

Revista do Programa de Pós-Graduação em  
Estudos Africanos e Representações da África

REVISTA

**ÁFRICA[S]**

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Campus II, Alagoinhas, v. 1, n. 2, jul./dez. 2014



Revista Africa(s) — ISSN 2318.1990  
Núcleo de Estudos Africanos  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus II, Alagoinhas



ISSN 2318.1990

Revista Africa(s)  
Núcleo de Estudos Africanos  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus II, Alagoinhas

Revista África(s)	Alagoinhas	v. 1	n. 2	p. 1-267	jul./dez. 2014
-------------------	------------	------	------	----------	----------------

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)  
Núcleo de Estudos Africanos  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África  
Departamento de Educação, Campus II  
Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3  
CEP 48.040-210 Alagoinhas — BA  
Caixa Postal: 59  
Telefax.: (75) 3422-1139  
Endereço eletrônico: estudosafricanosuneb@gmail.com

Revista África(s) — Revista do do Núcleo de Estudos Africanos e da Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), v. 1, n. 2, jul./dez. 2014.

Editor geral:  
Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel

Revisão científica e normalização:  
Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel

Revisão linguística:  
Dos respectivos autores

Diagramação:  
Calila das Mercês Oliveira (DRT: 3960/BA)  
Raquel Machado Galvão (DRT: 2090/ES)

Projeto Gráfico:  
E-Criativ@

Sítio de internet:  
[www.revistas.uneb.br/](http://www.revistas.uneb.br/)  
[www.revistas.uneb.br/index.php/africanas](http://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas)

## Ficha Catalográfica

---

XXX África(s): Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia. — Vol. 1, n. 2, jul./dez. (2014)-. — Alagoinhas: UNEB, 2014-.  
v. ; il., 21 cm.  
Semestral.

ISSN 2318-1990 impresso  
online [a sair]

1. Estudos africanos — Periódicos. 2. História — Periódicos. 3. Representações culturais — Periódicos. 4. Letras — Periódicos. 5. Artes — Periódicos. I Universidade do Estado da Bahia.

CDU: XXXX

---

© 2014 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa do editor Todos os direitos reservados ao Núcleo de Estudos Africanos e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África da UNEB. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados.

Revista África(s), do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2318.1990 impresso, v. 1, n. 2, jul./dez. 2014.

Editor:

Prof. Dr. Roberto H. Seidel (UEFS)

Conselho científico:

Amarino Queiroz (UFRN)	Júlio Cláudio da Silva (UEA/AM)
Bas'ilele Malomalo (UNILAB/CE)	Jurema Oliveira (UFES)
Carlos Liberato (UFS)	Leila Hernandez (USP)
Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB, UEFS)	Lourdes Teodoro (UNB)
Christian Muleka Mwema (UNISUL)	Luíz Duarte Haele Arnaut (UFMG)
Daniel Francisco dos Santos (UNEB)	Mamadou Diouf (UCAD/Senegal; Columbia University/EUA)
Eduardo de Assis Duarte (UFMG)	Marta Cordiés Jackson (Centro Cultural Africano Fernando Ortiz/Cuba)
Elio Ferreira (UESPI)	Mohamed Bamba (UFBA)
Elio Flores (UFPB)	Mônica Lima (UFRJ)
Elizário Souza Andrade (UNEB)	Osmar Moreira (UNEB)
Felix Odimiré (University Ife/Nigeria)	Patricia Teixeira Santos (UNIFESP)
Flavio García (UERJ)	Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB)
Flávio Gonçalves dos Santos (UESC)	Rosilda Alves Bezerra (UEPB)
Gema Valdés Acosta (Universidad Cen- tral de Las Villas — UCLV/Cuba)	Roland Walter (UFPE)
Ibrahima Thiaw (Institut Français d'Afrique Noire — Ifan/UCAD/Senegal)	Severino Ngoenha (Universidade São Tomás de Moçambique — USTM)
Isabel Guillen (UFPE)	Tânia Lima (UFRN)
Jacques Depelchian (UEFS)	Yeda Castro (UNEB)
João José Reis (UFBA)	Youssef Adam (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique)
João Lopes Filho (Universidade Pública de Cabo Verde)	Venétia Reis (UNEB)
	Zila Bernd (UFRGS, Unilasalle)

Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África,  
da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas

Coordenação:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Docentes:

