféricas, se valendo de habitações coletivas, como os cortiços, porões e, posteriormente, as favelas para promover algum abrigo ou moradia.

A partir da reflexão proposta por Berth (2023), podemos apontar que os bairros periféricos foram social e racialmente apartados dos grandes centros urbanos. Contudo, é possível afirmar a existência de territórios negros constituídos também nas regiões centrais da cidade. Na cidade de São Paulo, por exemplo, bairros centrais ainda abrigam cortiços, ocupações e grupos organizados que buscam reafirmar a identidade negra.

No bairro do Bixiga, destaca-se a presença da escola de samba Vai-Vai, importante símbolo da cultura negra paulistana. Já no bairro da Liberdade, em meio às ornamentações orientais que marcam a região, encontra-se a Capela dos Aflitos, símbolo da resistência e da memória negra na cidade. O local é conhecido por ter abrigado o Cemitério dos Aflitos, destinado ao sepultamento de pessoas negras escravizadas, indígenas e pessoas condenadas à forca. Na Penha, zona leste de São Paulo, localiza-se a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, além das constantes celebrações afroculturais realizadas no Largo do Rosário. Este último exemplo, embora não esteja situado em um bairro central, localiza-se em uma região suburbana que não corresponde exatamente à periferia da cidade¹⁹.

¹⁹ INSTITUTO BIXIGA. *RolêSP Territórios Negros no Bixiga: lutas e resistências no Quilombo Urbano Saracura*. Disponível em:



Podemos afirmar que a formação das regiões periféricas teve início ainda durante o período escravocrata. As leis abolicionistas, que entraram em curso anos antes de 1888, já sinalizavam que a presença de uma população negra livre seria tratada pelas elites como um “problema” a ser administrado. Dessa forma, foram sendo construídas estratégias e intervenções voltadas ao apagamento e à marginalização da população negra no país. Concomitantemente, as transformações econômicas e as relações estabelecidas com o Norte Global indicavam às elites coloniais que as formas de organização do trabalho e da produção, tanto nas cidades quanto no campo, precisavam ser reformuladas (Berth. 2023).

Nesse contexto, a professora Raquel Rolnik (1989), em seu artigo “Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro”, discute as transformações urbanas ocorridas durante o processo de transição econômica e a atuação do Estado na reorganização dos espaços urbanos. Sua análise evidencia como as mudanças estruturais do período contribuíram para a redefinição dos territórios ocupados pela população negra, produzindo novas formas de segregação e desigualdade racial no espaço urbano.

A “solução” da questão foi o deslocamento de milhares de europeus, sobretudo italianos, para as terras paulistas, os primeiros foram subsidiados pelo governo de São Paulo e encaminhados até as fazendas; porém, logo a imaginação espontânea superou a subsidiada e São Paulo italianizou-se. A substituição do escravo negro pelo imigrante livre foi acompanhada de um discurso que difundia a solução como alternativa progressiva, na medida em que europeus “civilizados e laboriosos” trariam sua cultura para desenvolver a nação. A alternativa também implicou também a formulação de uma teoria racial: a raça negra estava condenada pela bestialidade da escravidão e a vinda de imigrantes europeus traria elementos étnicos superiores, através da miscigenação poderiam branquear o país, numa espécie de transfusão de puro e oxigenado sangue de uma raça livre (Rolnik, 1989, p.5).

A análise de Rolnik (1989) oferece elementos importantes para compreendermos como os territórios negros foram historicamente produzidos a partir de processos de exclusão racial. Nesse sentido, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) traz novas contribuições ao analisar como esses territórios expressam as relações da colonialidade do poder. Segundo o autor, as narrativas produzidas pelos colonizadores instituíram determinados sujeitos como superiores, tomando a raça e o gênero dos homens brancos europeus como referência para interpretar e organizar o mundo. A partir dessa lógica, foram construídas hierarquias relacionadas à cor da pele, ao gênero, à sexualidade e à classe social, estabelecendo o sujeito branco como padrão de civilidade, racionalidade e humanidade.

Todos aqueles que não se enquadravam nesse modelo passaram a ser compreendidos como desvios que deveriam ser controlados, silenciados ou apagados. Constitui-se, assim, a colonialidade do poder, um padrão de dominação que organiza as relações sociais por meio do controle dos corpos, do trabalho, da sexualidade e da produção do conhecimento, tendo como referência padrões eurocêtricos de modernidade e civilidade. Nesse contexto, a periferia passa a ser representada como espaço da violência, da desumanização e de experiências consideradas ilegítimas, cujas formas de sociabilidade são constantemente desqualificadas (Quijano, 2005).

A socióloga argentina Maria Lugones (2008) amplia e tensiona o conceito de colonialidade do poder apresentado por Quijano (2005) ao evidenciar que as opressões coloniais não atuam apenas pela raça, mas também pelo gênero. A autora demonstra como a intersecção entre raça e gênero aprofunda as violências direcionadas às mulheres não brancas, ampliando a compreensão sobre os mecanismos que produzem e reproduzem as desigualdades sociais.

É nesse contexto que começamos a refletir sobre a presença das mulheres negras e sobre o papel fundamental que desempenham na preservação da memória coletiva e das tecnologias ancestrais por meio da oralidade. Em territórios marcados pela escassez e pela negação de direitos, são elas que frequentemente



asseguram a continuidade dos saberes, das práticas culturais e das estratégias de resistência construídas ao longo das gerações.

As mulheres negras construíram, ao longo da história, estratégias de subversão à lógica colonial. A escola de samba Império de Casa Verde levou ao sambódromo paulistano, em 2026, o enredo “Império dos Balangandãs: Joias Negras Afro-Brasileiras”, homenageando as chamadas “negras de ganho”, mulheres negras libertas que trabalhavam para adquirir sua própria alforria e contribuir para a libertação de outras pessoas escravizadas. As Irmandades da Boa Morte também emergem da organização dessas mulheres, evidenciando processos coletivos de resistência, solidariedade e preservação de saberes ancestrais (Silva, 2026).

Por essa razão, consideramos fundamental observar a organização das mulheres negras a partir das ações contracoloniais que promoveram e continuam promovendo até os dias atuais. Suas práticas não apenas confrontam as heranças da colonialidade, mas também subvertem a lógica capitalista de apropriação do tempo, do corpo e da saúde mental por meio das relações de trabalho, afirmando outras formas de existência, cuidado e produção da vida.

Em sua tese de doutorado “O samba segundo as Ialodês: mulheres negras e a cultura midiática”, Jurema Werneck (2006) descreve como as mulheres negras, por meio da oralidade e dos saberes preservados na memória coletiva, foram e continuam sendo protagonistas na construção de novas epistemologias. A autora destaca o papel central das mulheres negras na transmissão de conhecimentos, valores culturais e formas de linguagem oriundas das diversas matrizes africanas que constituem a sociedade brasileira, em consonância com as reflexões de Gonzalez (1982) sobre a formação da linguagem no Brasil.

Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram representantes. Mais precisamente, coube à “Mãe Preta”, enquanto sujeito-suposto-saber, **a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, consequentemente, a própria africanização da cultura brasileira** (Gonzalez, 1982, p.94).

Partindo dessa análise, chamamos especial atenção para as tecnologias ancestrais desenvolvidas por mulheres negras residentes de territórios negros nas periferias de São Paulo na atualidade. Interessa-nos compreender como as práticas comunitárias construídas por essas mulheres produzem novas epistemologias e formas de conhecimento que asseguram a promoção do cuidado, o fortalecimento dos vínculos comunitários e a produção da vida.

As tecnologias ancestrais constituem importantes vetores de fortalecimento e produção da vida nos territórios negros. Elas correspondem a um conjunto de técnicas, práticas e saberes desenvolvidos ao longo da história por povos africanos e indígenas, que construíram formas próprias de relação com a terra, com as ervas, com os alimentos e com os ciclos da natureza. Esses conhecimentos foram preservados por meio da oralidade e das práticas ancestrais transmitidas entre gerações (Adão, 2023).

Mesmo em contextos urbanos, essas tecnologias permanecem vivas. As hortas comunitárias coordenadas por pessoas com vivências na agricultura familiar, os quintais produtivos e os pequenos canteiros cultivados nos espaços domésticos expressam a permanência desses saberes e sua capacidade de adaptação às transformações do território (Silva, 2026).

Os quintais constituem os primeiros territórios de incidência dessas mulheres, sendo espaços privilegiados onde as tecnologias ancestrais se expressam e são transmitidas. Em São Paulo, uma cidade marcada pela crescente redução dos espaços de moradia e pela verticalização da vida, compreendemos esse processo como mais uma expressão das dinâmicas coloniais de afastamento da população de suas referências ancestrais e de sua relação com a terra. Sem acesso à terra, ao contato com a natureza e às experiências produzidas por essa relação, tornamo-nos cada vez mais distantes de conhecimentos essenciais para a sobrevivência coletiva, como o cultivo de alimentos, o cuidado com a água e as práticas de preservação ambiental (hooks, 2021).



É nos quintais que as tecnologias ancestrais ganham vida, permitindo que saberes transmitidos de geração em geração permaneçam vivos e em constante atualização. O manejo das ervas medicinais, por exemplo, constitui uma importante expressão desses conhecimentos, promovendo formas de cuidado especialmente relevantes em territórios marcados pela precarização do Sistema Único de Saúde (SUS). Nesse sentido, conhecer e preservar outras formas de prevenção e enfrentamento dos adoecimentos físicos e emocionais torna-se uma estratégia poderosa de fortalecimento comunitário e resistência.

A poeta, dramaturga e pesquisadora Leda Maria Martins (2021), em seu livro “Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela”, apresenta um conceito que nos auxilia a compreender como as relações entre fala, corpo, cultura e natureza produzem formas de transmissão de saberes e de construção do conhecimento. A autora denomina esse processo de oralitura, destacando a maneira como a memória, a experiência e a ancestralidade são inscritas e compartilhadas por meio da oralidade e das práticas corporais.

A palavra oraliturizada se inscreve em no corpo e em suas escansões. E produz conhecimento. Ao contrário do pensamento preconceituoso europeu que desqualificava África como um continente pensante. Esse tipo de raciocínio excludente deve-se em muito à falsa dicotomia entre a oralidade e a escrita, enfatizada pelo Ocidente, que prioriza a linguagem discursiva escrita como modo exclusivo e privilegiado de postulação e expansão do conhecimento (Martins, 2021, p. 32).

A provocação que Martins (2021) nos traz inscreve-se na busca por dialogar com os espaços formais de produção do conhecimento, como a academia. Sua proposta nos convida a refletir sobre as formas pelas quais as mulheres negras ocupam os territórios e constroem novas sociabilidades, pautadas na coletividade, na horizontalidade e no cuidado, desafiando as relações alienantes produzidas pelo capitalismo colonial. Ao fazê-lo, confrontam a colonialidade do poder ao propor outras formas de se relacionar com a terra, de manejar ervas medicinais e de produzir alimentos livres de venenos.

Essas práticas garantem não apenas a preservação de saberes ancestrais, mas também a produção de alimentos em contextos marcados pela insegurança alimentar, onde a fome permanece como uma realidade presente em muitas famílias das periferias. Assim, as tecnologias ancestrais de cuidado e produção da vida constituem importantes estratégias de resistência e permanência nos territórios negros.

Nessa perspectiva, nosso intuito é demonstrar que os territórios negros são espaços marcados por múltiplas potências, e que as mulheres negras figuram como as principais interlocutoras e articuladoras dessas potencialidades por meio da oralidade, do cuidado e da organização política coletiva nos bairros. Propomos, assim, uma leitura contra-hegemônica que rompe com as narrativas que associam as periferias exclusivamente à violência, à pobreza e à morte, evidenciando também as experiências de solidariedade, resistência, produção de conhecimento e construção de futuros presentes nesses territórios.

2.1 É na fresta e na ginga que nasce novas epistemologias: Mulheres Negras e Produção de conhecimento em Territórios Negros

Podemos apontar, a partir da intelectual Miranda (2026), que a trajetória das mulheres negras, conforme apresentada no tópico anterior, pode ser compreendida por meio da conceituação de forasteiras de dentro. A autora demonstra que as mulheres negras constroem suas perspectivas, pontos de vista e ações políticas a partir das relações sociais estabelecidas entre o centro, espaço produzido e ocupado predominantemente por sujeitos brancos, compreendido aqui como o “dentro” e a margem, constituída pelos espaços periféricos, entendida neste trabalho como o “fora”. Ao transitarem por esses espaços, marcados por experiências de captura, exclusão e pelas trajetórias que vivenciam, desenvolvem compreensões fundamentais acerca da insuficiência dos repertórios teóricos e sociais disponíveis para contemplar as realidades dos territórios em que vivem.



Nesse sentido, Collins (2016, p. 100) contribui para essa reflexão ao afirmar que “esse status de outsider within (estrangeira/forasteira de dentro) tem proporcionado às mulheres negras um ponto de vista especial sobre si mesmas, a família e a sociedade”.

A reflexão apresentada por Miranda (2026), em diálogo com Collins (2016), permite avançar na compreensão de que, ao reconhecerem a dicotomia persistente entre o dentro e o fora, essas mulheres produzem, em suas reivindicações e formas de existência, modos próprios de ser, interpretar e transformar a realidade social.

Tal movimento dialoga com a reflexão de Hartman (2019), que problematiza o olhar daqueles que, situados no “centro” e ocupando posições privilegiadas na estrutura social, observam os territórios negros. A autora afirma que muitos “falham em discernir a beleza e veem apenas a desordem, sem captar todas as maneiras pelas quais as pessoas negras criam vida e transformam a mera necessidade em terreno de elaboração” (Hartman, 2019, p. 26).

Essa reflexão de Hartman (2019) traz uma contribuição importante para a compreensão de que a trajetória, produções e formas de organização dessas mulheres revelam modos de vivência que desafiam leituras reducionistas sobre os territórios negros, sua população e as relações raciais construídas cotidianamente nas comunidades. Por meio de tecnologias ancestrais, essas mulheres produzem formas de existência, cuidado e organização que evidenciam esses territórios como espaços de criação, resistência e produção de conhecimento.

Ao reconhecer os territórios negros como espaços de criação e elaboração de saberes, torna-se necessário refletir sobre os modos pelos quais esses conhecimentos são produzidos, compartilhados e preservados. Diferentemente das perspectivas que restringem a produção do conhecimento aos espaços institucionalizados, as epistemologias negras se constituem no cotidiano, nas relações comunitárias, nas memórias coletivas e nas práticas ancestrais que atravessam gerações. Nesse processo, a transmissão dos saberes não ocorre exclusivamente pela escrita, mas por múltiplas formas de expressão e comunicação que sustentam a vida coletiva e fortalecem os vínculos entre passado, presente e futuro.

Nesse contexto, a oralidade, enquanto tecnologia ancestral, constitui-se como “o chão social de onde brota a escrita e onde a memória se transforma em conhecimento” (Miranda, 2026, p. 31). Tal compreensão dialoga com a reflexão de Lorde (2020), cuja escrita não se orienta pela lógica de transportar para o espaço acadêmico os conhecimentos produzidos nas margens apenas para legitimá-los perante o centro, mantendo esses territórios como meros objetos de pesquisa. Ao contrário, sua produção intelectual opera em uma direção inversa: evidencia que as mulheres negras produzem epistemologias próprias a partir de referenciais construídos nas margens, em diálogo com suas vivências, ancestralidades e comunidades. Assim, ao ocuparem os espaços acadêmicos e produzirem conhecimento escrito, essas mulheres não abandonam seus territórios de origem; pelo contrário, retornam a eles para fortalecer, demarcar e nutrir os espaços coletivos de produção de saberes, reconhecendo os quintais comunitários, as rodas de conversa e as práticas cotidianas como lugares legítimos de elaboração do conhecimento.

É nesse horizonte de reflexão que Lorde (2020, p. 69) declara:

Escrevo por mim. Escrevo por mim e por meus filhos e pelas pessoas que eventualmente possam me ler. Quando digo por mim, não me refiro apenas a Audre Lorde que habita este corpo, mas a todas aquelas mulheres negras belas, bravas e incorrigíveis que insistem em se levantar e dizer eu sou e você não pode me apagar, não importa quão irritante eu seja.

A declaração de Lorde (2020) permite compreender o compromisso político e ancestral presente na escrita das mulheres negras. Trata-se de uma ação voltada à preservação da memória coletiva, das histórias, das lutas, das culturas e dos conhecimentos produzidos ao longo das gerações, enfrentando os processos de apagamento e epistemicídio que historicamente atingem a população negra. Nesse sentido, a publicação de obras literárias, científicas e autobiográficas pode ser compreendida como uma estratégia de resistência e incidência política, por meio da qual as mulheres negras registram suas experiências e asseguram que as



gerações futuras possam reconhecer-se nesses relatos, fortalecer seu protagonismo e ampliar suas possibilidades de existência.

É a partir dessa compreensão que Lorde (2020, p. 70) afirma:

No entanto, penso sobretudo na minha responsabilidade com as mulheres, porque há muitas vozes para os homens. E são poucas para as mulheres, particularmente ainda menos para as mulheres negras, falando do centro da consciência, do eu sou para nós somos. O que posso compartilhar com a geração mais jovem de escritoras negras, e com escritores em geral? O que elas podem aprender com a minha experiência? Posso lhes dizer para não terem medo de sentir e não terem medo de escrever sobre isso. Ainda que você esteja com medo, faça assim mesmo. Aprendemos a trabalhar quando estamos cansadas, então podemos aprender a trabalhar quando sentimos medo.

As reflexões de Lorde (2020) permitem compreender que a escrita das mulheres negras não se constitui como um exercício individual ou desvinculado de suas comunidades, mas como parte de uma tradição coletiva de produção e transmissão de saberes. Nesse sentido, a escrita emerge como continuidade da oralidade ancestral, carregando memórias, experiências e estratégias de resistência construídas nos territórios negros. Ao transformar a palavra falada em registro escrito, essas mulheres não apenas narram suas trajetórias, mas também reivindicam o direito de produzir conhecimento a partir de seus próprios referenciais, rompendo com as lógicas que historicamente relegaram suas vozes ao silêncio.