Profa. Dra. Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Daniel Francisco dos Santos (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Detoubab Ndiaye (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Eliziário Souza de Andrade (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. José Jorge Andrade Damasceno (UNEB/DEDC II)

Profa. Msc. Ires Maia Müller (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Prof. Esp. Jorge Vicente Mamédio da Silva (UNEB/DEDC II)

Profa. Dra. Joceneide Cunha dos Santos (UNEB/DCHT XVIII)

Profa. Dra. Lise Mary Arruda Dourado (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB/DEDC I)

Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel (UEFS)

Apoio:



Universidade do Estado da Bahia — UNEB

Reitor: Prof. MS José Bites de Carvalho

Vice-Reitor: Profa. Dra. Carla Liane Nascimento Santos

Pró-Reitor de Pós-Graduação: Prof. Dr. Atson Carlos de  
Souza Fernandes

Diretora DEDC II: Profa. Dra. Áurea da Silva Pereira Santos

Produção Editorial:

**E-CRIATIVA**



# SUMÁRIO

- 9 | APRESENTAÇÃO | Roberto Henrique Seidel (UEFS)
- 11 | O DIFÍCIL PROCESSO DE TRANSIÇÃO DA DEMOCRACIA POLÍTICA AFRICANA  
| Detoubab Ndiaye (UNEB)
- 55 | ESTADO-NAÇÃO EM ÁFRICA — CONGO-BRAZZAVILLE E CONGO-KINSÂSA  
| Patrício Batsíkama (Universidade Agostinho Neto)
- 81 | UMA VISÃO DE DENTRO DA VADIAÇÃO BAIANA — OS MANUSCRITOS  
DO MESTRE NORONHA E O SEU SIGNIFICADO PARA A HISTÓRIA DA CAPOEIRA  
| Matthias Röhrig Assunção (Universidade de Essex)
- 101 | REVISITANDO ESTUDOS DE RETENÇÃO: CONSTRUINDO SOBREVIVÊNCIAS PURAS  
DE UMA ÁFRICA IMAGINADA E O IMPACTO NAS POLÍTICAS CULTURAIS NEGRAS  
| Cory J. LaFevers (University of Texas-Austin)
- 129 | O BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ PORTUGUESA NO CONTEXTO DA  
LUTA PELA INDEPENDÊNCIA: CRÔNICA DA PROVÍNCIA (1970-1973)  
| José Bento Rosa da Silva (UFPE)
- 143 | TAMBORES IORUBÁ NO BRASIL  
| Norton F. Corrêa (UFMA)
- 189 | A POLIFONIA CONCEITUAL: CRÍTICA AO CONCEITO DE  
RESISTÊNCIA DA HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA (UNESCO)  
| Felipe Paiva (UFF)
- 225 | CUERPO, TRADICIÓN Y TEMPORALIDAD:  
LA CONFORMACIÓN IDENTITARIA DENTRO DEL ARTE RITUAL DE LA CAPOEIRA  
| Sergio González Varela (Universidad Autónoma de San Luis Potosí)
- Resenha Crítica:
- 253 | ONDJAKI. [Ndalú de Almeida]. Bom dia camaradas. Rio de Janeiro: Agir, 2006.  
[Romance]. | LIRISMO, HISTÓRIA E MEMÓRIA EM BOM DIA CAMARADAS, DE ONDJAKI  
| Dinameire Oliveira Carneiro Rios (UFBA)  
Roberto Henrique Seidel (UEFS)

265 | NORMAS EDITORIAIS



# APRESENTAÇÃO

No presente número da *Revista África(s)*, o leitor, a leitora poderá encontrar resultados de pesquisas importantes, tanto em torno dos estudos africanos — ou seja, diretamente tratando do continente africano —, quanto em torno de representações atinentes a este continente no Brasil — em outros termos, sobre as representações da África no Brasil, especialmente.

Este segundo número delinea, destarte, melhor, aprofundando o recorte do que são ou poderão vir a ser os dois campos de pesquisa.

Importante de se assinalar, com respeito aos textos aqui reunidos, que alguns deles foram redigidos por falantes não nativos de língua portuguesa, o que lhes confere um tom especial. Trazem eles para o leitor, a leitora de língua portuguesa nunces de pontos de vistas unusuais, de modo a enriquecer nossas formas de olhar sobre os dois campos de pesquisa.

Aos articulistas brasileiros e estrangeiros agradecemos pela confiança da cessão de seus textos, consolidando assim a *Revista África(s)*.

Aos leitores e às leitoras desejamos uma agradável e instrutiva leitura!

**Roberto Henrique Seidel** (Editor)



# O DIFÍCIL PROCESSO DE TRANSIÇÃO DA DEMOCRACIA POLÍTICA AFRICANA

*Detoubab Ndiaye*<sup>1</sup>

*Resumo:* O início dos anos 1990 marca a entrada da África numa nova onda de transição democrática. Este processo conduziu à adoção, por parte de quase todos os países africanos, de novas constituições que consagram uma democracia na qual o reconhecimento do pluralismo, uma oposição política, bem como a proclamação de direitos e liberdades são os traços fundamentais. Este renascimento democrático é marcado igualmente pela construção progressiva do Estado de Direito e a organização de eleições disputadas que culminam sobre uma alternância em vários países. Progressos significativos foram realizados certamente por vários países africanos, mas também surgem obstáculos. Eleições mal preparadas ou manipuladas são algumas causas de violências que bloqueiam o processo democrático e o diálogo entre os atores políticos. Para se manter no poder, certos chefes de Estado alteram a Constituição ou instrumentalizam certas instituições (nomeadamente a Assembleia parlamentar), colocando assim em causa o princípio da separação dos poderes. Do mesmo modo, a persistência dos conflitos armados e a ressurgência dos golpes de Estado em certos países minam a transição democrática.

*Palavras-Chave:* África. Democracia. Democratização. Eleição. Transição.

*Resume:* Le début des années 1990 a marqué l'entrée en Afrique dans une nouvelle vague de transition démocratique. Ce processus a abouti à l'adoption par presque tous les pays africains, de nouvelles constitutions consacrant une démocratie dans laquelle la reconnaissance du pluralisme, une opposition politique et la proclamation des droits et libertés qui sont des traits fondamentaux. Cette renaissance démocratique est également marquée par la construction progressive de l'Etat de droit et l'organisation des élections disputées qui aboutissent sur une alternance dans plusieurs pays. Des progrès significatifs ont été certainement réalisés par plusieurs pays africains, mais aussi des obstacles se sont surgis. Des élections mal préparées

---

1 Professor do Dep. de Educação da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus II; Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Endereço eletrônico: ndiaye-detoubab@hotmail.com.

ou manipulées sont quelques causes de la violence qui bloquent le processus démocratique et le dialogue entre les acteurs politiques. Pour rester au pouvoir, certains chefs d'Etat modifient la Constitution ou instrumentalisent certaines institutions (y compris l'Assemblée parlementaire), mettant ainsi en cause le principe de la séparation des pouvoirs. De même, la persistance des conflits armés et de la résurgence des coups d'Etat dans certains pays compromettent la transition démocratique.

*Mots-Clés:* Afrique. Démocratie. Démocratisation. Élection. Transition.

## Introdução

No fim dos anos 1980 e início de 1990, os debates sobre a democratização na África eram dominados pela controvérsia sobre a influência respectiva dos fatores externos e internos no desencadeamento deste fenômeno histórico. Se neste período inicial os numerosos observadores parecem prestar mais atenção à queda do Muro de Berlim e ao discurso da conferência de La Baule (França), do então presidente François Mitterrand, como fatores determinantes da democratização, análises mais pontiagudas das realidades africanas já mostravam o caráter sobretudo endógeno das mudanças que se desenhavam. Os fatores externos citados foram detonadores do processo. A reivindicação democrática, tal como foi ilustrada pelo pluralismo político e identitário atual, mergulha as suas raízes no fracasso do partido único como instrumento de construção do Estado-Nação que tivesse sido o projeto político das coalizões de liberação anti-colonial. Quase por toda parte, nos países libertados do colonialismo, o partido único ou dito dominante conduziu ao mimetismo ideológico, ao culto da personalidade do *“père de la nation”* (pai da nação) ou do ditador militar, e através de consequência, à sufocação das ideias políticas, à opressão das identidades consideradas minoritárias no espaço público *“nacional”*.