Assim, a condição de forasteiras de dentro, discutida por Collins (2016) e retomada por Miranda (2026), não se traduz apenas em uma posição de marginalidade, mas também em uma localização privilegiada para a produção de leituras críticas da realidade social. É, portanto, na fresta aberta entre a margem e o centro, na ginga que permite transitar por diferentes espaços e experiências, que nascem epistemologias negras comprometidas com a preservação da memória, a valorização da ancestralidade e a construção de futuros possíveis para as próximas gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo analisou os territórios negros como espaços de produção de conhecimento constituídos a partir de processos históricos de racialização, segregação urbana e desigualdade social. Argumentou-se que, embora marcados por essas dinâmicas, tais territórios não se limitam à lógica da carência, configurando-se também como campos de resistência, memória e elaboração de saberes.

Destacou-se o protagonismo das mulheres negras na sustentação da vida comunitária e na produção de epistemologias ancoradas na oralidade, nas tecnologias ancestrais e nas práticas cotidianas. A partir da noção de “forasteiras de dentro”, evidenciou-se como essas mulheres produzem leituras críticas da realidade social, articulando experiências entre centro e periferia.

Conclui-se que os conhecimentos produzidos nesses territórios não se encerram em si mesmos, mas se constituem como processos contínuos, atravessados pela ancestralidade e pela prática coletiva. Nesse sentido, os territórios negros são compreendidos como espaços ativos de produção epistemológica, nos quais as mulheres negras desempenham papel central na produção e na preservação de saberes contra-hegemônicos.

REFERÊNCIAS

- ADÃO, Claudia Rosalina. **Territórios de vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras**. 2023. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.
- BERTH, Joice. **Se essa cidade fosse nossa?** Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 2023.
- BISPO, Nego. **Terra dá terra quer: a luta pela terra e a resistência negra no Brasil**. São Paulo: Editora Ubu, 2023.
- COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within**. *Sociedade e Estado*, v.31, n.1, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>. Acesso em: 19 de junho. 2026.



- GOES, Weber Lopes. **Racismo e eugenia na formação social brasileira**. In: EURICO, Márcia; PROCÓPIO, Ana Paula; LIDUINA; GOUVEIA, Raquel (org.). *Antirracismo e serviço social*. São Paulo: Cortez, 2020. p. 25 - 37.
- GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Disponível em: http://www.ser.puc-rio.br/2_Gonzalez_Lelia.pdf. Acesso em: 10 mar. 2026.
- HARTMAN, Saidiya. **Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais**. São Paulo: Fósforo, 2022.
- HOOKS, bell. **Pertencimento: uma cultura do lugar**. Tradução de Renata Balbino. São Paulo: Editora Elefante, 2021.
- LORDE, Audre. **Sou sua irmã**. São Paulo: Ubu, 2020.
- LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero**. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73–101, jun./dez. 2008.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- Miranda, Thais dos Santos . **As forasteiras de dentro: a ausência da epistemologia negra na formação em Serviço Social**. 2026. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2026. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/46988> , acesso em: 21 de junho de 2026
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: GIL, Isaias; GOUVÊA, Roberto (orgs.). *Racismo e desigualdade no Brasil contemporâneo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2005. p. 47-64.
- SANTOS, Milton. **Espaço e método**. 5. ed. São Paulo: Editora Edusp, 2020.
- SILVA, Michelle Dias da. **Semeando saberes ancestrais de mulheres negras: Encruzilhadas de (re) existência e produção de vida em territórios negros da Zona Leste de São Paulo**. 2026. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2026. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/46969>. Acesso em: 21 jun. 2026
- SOUTO, Stéfane. **É tempo de aquilombar: da tecnologia ancestral à produção cultural contemporânea**. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 14, n. 2, p. 142–159, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/44151/25350>. Acesso em: 10 mar. 2026.
- VERASZTO, Estéfano Vizconde; SILVA, Dirceu da; MIRANDA, Nonato Assis; SIMON, Fernanda Oliveira. **Tecnologia: buscando uma definição para o conceito**. *PRISMA.COM*, Porto, n. 8, p. 19–46, 2009. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/prismacom/article/view/2065/1901>. Acesso em: 10 mar. 2026.

SOBRE AS AUTORAS:

Thais dos Santos Miranda

Assistente Social, Mestra em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduada em Serviço Social pela Universidade Cruzeiro do Sul (UNICSUL). Foi representante da Executiva Nacional de Estudantes de Serviço Social (ENESSO) Região VII, tendo participado do 59 Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE), em Brasília, representando o movimento estudantil da UNICSUL. Atuou como pesquisadora no Observatório Ecos e Reflexos da América Latina, vinculado ao Centro de Defesa da Criança e do Adolescente (CEDECA), na região de Sapopemba. Integra a Coletiva de Mulheres Negras da Pós-Graduação em Serviço Social. Email: thais.miranda362@gmail.com

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4262517532471278>

Michele Dias da Silva

Mestra em Serviço Social pela PUC-SP. Pesquisadora nos Núcleos de Identidade Profissional e Cidades e Territórios da PUC-SP. Especialista em Saúde Mental, Imigração e Interculturalidade pela Faculdade de Saúde Pública da UNIFESP. Atua na Política de Assistência Social, com experiência em gestão de serviços socioassistenciais e no atendimento a mulheres em situação de violência. Desenvolve atividades de formação e pesquisa nas áreas de gênero, relações étnico-raciais e políticas públicas. Integra o Grupo de Estudos das Relações Étnico-Raciais no Serviço Social (GERESS), o corpo docente do projeto Residência Preta e a coordenação do Cursinho Popular Ivone Lara.

Email: michelledias_silva@yahoo.com.br



O ESTADO DENTRO DO ESTADO?: RELAÇÕES DE TRABALHO E O DESPOTISMO DESCENTRALIZADO NA DIAMANG

Luiz Eduardo Larrosa

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é tratar sobre as relações de trabalho na DIAMANG (Companhia de Diamantes de Angola) e o seu envolvimento com a totalidade da exploração colonial portuguesa em Angola, principalmente no que concerne à instrumentalização de leis e autoridades tradicionais – sobas/sobetas – e o trabalho nas minas como ferramenta civilizacional. Baseado no espólio da companhia gerido pela Universidade de Coimbra e disponibilizado digitalmente por meio do projeto Diamang Digital, a análise se baseia na documentação produzida pelo SPAMOI (Serviço de Propaganda e Assistência à Mão de Obra Indígena), tanto nos seus relatórios anuais quanto no seu acervo fotográfico. A documentação pode proporcionar discussões acerca do colonialismo português, principalmente no ímpeto colonial na conformação de relações sociais em torno da exploração das jazidas, ímpeto este que se baseava no trabalho forçado – *shibalo* – deslocamentos forçados e castigos físicos, assim como toda uma estrutura de poder direcionada à captação de mão de obra – capitas, chefes de posto e sobas. Os relatórios deixam claro a necessidade da administração da empresa de atribuir aspectos civilizacionais à tomada violenta da população para o trabalho, baseando-se em campanhas higienistas, criação de mercados indígenas, aldeias padrão, etc.

O intuito é demonstrar como a estrutura de capital privado da DIAMANG se confunde com o próprio estado colonial português na empresa colonial e questionar os aspectos de um “Estado dentro do Estado”. A empresa obtinha o monopólio da assistência religiosa, dos serviços de saúde, trabalho e moradia, além de entregar os dividendos provenientes das atividades extrativistas de diamantes à acionistas estrangeiros e ao próprio estado português. A pesquisa se baseia no conceito de despotismo descentralizado do antropólogo Mahmood Mamdani em que analisa a instrumentalização da dominação do estado colonial em seu âmbito rural e urbano com a finalidade de incorporar os nativos à estrutura de dominação na concepção de um estado bifurcado, além de trabalhar com as elaborações de Claude Meillassoux a respeito de um modo de produção doméstico e nos questionamentos de Philip Abrams sobre o estudo do estado moderno.

1. DESENVOLVIMENTO

A DIAMANG (Companhia de Diamantes de Angola) foi fundada em 1917 ao suceder a PEMA (Pesquisas Mineiras de Angola). O objetivo da PEMA era mapear e delimitar as jazidas de diamantes na região da bacia hidrográfica do Rio Cassai, na fronteira com o Congo belga. Essa região do nordeste de Angola era majoritariamente ocupada pelo povo cokwe e mais ao norte pelo povo Lunda. Essa área era concessionada à *Société Forrestière et Minière du Congo* e a companhia foi constituída com capitais privados portugueses, belgas, franceses e americanos. A Diamang estabeleceu-se numa área de cerca de 52.000 km², no nordeste da colônia, contudo, ainda assim obtendo o direito de exploração de quase a totalidade do território da colônia.

A DIAMANG era beneficiária de uma grande quantidade de incentivos por parte do governo português. A empresa tinha – além da exclusividade na produção de diamantes em grande parte do território da colônia – a isenção no pagamento de impostos relacionados a bens alimentícios e têxteis, assim como de máquinas e outros ativos, todavia, a principal benesse da qual gozava a companhia vinha da exploração de mão de obra (VARANDA, 2004, p. 262). A conformação do trabalho em Angola ganhou novas variáveis com a abolição da escravidão em 1878. Até a abolição o produto mais rentável da colônia era o comércio de pessoas, e a partir desse momento observava-se a necessidade de encontrar outros ativos que pudessem substituir o tráfico de escravizados. Diversos experimentos agrícolas foram empreendidos pelo governo colonial tendo surgido o café como a mercadoria de maior viabilidade, porém, agora urgia a necessidade da captação de mão de obra para a introdução de trabalhadores nas fazendas de café. Nesse sentido, entre 1878 e 1961 houve a instituição do



trabalho forçado para suprir a demanda de braços nas fazendas (VISENTINI, 2012, p.47). A instituição dos trabalhos forçados foi amplamente legitimada por meio da legislação colonial portuguesa como o *Estatuto político, civil e colonial dos indígenas* (1926) e o *Ato Colonial* (1933) que propunham o trabalho indígena como um instrumento civilizacional e de assimilação.

Para pensar a estabilidade da exploração colonial no nordeste de Angola é importante delimitar como se alicerçaram as conexões multinacionais promovidas pelas mineradoras da região. A DIAMANG pode ser considerada uma empresa irmã da Formière, que foi uma das três companhias criadas pelo rei belga Leopoldo II para a exploração do Congo. O primeiro diretor da Formière foi também diretor da PEMA e posteriormente seguiu carreira na direção da DIAMANG. Essa relação umbilical entre as duas companhias pode ser observada na própria estrutura organizacional da DIAMANG, uma vez que coexistiam duas administrações, uma em Lisboa e outra em Bruxelas, sendo a primeira responsável pela contratação de pessoal e a segunda mais focada nas questões técnicas relativas à exploração diamantífera (VARANDA, 2004, p. 346).

Um dos principais efeitos dessa cooperação pode ser compreendido pela atuação conjunta das duas empresas no combate às epidemias que surgiram em suas áreas de exploração, como o caso da doença do sono (Tripanossomíase Humana) e da VHI-1. Nesses esforços de controle epidêmico, podemos observar, por exemplo, a similaridade entre as MPDS (Missões de Profilaxia da Doença do Sono) da DIAMANG com as ações desenvolvidas pela Formière, como a divisão do território em setores administrativos sanitários, atuação de agentes sanitários, reconhecimento regular médico da região, descrição numérica e quantitativa dos doentes e implementação de medidas de profilaxia. (VARANDA, 2012, p. 351). No caso da VHI-1, é possível identificar no contexto da alta mobilidade laboral, dos fortes laços entre as áreas de ambas as mineradoras e da semelhança nas práticas da atividade mineira – como em práticas biomédicas coloniais comuns de mitigação da contaminação – como fatores de alastramento da epidemia. (VARANDA, 2025, p. 795)

1.1 O POVO COKWE

O povo cokwe é um grupo étnico que se encontra principalmente no nordeste de Angola, estendendo-se ainda pelo sul do território, além de estar presente no sudoeste da República Democrática do Congo e no noroeste da Zâmbia. Por meio da construção do discurso etnográfico português, esse povo foi amplamente reconhecido pela riqueza de sua produção artística, com destaque para esculturas e máscaras bastante elaboradas.

Historicamente, o povo cokwe teve grande relação com o Reino Lunda. Até hoje, no nordeste angolano, convivem de forma próxima com o povo lunda. Ao longo do tempo, migraram para o sul, muitas vezes ocupando áreas pouco habitadas por outros grupos, movimento que se prolongou até meados do século XX. A unidade do grupo está relacionada a uma rede de autoridades tradicionais que também abrange comunidades em países vizinhos. No plano econômico, mantêm como base a agricultura de pequena escala voltada principalmente para a subsistência, além da prática da caça. (JORDAN, 1998, pp. 6-9). Normalmente permanecem em um lugar específico por um curto período de tempo, dessa forma construindo moradias menos resistentes a base de junco ou capim. Os cokwe mantêm uma relação ancestral com a natureza considerando certos tipos de árvores como cupinzeiros e casas antigas como portais para os seus ancestrais onde fazem oferendas. (JORDAN, 1998, p. 18). Na época da estação seca, áreas mais próximas das aldeias são limpas para o cultivo e outras mantidas a vários quilômetros de distância, onde é comum o cultivo de milho, mandioca e milheto, que são a base da alimentação do povo cokwe. Os cokwe tem uma tradição de curandeiros tradicionais, conhecidos como *mbuki* ou *chimbanda*, que utilizam uma grande variedade de remédios naturais para tratar dos seus pacientes como os chás com raízes para dores abdominais, pasta de casca da árvore *afzelia* para o alívio da dor de dente, assim como folhas aromáticas de eucalipto mergulhadas em água fria que são esfregadas pelo corpo do paciente que aliviam alguns sintomas da malária (JORDAN, 1998, p. 18).

Entre 1884 e 1888 foi iniciada a expedição de Henrique Dias de Carvalho à região da Lunda. O intuito era o mapeamento geográfico e etnográfico da região, além do objetivo de alcançar Mussumba, capital do Reino



Lunda, para obter acordos diplomáticos que assegurassem a soberania portuguesa na região. Alcançar o território da Lunda era importante para delimitar a presença portuguesa no interior da África e ter margem de negociação de territórios em uma eventual partilha do continente por parte das potências européias. Quando se inicia a Conferência de Berlim, em 1884, Henrique de Carvalho já havia cruzado o rio Cuango e chegado em Mussumba, entretanto, por conta das pressões belgas, a soberania portuguesa na região foi questionada e a Lunda permaneceria na esfera de influência belga. Já no início do século XX a Lunda já era muito visada pelo lucrativo comércio de borracha realizado pelos cokwes, contudo, é com a descoberta de diamantes na bacia do rio Cassai que os países europeus passam a destinar mais empenho na colonização do território. Em 13 de julho de 1895 é oficialmente criado o distrito da Lunda, que englobava basicamente toda a porção de terra que não fora incorporada ao Estado Livre do Congo anos antes. (PÉLISSIER, 1986, p. 359).

Como coloca o historiador René Pélissier, entre 1906 e 1912 a região da Lunda foi sinônimo de dificuldades militares no objetivo da dominação colonial. Mesmo com mais de mil soldados distribuídos em quarenta postos de comando, muitos sobas resistiam ao domínio das autoridades portuguesas, contudo, no final de 1910 a região já se encontrava majoritariamente sob tutela portuguesa. (PÉLISSIER, 1986, p. 374-378)

A Lunda convivia com a fome e a miséria quando em 1912 – mesmo ano de criação da PEMA – os prospectores Johnson e Mac Vey encontraram sete diamantes na margem direita do rio Chiumbe. As investidas coloniais se tornaram cada vez mais frequentes e violentas após a descoberta de diamantes, mas não sem resistência. Uma das maiores dificuldades encontradas por Portugal foi a resistência do soba Calendende, que proibiu a presença de prospectores na região compreendida entre o leste de Chicapa e o Cassai. É só após a atuação do capitão Antônio Brandão de Melo – municiado de um pequeno exército, carros bôeres e armamentos – que foi possível alcançar Luachimo, em maio de 1914, possibilitando os primeiros trabalhos de prospecção diamantífera, todavia, a região estava longe da estabilidade, fazendo com que diversas rotas de transporte de materiais que passariam pelo território fossem desviadas e remanejadas para o caminho de ferro do Bié, no centro da colônia. (PÉLISSIER, 1986, p. 380).

1.2 SPAMOI: A PROPAGANDA DOS TRABALHOS FORÇADOS

A estrutura organizacional da DIAMANG estava presente na totalidade do cotidiano colonial da Lunda. A companhia era responsável não somente pela extração de diamantes mas também por todo o arcabouço da vida colonial, como assistência religiosa, alimentar, cultural etc. As descrições dessas atividades podem ser encontradas nos relatórios presentes no espólio documental da companhia, como nos relatórios anuais do SPAMOI (Serviço de Propaganda e Assistência à Mão de Obra Indígena) e no seu acervo fotográfico. Os relatórios funcionavam como um balanço acerca das atividades realizadas pela companhia no período, como: distribuição de sementes, construção de aldeias, serviços de saúde – como o acompanhamento de puérperas, controle de doenças de potencial epidêmico, campanhas de vacinação – e o status dos trabalhadores da empresa. Tanto os relatórios quanto as fotografias se encontram digitalizados no site DIAMANG Digital por iniciativa da UC (Universidade de Coimbra).