No lugar que a tentativa de construção da nação apoia-se sobre uma estratégia dinâmica e solidária das sensibilidades políticas e as identidades sociais e culturais, antes se comprometeu

numa via jacobina (imprópria) que a prazo segregou e alimentou tensões cada vez mais vivas que terminaram por destruir o projeto político de construção de uma nação homogênea. Além disso, a queda desenfreada dos preços das matérias-primas a partir de meado dos anos 60 e que baixou o otimismo nascido da conferência dos não alinhados de Bandung em 1955 na Indonésia, acrescentada ao peso da dívida externa, conduziu à degradação do clima econômico, provocando de repente a erosão das bases do projeto político nacional.

Apesar de curtos períodos de prosperidade gerada nomeadamente pelo crescimento efêmero de certos países favorecidos por aumentos periódicos de algumas matérias-primas (cacau, café, amendoim, fosfato, urânio), os anos 60-70 foram um período de crise no momento decisivo mais dramático à aplicação dos planos de estabilização a partir dos anos 80 (ajustamento estrutural).

Sem dúvida, o balanço completo das consequências dos programas de ajustamento estrutural permaneceria por fazer. Mas os estudos mais relevantes atribuem-se a mostrar que não conduziram em nenhuma parte a uma prosperidade econômica sustentada e, ainda menos, lançaram as bases de um desenvolvimento sustentável econômico e a estabilidade política e social. A estratégia da redução da pobreza que se tornou nesses últimos anos a nova via obrigada para países que tinham conhecido mais de duas décadas de ajustamento, é a prova da exacerbação da crise Africana.

O crítico dinâmico para a democratização, como Richard Joseph sublinha no seu livro, envolve a “dominação da economia mundial pelo mercado e orientada para economias, a hegemonia do geoestratégico ocidental das nações industrializadas direta ou indireta de pressões externas para a democratização”<sup>2</sup>.

A reivindicação democrática assim foi impulsionada, sobre-

---

2 Richard Joseph. *Democratization in Africa after 1989: Comparative and Theoretical Perspectives*. *Comparative Politics*, v. 29, n. 3, 1997, p. 373.

tudo, por um vasto movimento de resistência dos atores dos diferentes setores das sociedades africanas perante a degradação das suas condições de existência sob os efeitos acumulados do fracasso do projeto nacional e dos programas de ajustamento. Por outras palavras, a democratização, como processos, reflete um complexo reivindicativo extremamente contraditório. Baseia-se na rejeição do autoritarismo dos regimes “nacionalistas” procedentes à descolonização, mas, ao mesmo tempo, exprime a revolta contra os efeitos económicos e sociais das políticas liberais levadas a efeito pelo ajustamento estrutural. O declínio das produções agrícola e industrial induzidas pela globalização liberal, o crescimento do desemprego, a redução dos orçamentos sociais e o peso da dívida externa desestruturaram as formações sociais a uma velocidade ainda maior que as calamidades naturais (seca, desertificação) tornavam ainda mais a vida precária nos campos.

O balanço atual da dinâmica democrática na África do Oeste é contrastivo. No fim de duas décadas, o balanço da democratização continua ainda muito a ser contrastado. A quase totalidade dos países da região ocidental da África oferece numerosos sinais de instabilidade política duradoura. Alguns estão presos a conflitos ainda sem fim (Costa de Marfim, Guiné-Bissau); outros com o apoio da comunidade internacional procuram com muitas dificuldades, o caminho da paz civil (Libéria — Serra Leoa); outros ainda conhecem sobressaltos que confirmam as múltiplas sequelas dos períodos de exceção. Mesmo o Senegal que conheceu uma evolução relativamente estável com uma alternância democrática pacífica, mostra em alguns tempos, indicadores de uma instabilidade cujo futuro revelará todas as dimensões. Para qualquer declaração, a África do Oeste vive um período de transição democrática particularmente conturbada.

Nos países devastados pelos conflitos armados, o processo democrático encontra-se desabilitado por vários fatores que condicionarão sem dúvida por muito tempo ainda a evolução global da



sociedade. A cristalização das identidades étnicas e/ou regionais que os conflitos geraram, desnaturou o caráter da competição política entre os atores. A competição entre estes, que devia desenrolar-se em redor de projetos de sociedade fundados sobre a inclusão dos diversos segmentos da comunidade nacional, reduz-se a um combate para a exclusão do outro. O desastre econômico provocado pela guerra, a desestruturação do tecido social devido às deslocamentos forçados, sem contar a violência generalizada, favoreceu mais ainda as tendências à exclusão mútua dos atores.

No tal contexto de desconfiança sistemática, a ideia do debate democrático pode apenas tornar-se uma astúcia. Portanto, não é pessimista avançar que países como a Libéria, a Serra Leoa, a Guiné Bissau, a Costa do Marfim ficarão por muito tempo a virar de maneira definitiva as páginas traumáticas graves das quais foram vítimas. É dizer que o ritmo da democratização conhecerá indubitavelmente um passo bastante lento.

O que se chama a exceção senegalesa, embora frequentemente elogiada como exemplo de progresso democrático estável, contudo, conheceu episódios de retrocessos. Com efeito, a alternância realizada de 19 de março de 2000 e em 25 de março em 2012, abriu um novo período de tensões persistentes entre atores políticos. O que demonstra de maneira eloquente que os acervos (ganhos) democráticos permanecem sempre uma obra incompleta. Num contexto onde a pobreza estende-se, a democracia política encontra-se ameaçada permanentemente. Além dos conflitos e da pobreza, um terceiro fator desfavorável ao processo democrático decorre dos líderes políticos.

## **1 Para uma compreensão da política atual**

A independência das colônias francesas e inglesas do continente, que já despontava no horizonte na década de 50, viria a tor-

nar-se, na década seguinte, numa realidade galopante, pela “força irresistível do natural e da vida”, que tinha nos principais líderes africanos, formados na França e na Inglaterra, os grandes agentes da “re-africanização”, pela retomada do fio da história interrompida e não raro fracionada pelo colonizador desde que, na Conferência de Berlim, em 1885, com régua e esquadro, demarcou fronteiras e dividiu povos de acordo com os interesses mercantis da ocupação colonial.

Não ignorando que os interesses das principais potências coloniais (Inglaterra, França, Alemanha, Bélgica e Portugal), ainda que sob novas formas, continuariam a basear-se nas “divisões para reinar” (De Gaulle chegou a dizer aos franceses que a França ganhava mais com os países africanos independentes do que quando eram colônias), a primeira preocupação dos líderes dos novos países foi assegurar a unidade política dos seus povos, já que refazer as integridades etno-culturais (com os seus suportes clânicos, linguísticos e territoriais) desencadearia um processo de desestabilização econômica e social que tornaria os países ingovernáveis.

Mas, para entender, vamos voltar ao tempo quase no fim da década 40. Em 1945, durante o V Congresso, em Manchester, George Padmore, natural de Trinidad e Tobago, conseguiu aprovar um manifesto que proclamava, com orgulho: “*Resolvemos ser livres... Povos colonizados e subjogados do mundo, uni-vos*”. Foi sob sua proteção que a tocha do pan-africanismo militante passou à geração dos futuros líderes da África independente: Jomo Kenyatta (Quênia), Peter Abrahams (África do Sul), Hailé Sellasié (Etiópia), Namdi Azikiwe (Nigéria), Julius Nyerere (Tanzânia), Kenneth Kaunda (Zâmbia) e Kwame Nkrumah (Gana).

A partir do VI e VII Congressos Pan-Africanos, nas cidades ganenses de Kumasi (1953) e Acra (1958), o desafio da descolonização e o confronto entre Leste e Oeste abalariam o cenário político e diplomático, dando origem a duas formas de pan-africanismo. Trata-se, em primeiro lugar, de um pan-africanismo “maximalista”,

estratégia de recomposição da geopolítica criada pela Conferência de Berlim (1884-1885). A Conferência oficializou a balcanização do continente em um mosaico de zonas de influências europeias. O objetivo último era a fundação dos Estados Unidos da África, que poderiam fazer do continente negro um ator no cenário mundial: a unidade econômica, política e militar da África seria a principal condição para vencer esse desafio, avaliava o líder Kwame Nkrumah, de Gana, que lançou a palavra de ordem “A África deve se unir”<sup>3</sup>. Em janeiro de 1961, o “grupo de Casablanca” (Gana, Egito, Marrocos, Tunísia, Etiópia, Líbia, Sudão, Guiné-Conacri, Mali e o Governo Provisório da República da Argélia) se aliaria a Nkrumah.