Os relatórios se pautam na tendência de colocar o trabalho indígena como instrumento civilizador não apenas atrelado à já vigente legislação colonial sobre o tema, mas também como uma incumbência da própria companhia. Como no preâmbulo do relatório anual de 1939:

A acção do Spamol junto dos trabalhadores contratados e suas famílias, consiste em melhorar as suas condições de vida, proporcionando-lhes alimentação não só abundante como variada, inculcando hábitos de asseio pessoal, nas suas habitações e aldeias, proporcionando-lhes habitações sadias e águas potáveis, e exercendo uma fiscalização rigorosa sobre as condições de salubridade em geral; em prestar-lhes assistência moral, atendendo as suas reclamações, aproximando-os da nossa acção religiosa e ensinando as primeiras letras aos filhos dos nossos trabalhadores; em proteger a mulher grávida, pondo-a em contacto com os Serviços de Saúde e fornecendo-lhe carne na ração durante o período do três meses. A maneira como esta acção se



desenvolve, esta minuciosamente exposta nas Instruções do Auxiliar do Spamoi. (COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA, 1939)

Neste trecho, fica visível o intuito civilizacional do serviço de propaganda, de forma a higienizar as práticas tradicionais *cokwe*, propondo a sanitização de aldeias, assistência moral – religiosa – e alfabetização por meio da língua portuguesa – que era, inclusive, uma das condições a serem atingidas para que o indígenas atingissem o grau de “assimilado” e passassem a ter “plenos direitos” perante a lei portuguesa.



Aula a decorrer na Escola Catequese, criada pela Companhia no ano de 1949 a cargo do Serviço de Propaganda e Assistência à Mão de Obra Indígena (SPAMOI), 1958.



Quatro grávidas sob os cuidados médico-assistenciais de duas enfermeiras, numa das enfermarias de grávidas do Hospital do Dundo, 1961.

1.3 DINÂMICAS DE SOBRETRABALHO: CRIANÇAS E MULHERES NA SUPEREXPLORAÇÃO DO TRABALHO DOMÉSTICO

As condições de recrutamento de mão de obra na África colonial não obedeciam às mesmas lógicas de reprodução que se encontravam nas metrópoles. Na África colonial, não existia um “mercado de trabalho” espontâneo e assalariado. Não fosse pela coerção e pela força não seria possível angariar a força de trabalho nativa, uma vez que a população africana preferia continuar a viver de forma autônoma ao invés de aderir à forma assalariada, de forma a resistir ao intento de subjugação de seu estilo de vida pelas forças coloniais. Essa realidade se dava, na prática, por meio dos castigos físicos, instrumentalização de autoridades locais para o recrutamento em massa e pelas sucessivas tentativas de emigração forçada para a alocação de trabalhadores (SANTOS, 2016, p.50). O *shibalo* – como era chamado pelos nativos da região da Lunda – foi o sistema de recrutamento forçado vigente na colônia desde o início do século XX até o final da década de 1960. Os trabalhos forçados atingiam tanto homens adultos quanto menores. Ao longo das operações da companhia o



emprego de jovens como trabalhadores chegou a cerca de vinte mil trabalhadores por ano, cerca de 10% de todo o efetivo. O principal critério para a escolha desses jovens era a aptidão física para o trabalho nas minas. Como coloca Cleveland:

Assim como os sobas eram incapazes de proteger seus parentes do recrutamento, também, em geral, não conseguiam resguardar os menores do shibalo. Os informantes explicaram que os cipaio determinavam se alguém tinha idade suficiente para pagar impostos — e, portanto, para trabalhar — levantando seus braços para verificar a presença de pelos nas axilas, considerada uma indicação de qualificação. Como o objetivo da companhia era sempre obter o maior número possível de trabalhadores, esse rudimentar teste de puberdade era, de certo modo, prático, já que muitos dos meus informantes admitiram que as idades que declaravam eram frequentemente aproximadas, e não números exatos. Dessa forma, os cipaio recrutaram coercitivamente milhares de meninos — incluindo muitos que sequer haviam atingido a puberdade — para o trabalho nas minas ao longo de todo o período de funcionamento da Diamang. Esses menores frequentemente viajavam para as minas acompanhados de outras pessoas de sua aldeia, mas sem a presença de seus pais ou mães. (CLEVELAND, 2010, p. 95) (tradução nossa)

No caso da DIAMANG, grande parte da administração da mão de obra passava pela necessidade de se utilizar as autoridades tradicionais, nesse caso, os sobas ou sobetas, para a estabilização de recrutamento dos trabalhadores. Nesse sentido, é observável a grande incidência de menores e mulheres trabalhando nas minas em diferentes etapas do processo de extração de diamantes e de todo o ecossistema que envolvia o empreendimento econômico da companhia. Os sobas funcionavam como “recrutadores” para os capitais – supervisores – na obtenção de braços para trabalhar nas minas. Em troca poderiam receber instrumentos de música, camas, caixas etc (COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA, 1939, p. 2). As pessoas que eram ordenadas pelos sobas se apresentavam diante dos cipaio – funcionários nativos recrutados pela companhia – que poderiam aceitar ou rejeitar a pessoa para a atividade a ser desenvolvida nas minas. Normalmente os sobas solicitavam um ou dois indivíduos por família, de forma a separar as famílias:

Ao deixar uma aldeia com os recrutados sob sua custódia, os cipaio conduziam comboios cada vez maiores de homens, mulheres, rapazes e meninas para aldeias subsequentes e, posteriormente, para os postos regionais (postos administrativos coloniais). Após um período nesses postos, os recrutados e quaisquer familiares que os acompanhassem seguiam a pé para o Dundo, sede da Diamang na Lunda. Essa viagem podia abranger centenas de quilômetros, levar semanas ou até meses para ser concluída e frequentemente estava repleta de perigos, como travessias de rios, escassez de alimentos e exposição às intempéries durante a estação das chuvas. Somente em 1947 a companhia amenizou esse aspecto da experiência de recrutamento ao introduzir o transporte por caminhão dos postos regionais até o Dundo. (CLEVELAND, 2010, p. 95) (tradução nossa)

Essa realidade ilustra as dinâmicas de autoridade nativa que eram instrumentalizadas de forma a satisfazer a melhor administração possível da mão de obra coagida no cenário das minas de diamantes.

Nos relatórios do SPAMOI não há uma descrição pormenorizada nem homens adultos ou menores que estavam em postos de trabalho nas minas. Na documentação, obtêm-se os números de contratados e voluntários e, podemos compreender que a larga quantidade de trabalhadores forçados e subtraídos de suas aldeias encontra-se nas estatísticas de pessoal contratado, que por sua vez é a categoria com o maior número de trabalhadores. (CLEVELAND, 2010, p. 95)²⁰.

²⁰ Nos relatórios do SPAMOI também são verificáveis as tentativas de fiscalização de ex-trabalhadores que evadiram do trabalho nas minas para exercerem outras atividades.



Trabalhos mineiros na mina de Luaco 6, através do desmonte hidráulico do cascalho - uma mistura de materiais estéreis e diamantíferos - para posterior remoção hidráulica do material estéril, 1956.

Algo recorrente nos relatórios anuais são as altas taxas de distribuição de sementes para as mulheres que viviam nas aldeias. Eram elas as responsáveis pelo trato de hortas e pomares, assim como também pelos afazeres domésticos. O incentivo por parte das autoridades coloniais para que mulheres e crianças acompanhassem seus maridos – além de pressupostos morais – era o proveito do sobretrabalho. As mulheres mais especificamente tinham como função a procriação – futuros trabalhadores – o cuidado das culturas – que alimentavam os trabalhadores – e o cuidado dos maridos, já que as autoridades tinham receio de que homens sozinhos fossem mais suscetíveis ao alcoolismo e a deserção do trabalho. Como podemos observar nos relatório da SPAMOI de 1937 que projetava que “Até o fim da época das chuvas contamos que a maior parte das aldeias dos contratados possuía grandes extensões de lavras onde as mulheres encontrarão sustento para si e para as pessoas de família que as acompanham” (COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA, 1937, p. 10).

No relatório anual de 1939 há uma descrição do tratamento de puérperas:

O sistema de hospitalização (sic) antes do parto é sem dúvida o melhor meio de arrancarmos à mulher indígena os seus hábitos primitivos e inculcar-lhes regras de higiene e civilização. É aqui que elas perderão o hábito bárbaro de puxar pela criança nos partos difíceis e que deixarão de meter folhas de várias plantas e outras matérias nocivas, sem consideração alguma pela sua vida. É aqui ainda que elas perderão o hábito selvagem de meter pirão pela boca da criança no próprio dia do nascimento, e se habituaram a ideia de que o leite é o alimento natural da criança nos primeiros meses.” (COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA, 1939, p. 22)

Importante perceber o ímpeto higienista em torno do acompanhamento materno se assimila ao *modus operandi* presente em outras áreas da Lunda colonial que perpassavam pela administração da DIAMANG, como o controle de doenças, alimentação e habitação. Esse objetivo exploratório se alicerça nas dinâmicas do capitalismo global de extração de divisas nos territórios coloniais. Como coloca Cristina Sá Valentim em *‘Speaking’ through songs?: African Black women, colonial violence and resistance among Cokwe people in rural Angola*:

A inclusão das mulheres no sistema capitalista visava estabilizar a força de trabalho na região mineira por meio da procriação e da fixação populacional. Para garantir esse objetivo, a companhia impôs uma rigorosa vigilância médica sobre os trabalhadores, suas famílias e as comunidades locais. Apesar do sucesso da Diamang em melhorar os cuidados maternos e



reduzir a mortalidade infantil, muitas mulheres retornavam das minas sentindo-se frustradas e arrependidas. Segundo meus interlocutores cokwe, que se recordam do retorno de trabalhadores e trabalhadoras vindos do cipale, esses ‘maus retornos’ possuíam um significado particular dentro de seu sistema matrilinear, no qual as mulheres desempenhavam um papel central como portadoras de riqueza, transmissoras de propriedade e garantidoras da autonomia política de suas aldeias. (VALENTIM, 2025, p.441)

Nesse sentido, é importante delimitar as formas exploratórias que sequestram vivências e concepções organizativas nativas com o intuito de obter lucro na empresa colonial. Em *Mujeres, graneros y capitales*, o antropólogo Claude Meillassoux ao tratar a respeito da relação entre o capitalismo colonial perpetrado pelas potências européias e as sociedades nativas, questiona a elaboração acerca do subdesenvolvimento e da dependência no contexto exploratório africano. Meillassoux apresenta o modo de exploração não como uma sobreposição da forma capitalista – assalariada – contra a forma das sociedades domésticas – sociedades de subsistência – em um sentido de desenvolvimento progressivo de um modo de produção ao outro, o que se propõe é a adaptabilidade da produção colonial ao modo de produção nativo, ou seja, não há a extração de lucro por meio da relação assalariada – uma vez que este não era o modo hegemônico de contratação nas áreas colonizadas – mas sim a extração baseada na subjugação da sociedade doméstica pelo colonialismo, a síntese dos dois sistemas. Nesse cenário, não há uma transformação no caráter da produção por si só, na realidade, os modos de produção são inerentes e ambos correspondem à extração colonial. (MEILLASSOUX, 2013, p. 96.) De forma que:

{...} não constitui uma vantagem imediata para o capitalismo, em determinadas condições históricas e em certo estágio de sua implantação, realizar essa separação em todos os casos. Pelo contrário, é por meio da preservação de um setor doméstico produtor de alimentos que o imperialismo realiza e, sobretudo, perpetua a acumulação primitiva. Portanto, não é no nível das “alianças de classe” entre capitalistas e chefes de linhagem corrompidos que se articulam os modos de produção, mas de maneira orgânica e íntima no plano econômico. (MEILLASSOUX, 2013, p. 98.)

É nesse contexto que se insere a exploração colonial da Lunda por meio da DIAMANG. O processo de colonização não se resume ao trabalho forçado nas minas mas de todo o sistema tradicional cokwe que é dinamizado para a finalidade da exploração das jazidas. Nisso, as próprias estruturas cokwe eram adaptadas com a finalidade de que estas sustentassem os trabalho mineiros por meio das distribuições de sementes, o que criava uma nova divisão sexual do trabalho – já existente na sociedade tradicional cokwe, porém com outro caráter e que não obedecia às lógicas do mercado capitalista – que permite a sobrevivência da mão de obra, a reprodução de mais trabalhadores – caracterizado pela grande preocupação da companhia com o cuidado pré e pós natal – assim como com o trabalho nas infantil nas minas. Dessa forma, a DIAMANG poderia mediar a sua dominação para extração de lucro da indústria de diamantes, assim como a manutenção da autoridade de extratos intermediários e da coação dos nativos. Segundo Claude Meillassoux:

Uma aliança temporária entre capitalistas e aristocratas pode ser estabelecida para a repartição da renda, explorando cada um uma fração da população ou, sucessivamente, a mesma população de acordo com suas próprias modalidades. Essa aliança pode assumir uma forma política quando a classe aristocrática é preservada pelo colonizador para encarregar-se de garantir a ordem colonial; em alguns casos, a renda da aristocracia provém de seus próprios modos de exploração, mas, na maioria das vezes, o colonizador a substitui por uma remuneração proveniente da renda obtida por meio dos modos de exploração coloniais. Embora exista uma aliança tática, de fato nunca há uma «articulação» entre os modos de produção aristocrático e capitalista, que são, por essência, recorrentes entre si. (MEILLASSOUX, 2013, pp. 110-111.)

É por meio dessa conjunção que é possível questionar o desenho político e econômico que propiciava a dominação colonial no nordeste angolano. A metodologia do desenvolvimento colonial de manter algumas das



fórmulas organizativas do modo de vida nativo não corresponde somente ao processo de extração do lucro, mas ela se desenvolve em profunda relação com as diferentes formas de manutenção da dominação e da coerção nas colônias. A apreensão das dinâmicas entre a sociedade doméstica e a empresa colonial quando articulada com a conceitualização de um despotismo descentralizado por parte do antropólogo Mahmood Mamdani demonstra em parte esse fenômeno. Em sua obra *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Mamdani trabalha com a lógica de um estado bifurcado em África, que opera com uma lei direta no contexto urbano, a lei civil, e nos extratos rurais – sociedades tradicionais – vigorando a lei tradicional. Ambas são diferentes, mas conformam o estado colonial, dessa forma, constituindo-se inerentes uma à outra. (MAMDANI, 1996, p. 18).

A partir disso pode-se compreender a violência colonial na coerção de mão de obra. O processo de coação não ocorre por meio da intervenção do governo civil sob o pessoal nativo diretamente, o que se desenvolve é a ação direta das autoridades nativas mediadas pelas força de coação indireta da lei civil. É a simbiose entre o governo direto urbano e o governo indireto rural que permite a captação de mão de obra de obra pela força, de forma que é também a instrumentalização das autoridades e do modo de produção nativo que permite a manutenção da autoridade nativa que tem como benefício legitimar a sua autoridade no âmbito doméstico, ou seja, ambos os sistemas se retroalimentam em favor da exploração colonial. No caso da DIAMANG, pode-se observar no acervo fotográfico da companhia a positivação da hierarquização das autoridades nativas dentro do universo colonial criado pela própria companhia:



Vista parcial da audiência no recinto do Terreiro de Folclore durante a tarde do domingo da Festa Grande, a ocorrer no dia 2 de setembro de 1962. Nesta tarde procedia-se à cerimônia da entrega de medalhas e de prêmios pecuniários aos trabalhadores de serviço, há uma década ou mais, na Companhia. *Nos lugares sentados da primeira fila, encontram-se os sobas e sobetas das aldeias da Lunda e, atrás, os trabalhadores homenageados e respectivos familiares.* De pé, assistem os restantes trabalhadores e população nativa. A Festa Grande encerra o ciclo comemorativo da Grande Festa Anual Indígena organizado pela Diamang. Lunda Norte, 1962.



Momento da distribuição de bandeiras nacionais a sobas da região pelo governador do distrito da Lunda, durante a manhã do domingo da Festa Grande a ocorrer no dia 2 de setembro de 1962. Esta cerimônia tinha lugar na praça Henrique



de Carvalho, mais concretamente à volta do monumento em sua honra, após o Hino Nacional ter sinalizado o fim da cerimónia do hastear solene da bandeira nacional. No canto direito, os Guardas da Concessão seguram as bandeiras nacionais, Lunda Norte, 1962.

Portanto, pode-se perceber como funcionava a positivação da autoridade nativa para a manutenção do poder colonial na Lunda. As fotos demonstram a hierarquia construída e reaproveitada pelas autoridades coloniais de forma a perpetrar o projeto colonial de extração de lucro assim como na assimilação do povo colonizado por meio dos símbolos portugueses e de uma tradição tribal encomendada, ou seja, uma tradição inventada – como nas grandes festas indígenas descritas logo acima – e limitada pelo colonialismo com o intuito de servir ao desenho do domínio colonial.

1.4 O ESTADO DENTRO DO ESTADO?

Pode-se colocar que empresas como DIAMANG, Formière, Union Minière du Haut Katanga etc representavam o que se convencionou chamar de *Imperialism on the cheap* (Galbraith, 1974). Esse era o processo no qual havia a concessão de poderes soberanos a empresas de capitais privados internacionais que tinham como objetivo ocupar e administrar porções do território colonial, tarefa essa que perpassava a totalidade da coerção colonial dos povos dominados como assistência religiosa, alfabetização, alimentação, infraestrutura entre outras obrigações, contudo, todos estes supostos avanços tinham como finalidade o melhoramento e otimização da produção colonial. Como expõe Beatriz Serrazina em *Hard legacies: as companhias coloniais e a modernidade urbana em África*:

A ideia de “Estado dentro do Estado” persiste e as companhias mineiras são encaradas como naturais promotores dos serviços sociais para as populações locais. A Endiama e a Gécamines apresentam vários “programas de desenvolvimento local” que se desenrolam em várias áreas, como promoção familiar, educação, desporto, saúde e agricultura, entre outras. O grupo MIBA tem vários “serviços autônomos”, que prolongam a anterior lógica das subsidiárias, desde a pré-fabricação de estruturas de construção à produção agrícola e elétrica. Neste campo, a cooperação entre as três regiões não desapareceu e é agora promovida pelo Estado. Recentemente, no início de Abril, os governos da Lunda Sul e do Alto Katanga assinaram um protocolo de cooperação, com o “objetivo de implementar ações que visam o desenvolvimento dos sectores da indústria mineira, ensino superior, comércio, turismo e agricultura” (SERRAZINA, 2020, p.9)

Percebemos que há uma permanência no modo de atuação dos grandes conglomerados mineiros na assistência social aos seus trabalhadores até a contemporaneidade, como um “estado dentro do estado”. A expressão de que a DIAMANG teria sido um “estado dentro do estado” é muito recorrente na literatura sobre o tema. É inegável a proeminência e a integralidade com a qual os diversos tentáculos – serviço de saúde, assistência à mão de obra, catequização, habitação etc – da companhia operaram na região da Lunda durante seus 71 anos de existência. Mas essa totalidade quer efetivamente dizer “Estado”? Em *Notas sobre la dificultad de estudiar el estado*, o sociólogo Phillip Abrams questiona a prevalência do estudo do estado na sociologia política. Segundo Abrams, não apenas sistemas de governo tem matriz ideológica, mas a própria ideia de estado tem um precedente ideológico:

Em outras palavras, continua sendo razoável supor que o Estado, como uma entidade especial, independente e autônoma, está de fato presente e é realmente poderoso, e que um aspecto de seu poderio é sua capacidade de impedir o estudo adequado do próprio Estado. Parece que temos evidências de que o próprio Estado é a fonte da capacidade do Estado de desafiar nossos esforços para desmascará-lo. (ABRAMS, 2015, p. 27) (Tradução nossa)

O que se passa na DIAMANG é uma infinidade de empreendimentos de dominação colonial que perpassam os mais diversos contextos. Podemos pensar na política higienista dos serviços de saúde, na extração



de mais-valor por meio do sobretrabalho feminino e do trabalho infantil nas minas, no completo apagamento epistemológico das migrações forçadas para as “novas-aldeias” etc. Abrams delimita o estado não apenas como pano de fundo do embate ideológico:

O Estado surge como uma estruturação dentro da prática política: começa sua existência como um constructo implícito; em seguida, se reifica como a res publica, a coisa pública, não menos, e adquire uma identidade simbólica manifesta que se afasta progressivamente da prática como um relato ilusório da própria prática. A função ideológica se estende a tal ponto que conservadores e radicais, igualmente, passam a acreditar que sua prática não se dirige uns aos outros, mas ao Estado: prevalece o mundo da ilusão.” (ABRAMS, 2015, p. 27)

Portanto, a ideia de um “estado dentro do estado” acaba mascarando a diversidade de meios de coação e subjugação colonial que não necessariamente são empreendidos de forma a obedecer os moldes da conformação tradicional de “estado”. É possível identificar a prevalência de interesses imperialistas de empresas que detêm o controle completo de uma porção de terra que se desenvolvem a partir da lógica do lucro. O fato de uma companhia balizar a administração de um território pela lógica do lucro por si só não define a exploração como não estatal, uma vez que o estado é o grande difusor do capitalismo e da iniciativa privada, de forma que, mesmo sendo estado, pode também perseguir o lucro e a otimização de serviços públicos para esta finalidade, a partir disso, qual o sentido de delimitarmos a presença da DIAMANG na Lunda necessariamente como um “estado dentro do estado”? Nesse sentido, há um impulso, seja ele bélico ou epistêmico, que em sua totalidade asfixia o colonizado, impulso este que transcende o conceito de estado, um impulso manifestamente colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante o exposto, pode-se acompanhar o desenvolvimento das relações de trabalho na Companhia de Diamantes de Angola. Um empreendimento colonial que passou pela exploração total e completa das sociedades nativas com o objetivo do lucro na indústria de diamantes. A exploração diamantífera na região da Lunda demonstra a complexidade do colonialismo e do extrativismo em que a obtenção de divisas passou não apenas pela subjugação direta do colonizado pelo trabalho compulsório, mas também por toda a miríade de relações que eram inerentes à vivência do povo cokwe que passaram a se desenvolver em favor do lucro colonialista. O que aconteceu na Lunda durante o século XX demonstra que nem sempre a flagrante dominação direta é o que alicerça a dominação colonial, seja na dimensão econômica ou política, de forma que ambas entram em simbiose até passarem a se confundir no ímpeto colonial.

REFERÊNCIAS

- ABRAMS, Philip. Notas sobre la dificultad de estudiar el estado. In: **Antropología del Estado**. México: Umbrals, 2015.
- CLEVELAND, Todd. **Minors in name only: child laborers on the diamond mines of the Companhia de Diamantes de Angola (Diamang), 1917-1975**. Minneapolis: Journal of Family History, v. 35, n. 1, p. 91-110, 2010.
- COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA (DIAMANG). **Museu do Dundo: relatório anual, 1936**. Dundo (Angola), 1937.
- COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA (DIAMANG). **Museu do Dundo: relatório anual, 1936**. Dundo (Angola), 1939.
- GALBRAITH, John S. **Crown and Charter: the early years of the British South Africa Company**. Londres: University of California Press, 1974.
- JORDAN, Manuel. **Chokwe**. Nova Iorque: The Rosen Publishing Group, 1998.
- MAMDANI, Mahmood. **Citizen and Subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1996.
- MEILLASSOUX, Claude. **Mujeres, graneros y capitales**. Lectulandia, 2013.



PÉLISSIER, René. **História das Campanhas de Angola: Resistência e revoltas (1845-1941)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1986. v. 1.

SANTOS, Maciel. Capital e trabalho em Angola: as "relações industriais" da Diamang durante a década de 1960. In: SANTOS, Lima Manuel (org.). **Manuel dos Santos Lima, escritor angolano tricontinental**. Porto: CITCEM; Edições Afrontamento, 2016. p. 45-79.

SERRAZINA, Beatriz. **Hard legacies: as companhias coloniais e a modernidade urbana em África. Cabo dos Trabalhos, n. 20, 2020.** Disponível em: https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n20/documentos/2_Beatriz_Serrazina.pdf.

VALENTIM, Cristina Sá. 'Speaking' through songs? African Black women, colonial violence and resistance among Cokwe people in rural Angola. *European Journal of Women's Studies*, v. 32, n. 4, p. 432-449, 2025.

VARANDA, Jorge. A asa protectora de outros: as relações transcoloniais do Serviço de Saúde da Diamang. In: BASTOS, Cristiana; BARRETO, Renilda (org.). **A circulação do conhecimento: medicina, redes e impérios**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004. p. 339-372.

VARANDA, Jorge. **A ecologia política dos diamantes: VIH/SIDA e os inesperados legados da extração colonial**. *Etnográfica*, v. 29, n. 3, 2025. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/19825>. DOI: 10.4000/154se.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia**. São Paulo: Unesp, 2012.

SOBRE O/A/X AUTOR/A/X:

Graduando em História pela Universidade Federal do Paraná e membro do Núcleo de Estudos e Debates sobre Intérpretes do Brasil (NEDIB/UFPR). Bolsista de Iniciação Científica pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

E-mail: luizeduardolarros@gmail.com

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9087633801582189>



NEIDE MARIARROSA: VOZ DE RESISTÊNCIA NEGRA EM TEMPOS DE DITADURA MILITAR

Virginia Calazans Ribeiro Acosta

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objeto de estudo a trajetória artística e política da cantora, locutora e radioatriz Neide Mariarrosa (1936-1994), natural de Florianópolis, que atuou no Rio de Janeiro nas décadas de 1960 e 1970. O trabalho insere-se no campo da história cultural e da historiografia musical brasileira, propondo uma análise da obra de uma artista negra e periférica que, em pleno regime civil-militar (1964-1985), gravou e difundiu canções que denunciavam abertamente o racismo, a pobreza e a exclusão social.

O objetivo geral da pesquisa é evidenciar como a produção musical de Neide Mariarrosa subverteu os mecanismos de censura da Ditadura Militar, ao abordar de maneira direta o preconceito racial em um período historicamente marcado pelo silenciamento de qualquer debate público sobre desigualdades étnico-raciais. Para tanto, os objetivos específicos incluem: analisar o conteúdo discursivo das letras de seu repertório, contextualizar sua produção musical no período do AI-5, discutir as intersecções de raça, gênero, classe e migração em sua trajetória, e contribuir para a revisão da historiografia musical brasileira, ampliando o protagonismo de vozes negras e femininas.

A justificativa deste estudo reside na importância de resgatar e dar visibilidade a uma artista que, apesar de sua coragem estética e política, permanece marginalizada nos debates acadêmicos e na memória cultural do país. Neide Mariarrosa antecipou em quase duas décadas o debate antirracista institucional no Brasil, ao transformar o samba e o protesto em instrumentos de denúncia social. Sua obra desafia a narrativa oficial de "democracia racial" e expõe a colonialidade do poder que orientava as políticas de censura do regime, que consideravam qualquer discussão sobre racismo como "subversiva" ou "incitadora de conflitos". Ademais, a pesquisa dialoga com os estudos interseccionais de Lélia Gonzalez e com a crítica à colonialidade de Aníbal Quijano, contribuindo para uma compreensão mais ampla das relações entre música, política, raça e gênero no Brasil autoritário.

A estruturação do trabalho está organizada em etapas que articulam a análise documental e a contextualização histórica. Inicialmente, apresenta-se uma biografia sintética da artista e seu percurso migratório, seguida da delimitação do problema de pesquisa e dos objetivos. Em seguida, são expostos os referenciais teórico-metodológicos, com ênfase na análise discursiva das letras das canções "Pobre Morro", "Protesto Meu Amor", "Preconceito Racial", "Magia do Morro" e "Homenagem à Princesa", todas gravadas na década de 1960. Posteriormente, o trabalho insere a produção de Neide no contexto histórico dos "anos de chumbo", destacando as estratégias de censura e perseguição a artistas, e contrapõe sua postura de afirmação direta à prática comum de uso de metáforas para burlar a repressão. Por fim, as conclusões sintetizam a relevância de sua obra para a memória da resistência negra e para a historiografia musical, apontando desdobramentos para futuras pesquisas sobre sua discografia completa e seu impacto em comunidades negras da época.

Dessa forma, a pesquisa busca não apenas trazer a memória de Neide Mariarrosa, mas também oferecer um aporte crítico para a compreensão dos limites e das possibilidades da arte como território de resistência em contextos de exceção.

DESENVOLVIMENTO

1. Neide Mariarrosa: trajetória e inserção artística

Neide Mariarrosa nasceu em Florianópolis, em 1936, e transferiu-se para o Rio de Janeiro nas décadas de 1960 e 1970, período em que consolidou sua carreira como locutora, radioatriz e cantora. Sua condição de mulher negra, periférica e migrante em um eixo cultural hegemônico como o Rio de Janeiro impôs desafios que iam além daqueles enfrentados por artistas consagrados da MPB. Enquanto nomes como Chico Buarque,



Caetano Veloso e Geraldo Vandré sofreram diretamente a repressão do regime por suas críticas políticas, Neide enfrentava uma dupla ou tripla jornada de silenciamento: o Estado censurava suas canções; o mercado musical, predominantemente machista e racista, restringia suas oportunidades; e o preconceito cotidiano a colocava à margem dos circuitos de consagração artística.

Sua escolha estética, no entanto, não se deixou intimidar. Neide gravou canções que abordavam com franqueza o racismo, a pobreza e a exclusão social, temas que a censura militar tratava como "subversivos" ou "incitadores de conflitos". Ao fazer isso, ela se posicionou como uma voz periférica em um regime que silenciava, construindo uma obra que antecipou em quase duas décadas o debate antirracista institucional que ganharia força no Brasil dos anos 1980 e 1990.

2. O contexto da censura e o silenciamento do debate racial

O regime militar instaurado em 1964, especialmente após o Ato Institucional nº 5 (AI-5) de 1968, impôs a censura prévia a manifestações artísticas e culturais, perseguindo artistas que ousavam criticar o governo. No entanto, a repressão não se limitava a críticas diretas ao regime. Como demonstra o veto à canção "Flor Negra" (1973), composta por Elton Medeiros e parceiros, a censura também atuava para silenciar qualquer menção à situação social do negro na história brasileira, contrariando a narrativa oficial da "democracia racial". O veto a essa canção, motivado pela referência à "dor do escravizado", evidencia que a discussão sobre racismo era considerada pelo Estado como potencialmente subversiva, pois expunha as fissuras do mito da harmonia racial que sustentava a identidade nacional.

Esse contexto histórico é fundamental para compreender a ousadia de Neide Mariarrosa. Enquanto a maioria dos artistas recorria a metáforas e alegorias para burlar a censura, Neide optou pela afirmação direta. Suas canções não escondiam o morro, a pobreza ou a cor da pele; pelo contrário, faziam dessas realidades o centro de sua poética. Essa postura a coloca em um lugar singular na historiografia musical brasileira, pois sua arte não apenas denunciava, mas também reivindicava a dignidade da população negra e periférica em um momento em que tal reivindicação era oficialmente interdita.

3. Análise do repertório: a denúncia explícita como estratégia de resistência

O repertório analisado nesta pesquisa abrange canções gravadas por Neide Mariarrosa na década de 1960, compostas por autores como Gilberto Barcelos, Pixinguinha, Hermínio Belo de Carvalho e Zininho. Diferentemente de outras produções da época que utilizavam linguagem cifrada para escapar da repressão, as letras escolhidas por Neide apresentam uma temática social direta e inequívoca.

"Pobre Morro" de Gilberto Barcelos, denuncia as precárias condições de vida nos morros e periferias, expondo a desigualdade social que o regime se esforçava para invisibilizar. A canção não romantiza a favela, mas a apresenta como espaço de sofrimento e luta.

Morro tu és esquecido quase o ano inteiro/Morro a se não fosse o carnaval de fevereiro/Morro onde o sambista leva a sério o compromisso de ver a escola desfilar/E trazer para glória da sua favela o primeiro lugar, deixa o morro cantar! /Morro tu és esquecido quase o ano inteiro/Morro a se não fosse o carnaval de fevereiro/Morro onde o sambista leva a sério o compromisso de ver a escola desfilar/E trazer para glória da sua favela o primeiro lugar./Toda tristeza se esvai na alegria /De ver teu sonho transformado em realidade./Nego tão simples trabalhador da cidade/Agora artista deslumbrando a sociedade/É Carnaval ele é destaque da platéia internacional/Mostrando em cor, encanto, luxo e riqueza/Toda magia do samba/Nasci lá no morro com sua pobreza/Morro onde o sambista leva a sério /o compromisso de ver a escola desfilar /E trazer para glória da tua favela o primeiro lugar!/E trazer para glória da tua favela o primeiro lugar! (Barcellos, 1968)

"Protesto Meu Amor" de Pixinguinha e Hermínio Belo de Carvalho, articula crítica social e sentimento amoroso, sugerindo que a resistência política e a afetividade caminham juntas. A canção subverte a expectativa de que o samba-amor devesse ser apenas entretenimento, transformando-o em veículo de inconformismo.



Deixa de lado essa gente que se vê desconhece o amor /Não foi a toa que um dia assim clareou
derramando esperança em nós /Bem que deviam ao menos se lixar pra essa coisa de cor /Negro
é o coração quando em desamor reparem Deus jamais discriminou /Negro é o coração quando
em desamor reparem Deus jamais discriminou /Eu sou mais eu quando falo e ti proclamo no
mais alto som /Há tanto cego que teima e não vê este sol que não é de um só sabes bem /E o
que for contra eles tu podes crer não será bom pra nós /Posso ti provar, basta comparar pois
branco e negro aqui é quase um só /Ver meu olhar tão acesso foi o sol clareando que entrou /A
poesia sobrando aí diz pra que tanta guerra e desconsolação /Vim sem bandeira nem farda, o
meu verso porém é um fuzil /Soldado eu não sou, mas vou batalhar /Protesto meu Amor e vou
falar /O poder da flor é que vai vingar o resto Deus então vai ajeitar! (Pixinguinha, Carvalho,
1968).

"Preconceito Racial" de Zininho é a mais explícita de todas: seu título já anuncia a denúncia do racismo estrutural. A letra confronta diretamente a ideologia da democracia racial, mostrando como a cor da pele ainda determinava o lugar social do indivíduo no Brasil.

Quando a princesa assinou a Lei Áurea/Concedendo a abolição/O negro chorou de alegria /Era
o fim da escravidão /Mas ainda hoje o negro sofre desse mal /Que é o preconceito racial/Mas
ainda Mas ainda hoje o negro sofre desse mal que é o preconceito racial!/Nego não tem
coração/Tem coração sim senhor/Nego não ama também/Ama também sim senhor/Se o nego
morre na guerra /Nego também tem valor/A diferença do nego está somente na cor/Vamos
acabar de uma vez com esse mal /Que é o preconceito racial!/Vamos acabar de uma vez com
esse mal /Que é o preconceito racial! (Zininho, Década 1960)

"Magia do Morro" de Zininho, por sua vez, opera em outra chave: a valorização da cultura negra e do samba como expressão de resistência e beleza, afirmando a positividade da identidade negra em meio ao preconceito.

Quem subir lá no morro vai ver a magia que o morro tem, /Ah, quem subir lá no morro/vai ver
a magia que o morro tem/Vai ver cabrocha gingando, vai ver a roda./Vai ver cabrocha
gingando, vai ver a roda de bamba/Vai ver a vida passando na cadência bonita do samba./E vai
ver também o que é que o morro tem /Que malandro não troca com ninguém/Que malandro
não troca com ninguém/Ah e vai ver também o que é que o morro tem /que malandro não troca
com ninguém. (Zininho, década de 1960)

"Homenagem à Princesa" também do compositor Zininho remete à Abolição e à figura de Princesa Isabel, mas o faz com um olhar crítico sobre a promessa não cumprida de igualdade racial, lembrando que a liberdade formal não eliminou a exclusão social.

Salve a Princesa Isabel, pela nossa libertação/Salve a Princesa Isabel, a ela nossa eterna
gratidão/Livrou o homem de cor brasileiro, dos bárbaros grilhões do cativo/Salve a Princesa
Isabel, a ela nossa eterna gratidão/No ano de 1888, a Princesa Isabel concedeu a abolição,/E o
negro entre risos e prantos de felicidade/A ela entregou seu coração/Receba Princesa Isabel
essa rosa de ouro/Que simboliza nossa eterna gratidão/Salve a Princesa Isabel, pela nossa
libertação/Salve a Princesa Isabel, a ela nossa eterna gratidão/Livrou o homem de cor
brasileiro, dos bárbaros grilhões do cativo/Salve a Princesa Isabel, a ela nossa eterna
gratidão. (Zininho, Década de 1960)

A escolha por esse repertório demonstra que Neide não se limitou a cantar sambas de protesto; ela construiu uma narrativa coesa sobre a condição negra no Brasil, que articulava denúncia, memória histórica e valorização cultural. Ao fazer isso, ela transformou o palco e o estúdio de gravação em territórios de resistência, onde a verdade sobre o racismo era dita sem rodeios.



4. Interseccionalidade e colonialidade: ferramentas teóricas para compreender Neide Mariarrosa

Para compreender a complexidade da trajetória e obra de Neide Mariarrosa, o presente trabalho recorre a dois referenciais teóricos fundamentais: o conceito de interseccionalidade desenvolvido por Lélia Gonzalez e a noção de colonialidade do poder proposta por Aníbal Quijano.

Lélia Gonzalez, em suas análises sobre a condição da mulher negra na sociedade brasileira, demonstrou que as opressões de raça, gênero e classe não atuam de maneira isolada, mas se articulam para produzir formas específicas de subalternização.

Ali, a gente constata que, em virtude dos mecanismos discriminação racial, a trabalhadora negra trabalha mais e ganha menos que a trabalhadora branca que, por sua vez, também é discriminada enquanto mulher. [...] Por essas e outras é que a mulher negra permanece como o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre uma tríplice discriminação (social, racial e sexual). (Gonzalez, 2020, p. 217)

Aplicando esse conceito a Neide Mariarrosa, percebe-se que sua experiência como mulher negra, periférica, oriunda de um estado de menor expressão artística, Santa Catarina, migrante no eixo Rio de Janeiro e atuante em uma indústria musical machista e racista produziu uma sobreposição de barreiras. O regime militar censurava suas canções; o mercado gravava com relutância suas músicas; a crítica especializada a ignorava ou minimizava. Essa interseccionalidade torna sua produção artística ainda mais notável, pois ela conseguiu gravar e difundir suas canções apesar de todas essas forças contrárias.

Já Aníbal Quijano, ao formular o conceito de colonialidade do poder, argumenta que as hierarquias raciais e étnicas estabelecidas durante a colonização persistem na América Latina mesmo após a independência política, estruturando relações sociais, econômicas e culturais. No Brasil da ditadura militar, a colonialidade se expressava de maneira particular na censura a qualquer debate racial público. O regime, ao silenciar a discussão sobre racismo, mantinha intactas as estruturas coloniais que hierarquizavam corpos e saberes. A postura de Neide Mariarrosa, ao tornar público o que o regime queria invisível, rompe essa lógica colonial: ela reivindica para o negro um lugar de fala e de protagonismo, desafiando a narrativa oficial de uma sociedade harmoniosa e pós-racista.

A combinação desses dois referenciais permite compreender que Neide Mariarrosa não foi apenas uma cantora censurada; ela foi uma agente de descolonização cultural que, por meio de sua arte, expôs a permanência do racismo como herança colonial e enfrentou as múltiplas opressões que atravessavam sua existência.

Pensando sobre Aníbal Quijano e a trajetória de Neide Mariarrosa reside na recusa da cantora ao imaginário colonial que impunha a cultura europeia como modelo universal de poder, desenvolvimento e legitimidade, temos o texto de Quijano:

A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar do poder colonial, porém também poderia servir para destruí-lo e, depois, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; para conquistar a natureza. Enfim, para o "desenvolvimento". A cultura européia passou a ser um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, se reproduzir-se, fora dessas relações (QUIJANO, 1992, p. 13, tradução nossa).

Enquanto Quijano descreve como as culturas colonizadas passaram a aspirar à "europeização" para obter reconhecimento e participar das estruturas de dominação, Neide Mariarrosa subverteu completamente essa lógica. Em uma indústria musical marcada por padrões estéticos europeizados e pela ideologia do branqueamento, ela afirmou sua negritude e sua origem periférica sem concessões, escolhendo como referência não a Europa, mas a realidade do povo negro brasileiro - o morro, o samba, a pobreza e a denúncia do racismo. Sua arte não buscou se "europeizar" para ser aceita; ela reivindicou a legitimidade de sua própria cultura como centro de expressão artística e política.



Além disso, Neide Mariarrosa representou uma ruptura com a reprodução do imaginário colonial, demonstrando que era possível existir e criar fora das relações coloniais que Quijano considera praticamente onipresentes. Ao cantar "Preconceito Racial" e outras canções de afirmação direta, ela não apenas denunciou o racismo estrutural, mas ofereceu à população negra um espelho de dignidade e pertencimento, mostrando que a cultura negra não precisava ser validada pela cultura europeia para ter valor. Sua obra foi, portanto, um ato de descolonização cultural: ela destruiu simbolicamente o poder colonial ao tornar público o que o regime militar queria invisível, antecipando em décadas o debate antirracista institucional e provando que o imaginário não europeu pode não apenas existir, mas também se reproduzir e florescer fora das relações de dominação colonial.

5. Neide Mariarrosa e a historiografia musical brasileira

A inclusão de Neide Mariarrosa no debate acadêmico sobre música, ditadura, gênero e raça é uma contribuição fundamental desta pesquisa. A historiografia musical brasileira, embora tenha avançado significativamente nas últimas décadas, ainda tende a privilegiar certos nomes e regiões, relegando ao esquecimento artistas periféricos cuja obra, no entanto, possui imenso valor histórico e artístico.

Neide Mariarrosa se destaca exatamente por sua singularidade: enquanto a censura reprimia manifestações políticas explícitas, ela foi direta; enquanto o debate racial era considerado subversivo, ela o colocou no centro de suas canções; enquanto a indústria musical privilegiava certos padrões estéticos e corporais, ela afirmou sua negritude sem concessões. Sua antecipação em relação ao debate antirracista institucional que emergiria nos anos 1980, com a redemocratização, torna sua obra um documento histórico que testemunha a persistência da luta negra mesmo nos momentos mais sombrios da repressão.

Além disso, sua trajetória revela aspectos pouco explorados da relação entre regime militar e cultura: a censura não atuava apenas contra artistas de esquerda ou contra críticas abertas ao governo; ela também operava para manter intactas as hierarquias raciais que estruturavam a sociedade brasileira. Ao censurar canções que denunciavam o racismo, o Estado militar defendia um projeto de nação que invisibilizava a violência contra a população negra e mantinha as estruturas de poder herdadas da colonização.

6. Considerações sobre a metodologia e os desafios da pesquisa

A pesquisa baseou-se na análise discursiva do conteúdo das letras do repertório de Neide Mariarrosa, combinada com a contextualização histórica do período e a mobilização dos referenciais teóricos mencionados. Esse percurso metodológico permitiu não apenas compreender o significado das canções em si mesmas, mas também inseri-las no campo mais amplo das disputas políticas e simbólicas que marcaram a ditadura militar.

Um desafio importante enfrentado foi a escassez de fontes sobre a vida e a obra de Neide Mariarrosa, o que evidencia o próprio silenciamento a que artistas negras e periféricas foram submetidas. Os registros disponíveis, como os documentos do Arquivo Nacional sobre a censura e as referências na Casa da Memória de Florianópolis, foram essenciais para reconstituir sua trajetória, mas apontam para a necessidade de futuras pesquisas que aprofundem o conhecimento sobre sua discografia completa e sua recepção crítica na época.

METODOLOGIA OU PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa caracteriza-se como um estudo de caráter histórico-documental, com ênfase na análise discursiva de fontes primárias que seriam as letras de canções, e na contextualização histórica do período da Ditadura Militar brasileira (1964-1985). Optou-se por essa abordagem por ela ser a mais adequada para compreender significados, representações e práticas culturais em seu contexto social e político, permitindo articular a obra artística de Neide Mariarrosa com as estruturas de poder e as formas de resistência que marcaram a época.

O percurso metodológico foi organizado em etapas interligadas, que se retroalimentaram ao longo do processo investigativo: a primeira etapa consistiu na realização de um amplo levantamento de fontes, as letras das canções do repertório de Neide Mariarrosa "Pobre Morro", "Protesto Meu Amor", "Preconceito Racial",



"Magia do Morro", "Homenagem à Princesa"; acervos da Casa da Memória de Florianópolis. Além de referências teóricas sobre interseccionalidade (Lélia Gonzalez) e colonialidade do poder (Aníbal Quijano).

Com base no material coletado, procedeu-se à reconstituição da trajetória de vida e carreira de Neide Mariarrosa, atentando para sua origem em Florianópolis (SC) e migração para o Rio de Janeiro; os múltiplos papéis que exerceu de locutora, radioatriz, cantora; as condições materiais e simbólicas de sua inserção na indústria musical; e o contexto de produção artística nas décadas de 1960 e 1970.

O repertório analisado foi delimitado a partir dos registros disponíveis sobre a produção fonográfica de Neide Mariarrosa na década de 1960. Foram selecionadas cinco canções que, em conjunto, oferecem uma visão abrangente de sua temática e postura política: "Pobre Morro" (Gilberto Barcelos), denúncia das condições de vida nas periferias; "Protesto Meu Amor" (Pixinguinha e Hermínio Belo de Carvalho), crítica social articulada ao amor como resistência; "Preconceito Racial" (Zininho), denúncia explícita do racismo estrutural; "Magia do Morro" (Zininho), valorização da cultura negra e "Homenagem à Princesa" (Zininho), reflexão sobre a história negra e a Abolição.

A escolha desse corpus levou em consideração a diversidade temática e a representatividade do discurso antirracista na obra da artista. A técnica central de análise foi a análise discursiva de conteúdo, orientada por três eixos principais: eixo lexical, identificação de palavras e expressões-chave relacionadas a raça, classe, morro, pobreza, denúncia e resistência. Esse procedimento permitiu mapear a frequência e a intensidade com que temas proibidos pela censura apareciam nas letras. Eixo temático, classificação e agrupamento das canções por grandes temas como racismo, exclusão social, valorização cultural, memória histórica, amor como protesto, de modo a compreender a estrutura narrativa da obra de Neide. E eixo contextual, análise do significado das letras à luz do contexto histórico da produção, considerando as condições de censura, as expectativas do mercado musical e as possibilidades de circulação das canções. Além disso, comparou-se a postura de Neide Mariarrosa (afirmação direta) com a de outros artistas do período que recorriam a metáforas e alegorias para burlar a censura, destacando sua singularidade.

Por fim, procedeu-se à articulação entre os achados empíricos e os referenciais teóricos adotados: A interseccionalidade (Lélia Gonzalez) foi mobilizada para compreender como as opressões de raça, gênero, classe e origem geográfica se sobrepunham na trajetória de Neide Mariarrosa, produzindo barreiras específicas que ela precisou enfrentar e a colonialidade do poder (Aníbal Quijano) foi utilizada para interpretar a censura ao debate racial como uma estratégia de manutenção das hierarquias coloniais, e a arte de Neide como um gesto de descolonização cultural.

Foram realizadas consultas a acervos físicos e digitais da Casa da Memória de Florianópolis: acervo sobre a vida e obra de Neide Mariarrosa, incluindo fotografias, áudios de apresentações, e entrevistas, registros biográficos e referências a sua atuação local. Foi realizado leitura flutuante: primeiro contato com o material, sem hipóteses prévias, para captar impressões gerais e temas emergentes. Interpretação confrontando as letras com o contexto histórico e com as categorias teóricas, buscando compreender os sentidos políticos e estéticos de cada canção.

A pesquisa contribui não apenas para conhecer sobre a memória em relação a Neide Mariarrosa, mas também para a reflexão sobre os métodos e caminhos necessários para incluir vozes periféricas na historiografia musical. Ao combinar a análise discursiva, a contextualização histórica e os estudos interseccionais, o trabalho oferece um modelo metodológico que pode ser aplicado a outras artistas e gêneros musicais igualmente sub-representados. Esse detalhamento metodológico evidencia que a pesquisa sobre Neide Mariarrosa não se limitou a uma descrição biográfica ou a uma análise estanque de letras de canções, mas construiu um caminho investigativo rigoroso e articulado, que dialoga com a história política, a teoria crítica e a luta por memória e visibilidade de artistas negras no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo central evidenciar como a obra de Neide Mariarrosa subverteu a censura da Ditadura Militar ao abordar abertamente o racismo, em um período historicamente marcado pelo



silenciamento de qualquer debate sobre desigualdade racial no Brasil. Ao longo do percurso investigativo, foi possível não apenas resgatar a trajetória dessa artista negra e periférica, mas também demonstrar a relevância de sua produção musical como documento histórico e como expressão de resistência política e cultural.

A questão que orientou a investigação, como uma cantora negra, oriunda de um estado de menor expressão artística na época, conseguiu gravar e difundir canções que denunciavam o preconceito racial em plenos "anos de chumbo", encontrou respostas na articulação entre sua coragem estética e política, na escolha de um repertório de afirmação direta e na persistência em levar adiante uma mensagem antirracista mesmo diante das múltiplas barreiras impostas pelo regime, pelo mercado e pelo preconceito cotidiano. Neide Mariarrosa não recorreu a metáforas ou alegorias para burlar a censura, como fizeram muitos artistas de sua geração; ela optou pela palavra franca, pela denúncia explícita e pela valorização da cultura negra, transformando o samba em um território de resistência.

Os objetivos específicos propostos foram integralmente alcançados. A análise das letras de seu repertório, "Pobre Morro", "Protesto Meu Amor", "Preconceito Racial", "Magia do Morro" e "Homenagem à Princesa", revelou uma narrativa coesa sobre a condição negra no Brasil, que articulava denúncia social, memória histórica e valorização cultural. A contextualização da produção musical durante o AI-5 permitiu compreender o funcionamento dos mecanismos de censura e a perseguição a artistas, evidenciando que o silenciamento do debate racial era parte integrante da política de Estado do regime militar. A discussão interseccional, ancorada nos referenciais de Lélia Gonzalez e Aníbal Quijano, demonstrou que as opressões de raça, gênero, classe e origem geográfica se sobrepunham na trajetória de Neide Mariarrosa, produzindo barreiras específicas que tornam sua produção artística ainda mais notável. Por fim, a contribuição para a historiografia musical brasileira se materializou na inclusão de Neide Mariarrosa no debate acadêmico sobre música, ditadura, gênero e raça, ampliando o protagonismo de vozes negras e femininas que foram sistematicamente marginalizadas pela memória oficial.

As conclusões principais que emergem da pesquisa podem ser sintetizadas em quatro pontos fundamentais. Em primeiro lugar, Neide Mariarrosa foi uma voz pioneira da resistência negra em tempos de exceção, antecipando em quase duas décadas o debate antirracista institucional que ganharia força no Brasil dos anos 1980 e 1990. Em segundo lugar, sua coragem artística contribuiu para manter viva a memória da luta antirracista durante a ditadura, oferecendo à população negra um espelho de dignidade e enfrentamento em um momento em que o regime se esforçava para fazer crer que o Brasil era uma democracia racial harmoniosa. Em terceiro lugar, ela subverteu a censura não por metáforas, mas por afirmação direta da realidade negra, o que a coloca em um lugar singular na historiografia musical brasileira, distinto da maioria dos artistas que recorriam à linguagem cifrada para escapar da repressão. Em quarto lugar, a historiografia musical brasileira deve incluí-la definitivamente nos debates sobre música, ditadura, gênero e raça, reconhecendo sua contribuição para a construção de uma memória mais plural e democrática da resistência cultural no país.

Os desdobramentos deste trabalho apontam para a necessidade de futuras pesquisas que aprofundem aspectos ainda pouco explorados de sua trajetória. A reconstituição de sua discografia completa, a análise da recepção crítica de sua obra na época e o estudo de seu impacto em comunidades negras nas décadas de 1960 e 1970 são caminhos que podem enriquecer ainda mais a compreensão sobre seu papel na história cultural brasileira. Além disso, a pesquisa abre espaço para um diálogo mais amplo entre a história da música, os estudos raciais e a história política, contribuindo para a descolonização do saber historiográfico e para a valorização de artistas que, como Neide Mariarrosa, transformaram a arte em instrumento de denúncia e de luta por justiça social.

REFERÊNCIAS

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs. p.223-244. 1984.



_____. **Por um feminismo afro-latino-americano:** ensaios, intervenções e diálogos. In: RIOS, Flávia; RATTS, Alex. **Por um feminismo afro-latino-americano:** ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 2 out. 2019.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 227-278.

FONTES:

BARCELLOS, Gilberto, Pobre Morro. In: Neide Mariarrosa, LP, Isto é musicanossa: Brasil, LP 50.005, Artistas Unidos, 1968.

PIXINGUINHA, CARVALHO. H.B. Protesto, Meu Amor. In: Neide Mariarrosa, Compacto, AU, Artistas Unidos, 1968.

ZININHO, Homenagem a Princesa. Florianópolis:, In: Neide Mariarrosa, Casa da Memória de Florianópolis, Áudio 1242, Lado A.

_____, Magia do Morro. Florianópolis: In: Neide Mariarrosa, Casa da Memória de Florianópolis, Áudio 1243, Lado B.

_____, Preconceito Racial. Florianópolis: In: Neide Mariarrosa, Casa da Memória de Florianópolis, Áudio 1244, Lado A.

SOBRE A AUTORA:

Virginia Calazans Ribeiro Acosta é doutoranda em História do Tempo Presente pelo PPGH/UDESC com orientação da Dra. Nucia Alexandra Silva de Oliveira, e Mestra em História pela mesma instituição. Possui especializações em Antropologia e História da Arte (Faculdade de Ensino de Minas Gerais), além de graduações em História (UDESC), Direito (Universidade do Contestado) e Música (Universidade Clarentiano). Sua pesquisa foca em mulheres musicistas de Florianópolis, atuando nas áreas de História do Tempo Presente, História da Música e História das Mulheres.



MARCAS DO SILÊNCIO E O SILÊNCIO E O ENFRENTAMENTO DO APAGAMENTO RACIAL: UMA LEITURA DO DISCURSIVA

Danilo Pereira Domingos

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país historicamente estruturado por um sistema de desigualdades raciais que atravessa suas instituições, práticas sociais e representações simbólicas. A herança colonial e escravista brasileira forjou não apenas a exclusão física e econômica das populações negras e indígenas, mas também um silenciamento sistemático de suas vozes, memórias e subjetividades. Embora o país, em determinadas discursividades oficiais, se autodeclare miscigenado e democrático em termos raciais, os estudos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam que pessoas pretas e pardas correspondem à maioria da população; no entanto, dados da Agência Brasil revelam que continuam sendo minoria nos espaços de poder e decisão, liderando os índices de violência, pobreza e exclusão educacional.

Essa violência simbólica manifesta-se de forma contundente no campo das artes e da memória cultural. A invisibilização de artistas negros e indígenas, bem como a ausência de suas trajetórias e iconografias nos arquivos oficiais, moldam um imaginário nacional que privilegia a branquitude como norma estética, epistêmica e política. Frente a essa engenharia do esquecimento, vozes insurgentes na música e na literatura - como Elza Soares, Gilberto Gil, Lazzo Matumbi, Conceição Evaristo, Rosana Paulino, Jaime Lauriano e BK' - têm operado fraturas ao inscrever experiências racializadas de dor, ancestralidade e contestação. Como denunciou Elza Soares na célebre canção *A Carne*, "a carne mais barata do mercado é a carne negra", explicitando a desumanização persistente que se atualiza sob novas roupagens no presente.

Minha própria inserção nesta pesquisa parte de inquietações profundas vivenciadas ao longo de toda a minha trajetória no estado de Santa Catarina, as quais pesaram sobre a constituição da minha subjetividade. Sendo bacharel em Psicologia e tendo transitado pelos estudos das Artes Visuais e decoloniais, deparei-me continuamente com o racismo estrutural, seja de modo velado ou por meio de falas explícitas. A arte, nesse sentido, sempre se configurou como um espaço de salvação e contra-ataque político, capaz de abrir fissuras e disparar revoltas contra o furto histórico perpetrado contra as populações negras e indígenas.

O problema central que orienta esta investigação emerge da constatação de que os acervos históricos e fotográficos catarinenses operam sob uma lógica de apagamento sistemático de sujeitos racializados, notadamente mulheres negras e indígenas. Tal apagamento não constitui um vazio casual, mas sim o efeito de uma política de memória seletiva que hierarquiza as formas de representação, legitimando narrativas eurocêtricas em detrimento das presenças afro-indígenas. Diante disso, o objetivo geral deste artigo é analisar discursivamente como a exposição artística *"Espectros de amorosidade: entre mares e vazantes"*, da artista Khetllen Costa, textualiza esse persistente apagamento racial e convoca o passado a assombrar o presente.

A justificativa deste estudo reside na premência de compreender o discurso artístico como uma materialidade político-crítica capaz de intervir nos modos de produção de sentidos estabilizados. Para tanto, este trabalho estrutura-se em seções rigorosamente delimitadas: inicialmente, apresenta-se o Desenvolvimento, subdividido na fundamentação teórica da Análise do Discurso materialista, nas articulações com o pensamento negro e decolonial, e no exame analítico pormenorizado das séries que compõem o corpus artístico. Em seguida, detalham-se os Procedimentos Metodológicos que guiaram a pesquisa documental e estética, culminando nas Considerações Finais e na listagem das Referências bibliográficas utilizadas.



DESENVOLVIMENTO

2.1 Fundamentação Teórica: A Análise do Discurso Materialista Franco-Brasileira

A presente pesquisa fundamenta-se nos princípios da Análise do Discurso (AD) materialista franco-brasileira, uma vertente teórica que compreende a linguagem em sua opacidade e o discurso como efeito da relação entre linguagem, ideologia e história. Fundada por Michel Pêcheux na França durante a década de 1960 e amplamente desenvolvida e ressignificada no Brasil por Eni Orlandi, essa perspectiva afasta-se de qualquer ilusão de transparência linguística. O sentido não está inscrito de forma evidente nas palavras, nem decorre de uma intenção psicológica consciente do sujeito falante; ele é historicamente determinado pelas condições de produção e pelas posições ideológicas em jogo em uma determinada formação social.

Para transformar o material empírico em objeto discursivo, faz-se necessário acionar o conceito de recorte, proposto por Eni Orlandi. Conforme conceitua a autora:

[...] A transformação da superfície linguística em um objeto discursivo é o primeiro passo para essa compreensão. Inicia-se o trabalho de análise pela configuração do corpus, delineando-se seus limites, fazendo recortes, na medida mesma que se vai incidindo um primeiro trabalho de análise, retomando-se conceitos e noções, pois a análise de discurso tem um procedimento que demanda um ir-e-vir constante entre teoria, consulta ao corpus e análise (Orlandi, 1999, p. 66-67).

O recorte, portanto, não é um fragmento aleatório, mas um gesto teórico-metodológico que delimita um "naco de sentidos" para evidenciar as condições ideológicas de sua significação. Rompe-se, assim, com a dicotomia formalista entre forma e conteúdo, apreendendo a língua como um acontecimento do significante que afeta um sujeito atravessado pela história e pelo simbólico. Como destaca Orlandi (1999), a AD considera que a linguagem não é transparente e, por conseguinte, recusa ultrapassar o texto em busca de uma verdade secreta do outro lado, interrogando, inversamente, como aquele texto significa em sua espessura semântica.

No exame de objetos simbólicos materialmente heterogêneos, como as artes visuais contemporâneas, torna-se indispensável mobilizar a noção de imbricação material, cunhada por Suzy Lagazzi. Essa categoria teórica recusa a ideia de complementaridade ou mera justaposição linear de linguagens (imagem, palavra, suporte, técnica). Conforme formula Lagazzi:

O batimento estrutura/acontecimento referido a um objeto simbólico materialmente heterogêneo, requer que a compreensão do acontecimento discursivo seja buscada a partir das estruturas materiais distintas em composição. Realço o termo composição para distingui-lo de complementaridade. Não temos materialidades que se complementam, mas que se relacionam pela contradição, cada uma fazendo trabalhar a incompletude da outra. Ou seja, a imbricação material se dá pela incompletude constitutiva da linguagem, em suas diferentes formas materiais. Na remissão de uma materialidade a outra, a não-saturação funcionando na interpretação permite que novos sentidos sejam reclamados, num movimento de constante demanda (Lagazzi, 2009, p. 3).

Analisar a arte sob a ótica da imbricação material implica flagrar o funcionamento de uma materialidade precisamente no entremeio da outra. O arranjo tensional entre diferentes suportes - como a rigidez da gravura, o registro fotográfico e o ato político do bordar - gera uma fricção desestabilizadora que impede o fechamento ideológico do sentido, fazendo saltar o recalcado histórico do apagamento racial.

Todo dizer e todo ver inscrevem-se em uma formação discursiva, definida por Pêcheux (1997) como aquilo que determina o que pode e deve ser dito em uma conjuntura histórica dada, em conformidade com as posições ideológicas assumidas. A ideologia atua interpelando os indivíduos em sujeitos, operando uma ilusão de completude que esconde o interdiscurso - o já-dito que sustenta a base do dizível. É nesse funcionamento invisível que os discursos racializados se naturalizam nas estruturas sociais. Lançando luz sobre essa engenharia de silenciamento, Rogério Modesto assevera:



Assim, um discurso racializado, em minha perspectiva, dá conta de um funcionamento discursivo atravessado pela memória dos processos sociais e históricos de racialização os quais se manifestam não apenas nos dizeres e imagens específicos de/sobre raça, mas também nos dizeres e imagens que dissimulam seu atravessamento racial, apesar das condições sociais e históricas de uma formação social capitalista e de origem colonial nas quais se inserem (Modesto, 2021, p. 9).

As práticas artísticas, ao agirem criticamente sobre essas imagens e dizeres que dissimulam o racismo estrutural, operam fissuras deliberadas nesses processos de assujeitamento, abrindo espaço para que o silêncio compulsório imposto se converta em um silêncio fundador de novas narrativas de resistência.

2.2 Pensadores Negros e Perspectivas Decoloniais

A articulação da AD com os aportes teóricos de pensadores negros e decoloniais é um passo teórico crucial para desestabilizar as matrizes eurocentradas de interpretação. Como postula Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder não se esgota com o fim do colonialismo histórico, mas permanece ativa como uma matriz que organiza o saber, o ser e a linguagem, utilizando a classificação racial como o eixo central de hierarquização social e exclusão epistêmica. Essa colonialidade do saber legitima determinadas memórias institucionais enquanto promove o apagamento sistemático de saberes e corporalidades afrodescendentes e indígenas nos arquivos oficiais.

Frantz Fanon (2008) esmiúça os impactos psicossociais e existenciais devastadores desse processo, demonstrando como o olhar colonial desumaniza o sujeito negro, fixando-o sob um esquema epidérmico racial que cinde sua autopercepção. Fanon descreve essa clivagem dolorosa:

"Mamãe, olhe o preto, estou com medo!" Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a historicidade que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. [...] Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea... (Fanon, 2008, p. 105).

Essa redução do ser a um estereótipo fantasmagórico aprisiona o sujeito racializado na "zona do não-ser", interditando sua condição de enunciador legítimo. Complementando esse diagnóstico, bell hooks (2015) aponta para o "arsenal psicológico racial" que opera nos espaços educacionais e institucionais de normatividade branca, onde o indivíduo negro é forçado a performar papéis inofensivos - como o de "menestrel do gueto" - para aplacar a hostilidade da branquitude e sinalizar que aceita ocupar uma posição subalternizada.

O soterramento dessas vozes responde diretamente à manutenção de privilégios estruturais engendrados pela branquitude. Cida Bento (2022) conceitua esse fenômeno como o pacto narcísico da branquitude, explicitando o acordo silencioso entre sujeitos brancos para autopreservação de bens materiais e imateriais e exclusão de corpos negros dos espaços de poder. Mobilizando as teses clássicas de W. E. B. Du Bois sobre o "salário público e psicológico" conferido aos trabalhadores brancos para compensar baixas remunerações por meio do livre acesso a funções e espaços públicos, Bento desvela as reações contemporâneas de vitimização da branquitude quando corpos racializados ameaçam essa supremacia histórica e clamam por reparação.

Contra essa arquitetura de expropriação, que se manifesta inclusive na captura mercadológica de símbolos diaspóricos esvaziados de teor político pelo capitalismo - como o desfile de moda europeu que utiliza turbantes em modelos exclusivamente brancas -, emergem movimentos de tomada de protagonismo, como o Afrofuturismo. Pautado na afrocentricidade e teorizado por autores como Fábio Kabral, o movimento projeta o amanhã a partir do retorno crítico ao passado, operando por meio do operador cosmológico Sankofa - símbolo adinkra que ensina a urgência de "voltar e pegar" o conhecimento ancestral para edificar o porvir. Essa subversão positiva manifesta-se em marcas contemporâneas como a Dendezeiro, que no fashion film Tabuleiro e



na recriação afrofuturista da pintura *A Última Ceia*, de Da Vinci, substitui a iconografia eurocêntrica por subjetividades negras e pluralidades identitárias.

Nesse horizonte, a formulação de Lélia Gonzalez (2020) é fundamental ao propor a categoria de amefricanidade como chave de leitura epistêmica para as experiências afro-indígenas na América Latina. A amefricanidade afetiva demonstra que a resistência se inscreve nas formações sensíveis, nos gestos coletivos e na própria torção operada na língua dominante, transformando o português em pretuguês através da marca indelével da ancestralidade. Articulada à AD, a amefricanidade funciona como a própria circulação da memória discursiva - o saber interdiscursivo que retorna sob a forma do pré-construído para sustentar cada tomada da palavra contra o silêncio colonial.

2.3 Processos Artísticos

A reflexão sobre os processos artísticos exige conceber a arte contemporânea como uma prática discursiva e uma materialidade significativa atravessada pela ideologia. Técnica, suporte, textura e composição não são meros veículos formais de expressão, mas instâncias constitutivas da produção de sentidos. Alargando as fronteiras do dispositivo de análise para além da linguagem verbal, Nádia Neckel assevera:

Percebemos que a opacidade da linguagem não diz respeito apenas ao verbal, o não verbal também produz dizeres e não-dizeres, na opacidade de sua constituição. Quando falamos em não verbal, pensamos além da imagem, o sonoro no gestual e, também na articulação entre eles para a produção de sentido nos dizeres artísticos (Neckel, 2005, p. 2).

A visualidade e o fazer artístico configuram-se, portanto, como operações inquietas e abertas que desestabilizam percepções naturalizadas. Como postula Jacques Rancière (2005), a arte possui uma dimensão política intrínseca não pelas mensagens moralizantes que veicula, mas pela forma como opera um recorte no tempo e no espaço do sensível, reconfigurando a experiência comum e promovendo uma redistribuição dos lugares de visibilidade e dizibilidade. No cruzamento dessas perspectivas, as contribuições teóricas de Glória França são fundamentais ao examinar as relações rudes entre colonização, memória e silenciamento no território sulista. França aponta que os discursos comemorativos regionais operam uma memória densamente lacunar:

[...] é importante mencionar, no entanto, que dizer daquilo que é preciso lembrar, é dizer ao mesmo tempo daquilo que se pode esquecer. Enfatizar a necessidade de rememoração [...] da chegada dos colonos (imigrantes) no Sul do país, por exemplo, é dizer não-dizendo de outras chegadas, nessa mesma região, é não-inscrever na memória outras presenças (França, 2018, p. 24).

O silêncio que recai sobre as populações afro-indígenas nos acervos históricos do sul do país é o efeito de relações de poder que buscam fixar uma hegemonia eurocêntrica. Contudo, França e Chaves (2022) esclarecem que olhar a materialidade do silêncio é tomá-lo como presença e potência de insurgência através de uma epistemologia do encanto, onde os corpos e as cantorias operam como redes de memórias vivas que desafiam o esquecimento oficial. O encontro com o objeto estético ativa, dessa forma, o que Neckel (2010) denomina projeções sensíveis: um processo de interlocução discursiva determinado sócio-historicamente, balizado pela memória e mediado pelo sensível, que convoca o observador a se posicionar criticamente diante da espessura política da obra.

2.4 GESTOS DE ANÁLISE DO CORPUS POÉTICO

2.4.1 Série “Retornadas”

A série “*Retornadas*” (2025) trabalha sobre fotografias antigas de acervos institucionais de Santa Catarina que registravam logradouros e festividades urbanas nos séculos XIX e XX. No arquivo original, regulado por



uma ideologia colonial e de branqueamento, as mulheres afrodescendentes eram fixadas como fundos desfocados ou figuras anônimas.

Figura 1- Fotografia de uma das obras da série "*Retornadas*"



Fonte: Acervo pessoal (2025)

Esse silenciamento amarra-se ao "mito da europeidade" regional, calcado no enunciado de que "antes era tudo mato" (Della Flora, 2024, p. 44). A substituição da categoria raça por eufemismos funciona como um escamoteamento discursivo para tamponar o racismo estrutural (Della Flora, 2024, p. 79). Esse soterramento atinge também lideranças que romperam o poder hegemônico, como o abandono institucional do legado de Antonieta de Barros em Florianópolis (Espíndola, 2015, p. 19). Como os documentos burocráticos repetem regularidades históricas para naturalizar a subordinação (Pêcheux, 1999), Costa intervém sobre esse fechamento parafrástico operando um recorte significativo na memória (Lagazzi, 2009). Ao isolar essas mulheres negras e trazê-las para telas individuais, desorganiza-se a moldura senhorial (Orlandi, 1999). A transferência para o algodão cru evoca a exploração e o resguardo diaspórico. Sobre esta superfície, o bordado introduz o equívoco na estrutura colonial (Pêcheux, 1997); as linhas funcionam no batimento entre a cicatriz do trauma e a sutura do afeto, quebrando a ilusão de um "corpo semanticamente normal" imposto pela gestão social (Ferreira, 2015). Recusando a interpelação racializada que reduzia o corpo à mercadoria (Modesto, 2025), a poética constrói um lugar de enunciação legítimo onde a resistência institui um contra-discurso soberano (Pereira; Modesto, 2020; França, 2023).

2.4.2 Série "*Brumadas*"

Na série "*Brumadas*" (2024-25), a opacidade e a ausência de nitidez são elevadas à condição de materialidade discursiva central através da cianotipia impressa sobre o tecido translúcido *voil*.

Figura 2 - Registro da Série "*Brumadas*"



Fonte: Acervo pessoal (2025)



As figuras humanas surgem submersas em uma névoa que encena os mecanismos ideológicos de invisibilização racial (Pêcheux, 1997). Essa negação da nitidez materializa o processo em que as marcas raciais regulam o limbo representacional e a marginalização do sujeito no interior das formações discursivas (Modesto, 2021). Os borrões de Costa significam justamente por aquilo que ocultam ou deixam escapar, interrogando como o texto significa o trauma do esquecimento (Orlandi, 1999).

Este limbo espelha o cenário contemporâneo enfrentado pelo Quilombo Vidal Martins em Florianópolis, que mesmo com vitórias jurídicas, depara-se com uma letargia institucional do Estado para a demarcação de seu território tradicional. Esta indefinição explicita a permanência da colonialidade do poder (Quijano, 2005). Contra essa pacificação, o discurso de afirmação do negro constitui-se na fricção constante contra os mitos fundadores nacionais (Souza, 2003). A resistência opera na fricção material e heterogeneidade do suporte (Lagazzi, 2009). O *voil* (véu) move-se na contradição entre ocultar e revelar; sua flutuação impede a saturação da leitura, expondo que a memória recusa a redução ao corpo-mercadoria (Ferrari; Neckel, 2017). Costa assume uma tomada de posição antirracista ao fraturar os "discursos classistas racializados de gênero" (Cestari, 2017), convertendo a névoa em solo de reexistência e abrindo novos processos de subjetivação política (Pêcheux, 1997).

2.4.3 Série “*Recém-chegadas*”

A série “*Recém-chegadas*” cruza a pesquisa historiográfica de José Bento Rosa da Silva (2014) sobre os registros de batismo de africanas escravizadas no litoral norte catarinense (Penha, séculos XVIII e XIX) com a criação poética. Diante de uma lista de nomes fixados para catalogação patrimonial da Coroa, a artista opera um contra-ataque epistêmico.

Figura 3 – “*Recém-Chegadas*”. Bordado, folhas/galhos e monotipia sobre algodão cru. 29x29x1cm. (2 peças).



Fonte: Khetllen Costa (2025)

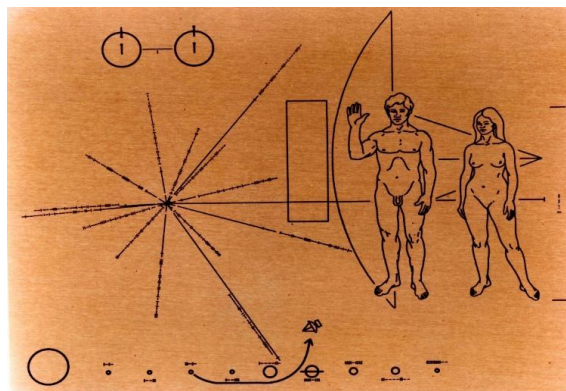
A emersão desses nomes na secra do registro aciona o litígio político dos anônimos delimitado por Ranciére (1993), fazendo entrar na história aqueles que não detinham o título de sujeitos legítimos. Ao bordar esses nomes sobre monotipias de plantas urbanas (“ervas daninhas”), Costa opera o gesto de “trazer o corpo de volta na linguagem” (Nascimento, 2021), rompendo com a narrativa do mestre e devolvendo a essas mulheres a autoria de sua enunciação (Kilomba, 2019). As plantas funcionam como metáforas de enraizamento territorial e resistência passiva, operando a “rasteira” do pretuguês na língua dominante (Gonzalez, 2020).

O procedimento do bordado produz o que Neckel (2010) compreende como uma tecitura de sentidos materialmente heterogênea, mobilizando projeções sensíveis onde o observador relaciona o presente às memórias silenciadas da diáspora. Esse gesto questiona a desumanização universalista ocidental denunciada por



Fanon (2008), que historicamente associou o negro às trevas. Uma evidência radical dessa engrenagem científica deu-se com o lançamento das sondas Pioneer (1972-1973) pela NASA, ao portar placas gravadas com a anatomia da nossa espécie baseada estritamente nos padrões somáticos de um casal branco, a agência decretou o apagamento universal das populações não brancas.

Figura 4 - Placa Pioneer idealizada por Carl Sagan e Frank Drake, e Linda Salzman projetou-as artisticamente



Fonte: NASA (2026)

Costa sabotava essa captura: as impressões botânicas e as linhas vermelhas funcionam como rastros indiciários de refúgio e cura, transformando o suporte têxtil em um contra-arquivo vivo e soberano.

2.4.4 Série “*Demarcadas*”

A série “*Demarcadas*” introduz um deslocamento na economia política do visível ao estruturar-se como um livro de artista tridimensional guardado em uma caixa revestida de veludo preto.

Figura 5 - Detalhe da sobreposição de páginas na série “*Demarcadas*”



Fonte: Costa (2025); recorte e ampliação do autor (2026)

O formato exige a manipulação e a escavação física das superfícies (Orlandi, 2007). Suas páginas escuras abrigam moldes vazados produzidos a partir das silhuetas de mulheres afrodescendentes e indígenas localizadas nos arquivos fotográficos públicos de Florianópolis. O espaço negativo do vazado transforma a marca do soterramento institucional em uma presença espectral palpável. Esta escuridão profunda do veludo evoca a kalunga de Castiel Vitorino Brasileiro (2022), onde o breu deixa de significar aniquilação colonial passiva e transmuta-se em território soberano de refúgio e preservação ancestral que recusa o olhar de captura ocidental.

À medida que as páginas translúcidas são viradas, as silhuetas entram em colisão com os cenários urbanos coloniais das fotos, cindindo o efeito de completude e o fechamento ideológico que o discurso dominante articula para naturalizar a história oficial (Orlandi, 2011). Esta operação executa a redistribuição



espacial do sensível teorizada por Rancière (2005), garantindo aos sujeitos subalternizados o direito à visibilidade. Esse gesto ganha urgência política ao confrontarmos a obra com as ofensivas legislativas contemporâneas (PDL nº 717/2024 e Marco Temporal) contra a Terra Indígena Morro dos Cavalos (APIB, 2025; Figura 22). O aparato ruralista aciona o Estado como tecnologia de confinamento e produção ativa de invisibilidade. O livro de Costa executa um contra-ataque exato: o contorno racha a imagem oficial e a demarcação transmuta-se na demarcação de uma insurgência legítima (Ferreira, 2015; Lagazzi, 2009).

2.4.5 Série “*Vislumbradas*”

A última série analítica, “*Vislumbradas*”, intervém diretamente na espessura física das imagens históricas da Praça XV de Novembro de 1920, período de higienização urbana destinado a purificar o espaço social e salvaguardar o mito da “Santa Catarina Europeia”. Costa apropria-se desse material utilizando a técnica tradicional da gravura em metal, por meio dos processos da água-forte e da água-tinta.

Figura 6 - Registro de uma das obras da série “*Vislumbradas*”



Fonte: Acervo pessoal (2025)

A escolha da técnica penetra e sabota um dispositivo historicamente demarcado pelos grandes cânones eurocêtricos da história da arte. O sulco e a corrosão do ácido na chapa materializam a própria opacidade do arquivo (Pêcheux, 1999). Como assevera Pedro de Souza (2003, p. 60), o projeto de afirmação da subjetividade negra vincula-se ao repúdio à folclorização da memória, sendo a legitimidade desse embate a condição para sustentar o discurso de insurgência. O contraste violento entre o breu da tinta e a porosidade do suporte estabelece uma fricção com as teses de Georges Didi-Huberman (2010, p. 31-34), para quem o que vemos não vale senão pelo que nos olha; exigir da imagem uma totalidade nítida perpetua a domesticação colonial do outro. É na perda da nitidez, no borrado e no contorno impreciso que o sujeito reprimido irrompe como sintoma político que desorganiza o saber instituído, convertendo o vislumbre em um autêntico processo de desidentificação e contra-ataque epistêmico.

METODOLOGIA OU PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A metodologia adotada nesta investigação filia-se a uma abordagem descritivo-interpretativa qualitativa, fundamentada estritamente nas premissas teóricas da Análise do Discurso materialista de linha franco-brasileira. O procedimento metodológico central recusa a busca por um significado oculto ou por uma verdade essencialista por trás do fazer artístico, voltando-se para a superfície histórica do discurso a fim de compreender as engrenagens de funcionamento da linguagem e da ideologia na produção estética.

O *corpus* analítico da pesquisa foi delimitado a partir do conceito de *recorte significativo*, proposto por Eni Orlandi. O recorte é entendido como um “naco de sentidos”, um gesto teórico-metodológico que isola



fragmentos da superfície discursiva para transformá-los em objetos de análise. A pesquisa coletou e catalogou os dados da exposição "*Espectros de amorosidade: entre mares e vazantes*" (obras visuais, fotografias de acervo, textos curatoriais e entrevistas da artista), submetendo-os a um movimento constante de ir e vir entre a teoria materialista, a consulta ao *corpus* e a interpretação.

As condições de produção do discurso analisado foram mapeadas em duas dimensões complementares: o contexto imediato da visita à Galeria Municipal de Arte Pedro Paulo Vecchietti, em Florianópolis, e o contexto amplo do interdiscurso e da memória social de Santa Catarina. A análise operacionalizou os conceitos de formação discursiva, memória discursiva, assujeitamento e desidentificação, investigando como o arranjo de diferentes superfícies (tecido, metal, linha e cianotipia) gera uma *imbricação material significativa* (Lagazzi, 2011) que tensiona e fratura o arquivo dominante regional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação demonstrou que a exposição "*Espectros de amorosidade: entre mares e vazantes*", de Khetllen Costa, funciona como um acontecimento discursivo insurgente que desestabiliza o "mito da europeidade" institucionalizado em Santa Catarina. Respondendo ao problema central da pesquisa, constata-se que as materialidades artísticas contemporâneas intervêm de forma crítica nas condições de produção do silêncio, quebrando a repetição parafrástica e colonial do arquivo público ao converter o apagamento forçado em um silêncio fundador e gerador de direitos.

Os objetivos específicos foram plenamente alcançados ao comprovar que a invisibilização de mulheres negras e indígenas nos acervos de Florianópolis não constitui uma omissão técnica casual, mas responde a um projeto político continuado de soterramento memorial. Através do relevo tátil do bordado, da translucidez do *voil* e das frestas tridimensionais dos moldes vazados, a poética da artista cria contra-arquivos vivos que recusam o confinamento estatístico da branquitude regional, garantindo a esses corpos-imagens o direito inalienável à enunciação.

O diálogo com o referencial decolonial e contra-colonial revelou-se indissociável da Análise do discurso materialista franco-brasileira, encontrando síntese na tese de Lélia Gonzalez de que "todo mundo fala pretuguês". Costa opera nas artes visuais a mesma torção sintática que as populações amefricanas historicamente imprimiram na cultura nacional. Como pretensões futuras de pesquisa em nível de doutorado, projeta-se a necessidade de expandir este dispositivo analítico para o mapeamento sistemático de outras insurgências visuais e sobrevivências afro-brasileiras e indígenas na região Sul, investigando como a arte contemporânea segue incendiando e rasurando os monumentos oficiais da dominação colonial.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude**. São Paulo: n-1 edições; Editora Hedra, 2022.
- CESTARI, Mariana Jafet. Por uma tomada de posição feminista e antirracista na Análise de Discurso. In: ZOPPI FONTANA, Mônica; FERRARI, Ana Josefina (org.). **Mulheres em discurso: identificação de gênero e práticas de resistência**. Campinas: Pontes, 2017. p. 183-203.
- CHAVES, Tyara Veriato; CESTARI, Mariana; FRANÇA, Glória. **Todo mundo fala pretuguês, principalmente quem não fala**. Revista Conexão Letras, Porto Alegre, v. 18, n. 29, p. 1-24, 12 set. 2023.
- DELLA FLORA, Ângela. **A branquitude e seus atravessamentos no ethos de ítalos e teuto-brasileiros: uma análise do fenômeno racial no Oeste Catarinense**. 2024. 141 f. Tese (Doutorado em Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- ESPÍNDOLA, Elizabete Maria. **Antonieta de Barros: educação, gênero e mobilidade social em Florianópolis na primeira metade do século XX**. 2015. 282 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.



- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FRANÇA, Glória; CHAVES, Tyara Veriato. **Brasilidade, encantaria e resistência**: o silêncio e essa “coisa de outra ordem”. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, Campinas, SP, v. 25, n. esp, p. 153–165, 2022.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LAGAZZI, Suzy. O recorte significante da memory. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (org.). **Análise do discurso no Brasil**: mapeando conceitos, confrontando limites. São Carlos: Claraluz, 2009. p. 67-78.
- LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina. **O corpo como materialidade discursiva**. REDISCO – Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo, v. 3, n. 1, 2013.
- MODESTO, Rogério. Da racialização da interpelação à interpelação racializada: Althusser, Fanon... *Pêcheux. Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 20, n. 33, p. 01-18, jul.-dez. 2025.
- NECKEL, Nádia Régia Maffi. **Análise de discurso e o discurso artístico**. SEAD – Seminário de Análise do Discurso, Campinas, SP, v. 2, 2005.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.
- PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Editora 34, 2005.
- SOUZA, Pedro de. A boa nova da memória anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil. In: ORLANDI, Eni (org.). **Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. Campinas: Pontes, 2003. p. 59-68.

SOBRE O AUTOR:

Danilo Pereira Domingos: Graduado em Bacharelado em Psicologia pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), graduando do curso de Licenciatura em Artes Visuais da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e Mestrando no curso de Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), Pesquisador associado no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UDESC). Seus estudos estão voltados para a compreensão da Arte como meio de influência cultural e nas relações humanas, junto a isso seu vínculo com as questões étnico-raciais.



CHEIKH ANTA DIOP E A RUPTURA COM A MATRIZ COLONIAL: RACISMO E LUTA EPISTÊMICA

Acadêmico: Leonardo Jose Rossi

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa articula-se em torno de duas finalidades analíticas que pretende alcançar, sendo estas: compreender de que maneira o conjunto da obra de Cheikh Anta Diop oferece subsídios para pensar as múltiplas formas de contestação no plano do conhecimento e examinar como o racismo institucional condicionou a vida acadêmica de Diop.

A motivação que orienta este estudo firma-se na seguinte base argumentativa: avaliar a possibilidade da resistência intelectual conduzida por Diop por meio de suas produções gestadas em território europeu, problematizando a eventualidade de coexistirem diversas abordagens para interpretar e problematizar a realidade do Egito antigo, aqui compreendido em sua dimensão negro-africana para além da grade analítica europeia e ocidental que relegou ao esquecimento e desqualificou a caracterização racial inerente à sociedade faraônica.

A arquitetura conceitual deste trabalho repousa, inicialmente, sobre a investigação da trajetória de vida de Cheikh Anta Diop, inserindo-o no cenário da descolonização verificada em África e no espectro das mobilizações pan-africanistas. Posteriormente, abordar-se-á o desenvolvimento de sua produção intelectual no ambiente europeu, etapa esta imprescindível para aferir as marcas deixadas pelo colonialismo e pelo racismo sobre seu percurso, especialmente na elaboração de sua tese de doutoramento defendida na Sorbonne, em Paris, no ano de 1954. Tal percurso é central não apenas para interpretar sua obra, que se distingue pela transgressão epistêmica ao sustentar a origem africana do Egito Antigo em pleno solo francês, mas também para, ao cabo, perceber como suas tramas intelectuais e militâncias políticas achavam-se radicalmente associadas ao propósito de autodeterminação do continente e à formulação de uma alternativa histórica que rompesse radicalmente com a presença colonial europeia.

Esta investigação sustenta-se numa análise de produção bibliográfica acerca de Cheikh Anta Diop e sua atuação no âmbito das ideias e da militância. Foram coletados artigos acadêmicos e livros acerca do tema eleito para a reflexão proposta. As estratégias de rastreamento e filtragem do material baseiam-se na especificação de palavras-chave voltadas à edificação do arcabouço conceitual. As palavras-chave adotadas foram: Cheikh Anta Diop; Disputa por legitimidade na construção da narrativa histórica; Egito da Antiguidade; Categoria de raça.

DESENVOLVIMENTO

Diop constrói sua tese reportando-se ao Egito antigo. Uma das questões contemporaneamente suscitadas no Brasil vincula-se às *formas* da narrativa histórica, conceito formulado por Norberto Luiz Guarinello em sua obra "*Uma morfologia da História: as formas da História Antiga*" publicada no ano de 2003, a qual acabou por nos evidenciar a existência de uma divisão do território historiográfico em *formas*, sendo que tais padrões estruturam o passado a partir das matrizes dos Estados-nacionais da era moderna. Isso posto, no Brasil a delimitação cronológica concernente ao Egito faraônico pertencente ao campo da História Antiga, o que torna imprescindível conhecer o percurso de edificação desse campo disciplinar e as interferências que tal disciplina vivenciou durante sua estruturação, para apreender exatamente o cenário de disputas em que Diop se localiza por meio de suas reflexões sobre o Egito Antigo enquanto uma sociedade racialmente negra.



Diante disso, para pensar esse espaço de disputas no campo historiográfico e o processo de formação da disciplina da História Antiga, recorre-se a Norberto Luiz Guarinello (2013) em seu livro *"História Antiga"* que nos revela como esse campo do saber se organiza sob o signo de uma racionalidade marcadamente ocidental, que aborda a pré-história de forma ampla e cuja própria classificação como "Antiga" decorre de sua inserção forçada numa linearidade temporal de matriz europeia, que recorta a história em segmentos (medieval, moderno, contemporâneo). Nessas circunstâncias, torna-se patente que essa disciplina, em sua origem, não almeja uma apreensão global do passado antigo, mas realizar uma separação que produz um pretérito definido pelas origens supostas do Ocidente, efetuando uma seleção que escolhe e transforma em dado natural as procedências europeias como eixo central da história legítima.

Ainda refletindo sobre a História Antiga e suas relações com a prática arqueológica, campo fundamental que dialoga historicamente com o processo de formação da História Antiga como campo disciplinar, Renata Senna Garraffoni (2008) evidencia que a atuação do historiador se realiza privilegiando porções seletivas do passado. Esta operação de escolha constitui uma decisão de caráter político, em sintonia com o que Funari (2003) propõe sobre a função da Arqueologia e sua inerente dimensão política como elemento fundante, e sensível ao horizonte presente, radicalmente condicionado por sua conjuntura histórico-social, orientando-se no sentido de realçar ou de omitir determinados agentes históricos. Depreende-se, dessa forma, que tal procedimento configura-se como produto das correlações de força instituintes do saber, o que não apenas expõe as restrições inerentes ao campo historiográfico, persistentemente permeado por perspectivas ocidentais, mas também possibilita a integração e o intercâmbio com disciplinas convergentes, entre as quais sobressai a arqueologia.

Prosseguindo na linha reflexiva de Guarinello (2013), viabiliza-se a problematização do mecanismo de instrumentalização da Antiguidade como um subcampo da História das identidades nacionais, um procedimento fortemente entrelaçado com a exigência política de edificação de uma comunidade e de uma subjetividade nacional, em conformidade com a aspiração de instaurar um Estado de feição homogênea. Diante desse cenário, com a consolidação dos modernos Estados-nação, na Europa, produz-se uma rememoração estratégica de seu vínculo com as tradições helênicas e romanas. Esse processo de rememoração, por seu turno, condiciona a conformação da História Antiga como um âmbito disciplinar e científico, totalmente compromissado com uma construção histórica de molde ocidental.

A partir disso, pensando a partir da análise e o entendimento acerca da trajetória de Cheikh Anta Diop, constata-se que o referido autor foi escritor, antropólogo, linguista, historiador e químico. Com um vasto currículo de estudos sobre o continente africano, principalmente sobre a origem negra dos povos egípcios. Em sua formação, ele procurou aprofundar em vários domínios diferentes. Ele pode trazer os conhecimentos adquiridos na Europa, para montar o primeiro laboratório de datação do Carbono 14 para o Senegal, seu país de origem. Com vistas a obter a dimensão adequada acerca da vida teórica e política de Diop, recorreu-se ao site "CheikhAntaDiop.net", escrito em francês.

Em 1948, Diop encerrou o curso de filosofia e publicou seu primeiro estudo, denominado "Étude linguistique ouolove – Origine de la langue et de la race walaf", no veículo editorial recentemente inaugurado *Présence Africaine*. No mesmo período, ele também faz publicar em número extraordinário, no periódico intitulado "Le Musée Vivant", o artigo "Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine?", em que ele apresenta pela primeira vez a proposta de edificar as ciências humanas africanas tomando o Egito antigo como ponto de partida.

No ano de 1950, obteve dois diplomas nas áreas de química: química geral e química aplicada. No mesmo período, sua inserção política ampliou-se, levando-o a integrar a RDA (Reunião Democrática Africana), evidenciando seu engajamento na luta pela autonomia do continente. Ainda no ano de 1960, Cheikh Anta Diop estabelece residência permanente no Senegal e passa a desenvolver suas atividades na Universidade de Dalar, no Instituto Francês da África Negra - IFAN (Institut Français d'Afrique Noire).

No ano seguinte, inaugurou-se o núcleo de datação via Carbono 14, na unidade do IFAN localizada em Dakar. Em paralelo, ele constituiu a legenda oposicionista ao primeiro mandatário do Senegal, Léopold Sédar



Senghor, intitulada "O Bloco das Massas Senegalesas (BMS)"). Por força de suas atuações políticas, foi recolhido à prisão em 1962 durante trinta dias. Convidado a compor a equipe ministerial de Léopold Sédar Senghor, ele declinou do oferecimento, dado que as prioridades do executivo não se harmonizavam com o programa político do BMS.

Da mesma forma, para examinar o percurso acadêmico de Diop em território europeu, lança-se mão do estudo de Macedo (2024) intitulado "*Cheikh Anta Diop e Raymond Mauny Fronteiras Intelectuais e Disputa Epistêmica na Gênese dos Estudos Africanos (1940-1960)*", trabalho que se apresenta como uma das referências mais destacadas em língua portuguesa acerca da figura de Diop, o qual aborda, entre diversos aspectos, a jornada de Diop na França, partindo de uma confrontação entre duas realidades, um pensador branco europeu atuando em solos africano, que seria justamente Raymond Mauny, e um intelectual negro em terras europeias, neste caso C. A. Diop, demonstrando como o racismo institucionalizado e o regime colonialista, amparados por seus mecanismos de dominação, impactaram os percursos de ambos em escalas acentuadamente desiguais.

Macedo (2024) nos proporciona subsídios analíticos essenciais para compreender as diferentes engrenagens do colonialismo e do racismo em sua formulação científica, bem como a maneira pela qual essas duas lógicas, funcionando em articulação mútua, tem a capacidade de incidir intensamente sobre a vida acadêmica de autores não europeus. Diop, após completar seus estudos em Dakar, rumou para Paris com a finalidade de aprofundar sua formação em múltiplos campos disciplinares, como a Filosofia, a História e a Linguística, no quadro da Universidade de Paris. Revela-se particularmente importante observar que Diop se apresenta, já nesse momento, como um pensador que transita entre diferentes espaços do saber, acionando distintos repertórios e abordagens para a construção de suas proposições principais voltadas à tese da africanidade do Egito Antigo.

A partir desse quadro, Diop passa a defender no espaço europeu a tese da civilização egípcia faraônica como uma sociedade de feição racialmente negra, bem como a ideia de que o continente africano partilhava uma identidade cultural comum, comprovável mediante um parentesco linguístico que se consolida pelos deslocamentos de contingentes populacionais negros no interior da própria África. Sendo assim, Diop, fundamentando-se na premissa de produção do conhecimento a partir de um enquadramento africano, encontra-se barrado pela estrutura universitária colonial durante o processo de defesa de sua dissertação no ano de 1954.

Nessa conjuntura, torna-se patente o mecanismo de desqualificação do pensamento que almejava legitimidade e emancipação intelectual para a África, especialmente por meio de uma produção escrita concebida segundo um ponto de referência africano. Conforme foi observado por Alfa Oumar Diallo e Cíntia Santos Diallo em sua obra "*Vida e obra de Cheikh Anta Diop: o homem que revolucionou o pensamento africano*" divulgada em 2008, tal investigação oferece elementos para interpretar esse episódio precisamente no tópico em que registra a continuidade de uma das acusações e dos argumentos mobilizados para a recusa da tese diopiana em 1954, qual seja, a alegação de que sua produção estaria impregnada de caráter ideológico.

Dessa forma, percebe-se a articulação dessa discussão com o pensamento de Bourdieu (1976) em seu trabalho intitulado "*O campo científico*" referente ao domínio da validação científica, que neste caso se manifesta sobre o Egito Antigo, concebendo o espaço acadêmico enquanto uma malha de vínculos objetivos entre posições hierarquizadas, configurando-se como palco de uma rivalidade competitiva. O cerne desse embate é a prerrogativa da autoridade epistemológica, entendida como domínio de procedimentos e prestígio hierárquico, ou ainda a exclusividade da proficiência científica, concebida como poder de discorrer e atuar com reconhecimento, atributo socialmente concedido a certos indivíduos. A disputa no interior dessa arena, marcada por assimetrias e desníveis, ocorre entre agentes desigualmente providos de acúmulo específico. Portanto, o conflito em torno da hegemonia científica no cruzamento entre a história antiga e os estudos africanos, entre as frações dominantes e as subalternizadas expõe a atualidade de uma persistente competição institucionalizada pela titularidade do conhecimento considerado legítimo e de quem está autorizado a falar em nome de grupos socialmente marginalizados.



Assim sendo, a querela relativa à caracterização racial do Egito Antigo não se restringe ao plano da erudição sobre o passado, mas assume a forma de um embate social e discursivo no horizonte atual, tendo em vista a prerrogativa de fixar os significados da história. O reconhecimento científico opera, nesse âmbito, como um instrumento de hierarquização que favorece determinados relatos em detrimento de outros, perpetuando desigualdades estruturais próprias do campo acadêmico. A construção do conhecimento histórico acha-se, dessa forma, atravessada por relações de poder que ecoam em estruturas coloniais, raciais e assimetrias no campo da geopolítica do conhecimento, de modo que a autorização para discursar legitimamente sobre o passado não resulta apenas do saber técnico ou da excelência metodológica, mas da chancela social atribuída a sujeitos que, em termos históricos, gozaram de posições vantajosas, o que contribuiu para o apagamento de vozes localizadas nas periferias do sistema. Logicamente, neste processo as vozes aptas a discursar pertencem às nações colonizadoras.

Com isso, torna-se manifesto o foco da crítica proveniente da Europa, fundada no eurocentrismo e no racismo estrutural, dirigido à dimensão política e combativa da jornada intelectual de Diop, deslegitimando sua tese precisamente em razão do vetor central que orienta a tradição inaugurada por Diop, a saber, a projeção de um horizonte de futuro para a África que exceda as limitações estabelecidas pelo colonialismo europeu. Um trabalho elaborado por Allan Alves Brito, Neusa Teresinha Massoni, Andreia Guerra, José Rivair Macedo denominado *"Histórias (in)visíveis nas ciências: Cheikh Anta Diop: Um corpo negro na Física"* publicado em 2020, oferece elementos conceituais imprescindíveis para interpretar tal conjuntura, sobretudo ao contribuir com a análise de como a obra de Diop, firmada em suportes científicos e continuamente exposta à refutação, promoveu no interior da matriz colonial de pensamento europeu uma descontinuidade em seus fundamentos.

Assim sendo, neste momento focalizando no livro *"Nations nègres et culture"*, lançado em 1954 escrito por Cheikh Anta Diop, evidencia-se que os saberes científicos acerca do passado do continente africano, longe de expressarem objetividade ou neutralidade, encontram-se modelados por uma racionalidade pragmática e interessada, posta a serviço do sistema colonial, onde o critério de "validade" é definido pela utilidade em sustentar a dominação, ou seja, levar os povos negros a assimilar a convicção de que jamais haviam engendrado realizações significativas, nem em seu próprio espaço geográfico, a fim de solapar sua autonomia psíquica, inviabilizar projetos políticos independentes e aprofundar a condição de dependência dos já espoliados. Nessa perspectiva, a disputa pela exclusividade da chancela acadêmica não se restringe a uma tensão interna ao universo universitário por prestígio e consagração, mas desdobra-se em efeitos políticos e psicológicos de monta sobre os setores oprimidos. Observa-se que a estruturação desigual da concorrência pelo saber especializado, com a fabricação de uma versão histórica voltada a invalidar a agência dos atores africanos, torna a defesa de um Egito de matriz negro-africana algo que ultrapassa a mera correção de dados históricos, configurando-se como uma resposta direta à lógica colonial de caráter utilitário, que afirma o direito à construção de um conhecimento comprometido com a libertação da África.

Logo, o apagamento das fontes históricas e, de maneira ainda mais incisiva, a deturpação do passado africano, especialmente o da África negra, levada a efeito pelo Ocidente, configurava-se como uma das inquietações capitais de Cheikh Anta Diop em *"Nations nègres et culture"*. É nessa obra que Diop acentua a inserção dos negros no quadro das conquistas civilizatórias universais. Nesse percurso intelectual, ele desmonta as débeis argumentações, até então legitimadas e enraizadas nos meios ocidentais, absorvidas pela África, com vistas a separar a civilização egípcia da matriz negro-africana, o que revela, sem equívoco, a visão marcada pelo preconceito racial do europeu diante dos africanos.

Com base em suas incursões acadêmicas, Diop elabora um plano de cunho político dirigido ao resgate da África. Nessa trajetória, ao analisar os sistemas linguísticos do continente e perceber suas relações com o egípcio antigo, ele apresenta, em caráter inaugural, a proposta de erguer as humanidades africanas tomando como fundamento esse código idiomático. Segundo Diop:

Poderemos até mesmo, no limite, considerando o egípcio como uma língua morta, e por razões de ordem geográfica e histórica, construir as humanidades



africanas com base na egípcia, da mesma maneira que a língua grega é o fundamento das humanidades da civilização ocidental. (Diop, 1990, p. 39)

Por sua vez, na obra *"Black Africa: The Economic and Cultural Basis for a Federated State"*, publicada em 1960, Diop afirmou não ter por designio criar um passado sob encomenda com vistas a revigorar moralmente as populações africanas durante o transcurso das batalhas pela descolonização. Se as averiguações demonstraram que o legado histórico africano era mais ou menos brilhante que o de outras matrizes civilizacionais, tratar-se-ia de uma coincidência fortuita, não de uma meta planejada. Foram os exames científicos que revelaram que Egito e África eram faces de uma mesma medalha. Assentada essa realidade, impunha-se aos povos do continente tomarem conhecimento dessa herança e fazerem-se seus portadores. O passado da África deveria ser considerado um repositório de saberes e estímulos para o equacionamento das problemáticas contemporâneas.

Assim, a percepção das conexões entre o Egito e a África haveria de ser empregada em prol da instituição de uma entidade político-administrativa de abrangência continental norteada pelo pan-africanismo. Em lugar de perpetuar as demarcações herdadas do neocolonialismo, as populações africanas, no momento de sua autonomização, haveriam de concentrar esforços na integração política e institucional.

Por fim, torna-se necessário assinalar que Diop não trilhava seu caminho em isolamento na busca de saídas para a libertação da África Negra. Já no ocaso da década de 1950, proeminentes atores do cenário político continental, como Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral e, mais adiante, Thomas Sankara, já haviam sublinhado os impasses enfrentadas pelas comunidades africanas. Antes da irrupção desses nomes, o pan-africanismo já circulava como horizonte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A jornada científica de Cheikh Anta Diop apresenta-se como uma ação central de enfrentamento às narrativas de dominação colonial que, durante longo período, resultaram no eclipse da participação histórica africana e na invalidação de suas tradições intelectuais. Ao empregar os recursos da egiptologia e da investigação linguística para afirmar a raiz negro-africana da civilização egípcia, Diop não apenas desfez os débeis argumentos em prol do divórcio entre o Egito e o continente, mas também revelou o viés utilitário e politicamente comprometido do conhecimento científico a serviço do expansionismo europeu. Sua obra, elaborada no cruzamento de múltiplas tradições disciplinares e vinculada às correntes internacionais de resistência anticolonial, demonstra que a luta pela hegemonia interpretativa sobre o passado remoto não se circunscreve a um confronto intramuros, mas instaura-se como um espaço de disputa onde se definem as perspectivas de autonomia e reconhecimento de coletividades periféricas no cenário global.

Ao avançar com a proposta de estruturação das ciências humanas africanas tendo como base a herança do Egito Antigo, Diop disponibilizou um recurso de recomposição memorial e de perspectivação futura, evidenciando que a retomada do passado não se circunscreve a uma retificação de dados empíricos, mas assume a forma de um gesto de natureza política, apto a questionar a hegemonia interpretativa dos núcleos ocidentais e a franquear vias para a constituição de uma prática historiográfica efetivamente compromissada com a autonomia intelectual da África. Os vestígios do racismo estrutural e do sistema colonial em sua biografia, longe de debilitarem sua força inovadora, transmutaram-se em elementos constitutivos de uma produção que, até o tempo presente, interroga as disposições hierárquicas do conhecimento e afirma o direito de produção discursiva sobre o passado a partir das posições periféricas, reposicionando o continente africano no centro na história humana.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES-BRITO, Alan; MASSONI, Neusa Teresinha; GUERRA, Andreia; MACEDO, José Rivair. Histórias (in)visíveis nas ciências. I. Cheikh Anta Diop: um corpo negro na física. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 31, p. 290-318, dez. 2019 – fev. 2020.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. Tradução de Paula Montero. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 2/3, p. 88-104, jun. 1976.
- DIALLO, Alfa Oumar; DIALLO, Cíntia Santos. Vida e Obra de Cheikh Anta Diop: o homem que revolucionou o pensamento africano. **Ciências & Letras**, Porto Alegre, n. 44, p. 115-124, jul./dez. 2008.
- DIOP, Cheikh Anta. **Alerte sous les tropiques: articles 1946-1960: culture et développement en Afrique noire**. Paris: Présence Africaine, 1990.
- DIOP, Cheikh Anta. **Black Africa: the economic and cultural basis for a federated state**. New York: Lawrence Hill Books, 1987.
- DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui**. Paris: Présence Africaine, 1954.
- FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2003.
- GARRAFFONI, Renata Senna. História Antiga e as camadas populares: repensando o Império Romano. **Revista de História Antiga**, Lisboa, n. 18, p. 169-180, 2008.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma morfologia da história: as formas da história antiga. **Politeia: História e Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.
- MACEDO, José Rivair. A história da África vista pelos africanos: gênese e desenvolvimento da Escola de Dakar (1960-1990). **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 16, n. 1, p. 8-20, jan./abr. 2012.
- MACEDO, José Rivair. Cheikh Anta Diop e Raymond Mauny: fronteiras intelectuais e disputa epistêmica na gênese dos estudos africanos (1940-1960). **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 27, n. 2, p. 24-36, 2024.
- MACEDO, José Rivair (org.). **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

SOBRE O AUTOR:

Graduado no curso de História - Licenciatura na Universidade do Estado de Santa Catarina no ano de (2018-2024). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da UDESC, na linha de pesquisa Políticas de Memória e Narrativas Históricas. Bolsista do Programa de Bolsas de Monitoria de Pós-Graduação (PROMOP). Durante minha formação acadêmica, participei pelo período de dois anos como bolsista de iniciação científica com a orientação da Professora Doutora Karina Marcon no Departamento de Ensino a Distância (CEAD-UDESC). No período de dois anos, participei como bolsista no Tribunal Regional do Trabalho (TRT-12), atuando no Departamento de Memória Institucional. E-mail: leonardojoserossi16@gmail.com / Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8643640195409766>