Era o tempo dos grandes líderes marxistas que aspiravam à implantação de modelos socialistas na organização dos Estados africanos (comunistas, como Nkrumah e Touré, e socialistas, como Senghor e Nyéréré), com recorrências do pan-africanismo projetado da América, no início do século, por negros ou mestiços como Blyden, Du Bois e Marcus Garvey, que idealizavam um retorno do Negro à África, terra mãe (Marcus Garvey chegou a constituir uma empresa marítima para transportar negros americanos para a Libéria) e a criação de um Império Africano. Mas se uma divisa como “Negros de todo o mundo, uni-vos!”, em evocação da União Soviética como país feito de diversas nações, valia como uma proposta de unidade africana. A tentativa de uma confederação do Senegal e da então República Sudanesa (Confederação do Mali), criada em abril de 1959, terminaria logo no outono do ano seguinte, por divergências políticas e pessoais entre os respectivos dirigentes que são Léopold Senghor e Modibo Keita — como se abortara a tentativa de união Egito-Síria, no tempo de Nasser, e se esboroaram os “blocos” de Casablanca, Brazzaville e Monróvia, pensados para constituírem “frentes” contra as investidas do neocolonialismo... mas que se opunham entre si.

---

3 Ler, de Kwame Nkrumah, *L’Afrique doit s’unir*. Paris: Ed. Présence Africaine, 1994.

Nkrumah tinha cedo admitido as dificuldades na harmonização das diferenças regionais:

Alguns de nós são muçulmanos, outros cristãos; muitos adoram deuses tradicionais, que variam de tribo para tribo. Uns falam francês, outros inglês, outros português, além dos milhões que apenas conhecem uma língua africana das centenas que existem. Diferenciámo-nos culturalmente, o que afeta a nossa maneira de ver as coisas e condiciona o nosso desenvolvimento político.

Mas perseverava na construção da unidade africana, numa África de pátrias solidárias (De Gaulle defenderia uma “Europa das pátrias” em vez de uns “Estados Unidos da Europa”), como uma necessidade vital do continente contra o imperialismo dos países mais desenvolvidos e poderosos. Qualquer que viesse a ser a forma dessa “unidade”, a percepção da sua importância, como barreira contra os neo-colonialismos que se perspectivavam através das antigas potências coloniais e como afirmação da “personalidade africana” rediviva, era geralmente reconhecida, com entusiasmo, em todo o continente.

O escritor-diplomata brasileiro, António Olindo, que no início da década de 60 trabalhou em alguns países africanos recém-independentes, registrava esse entusiasmo no seu livro publicado em 1964, na primeira edição, *Brasileiros na África*:

Nos meus primeiros tempos de África, em Dacar, Freetown, Acra, Porto Novo (Daomé) e Lagos, os jovens negros de Abidjã, lendo sob os postes, eram o signo de uma verdade nova no mundo, de um modo diferente de fazer democracia e buscar o socialismo, de formas ainda não muito conhecidas de reestruturar as bases da administração pública, no esforço de “africanização” que, em maior ou menor grau, ocorre em qualquer parte do continente negro. Que as Áfricas são muitas, mas todas caminham para uma unidade.

## 1.1 Choque entre grupos de Casablanca e de Monróvia

Esse desafio iria chocar-se com duas situações de vulnerabilidade que os presidentes Kwame Nkrumah (Gana) e Gamal Abdel Nasser (Egito) tinham minimizado ou ignorado. Primeiro, o peso das antigas potências coloniais: embora debilitadas pela II Guerra Mundial, submetidas à nova liderança americano-soviética e obrigadas pela ONU a acatar a descolonização, ainda detinham grande capacidade de penetração, colocando obstáculos ao processo. Qualquer projeto de unificação do continente africano chocava-se frontalmente com seus interesses vitais (recursos minerais e energéticos, clientelismo e redes comerciais).

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

A outra corrente foi a de um pan-africanismo minimalista, que gerou a Organização da Unidade Africana (OUA). Essa estratégia baseava-se no direito inalienável de cada país a ter uma existência independente. Sua palavra de ordem era: “as fronteiras herdadas da colonização são intocáveis” e seu princípio, o do respeito à soberania e à não-ingerência nos assuntos internos dos Estados. Essa estratégia foi assumida pelo “grupo de Monróvia” (Libéria), fundado em maio de 1961 e dominado pelas figuras paternas dos presidentes da Costa do Marfim, Félix Houphouët Boigny, e do Senegal, Léopold Sédar Senghor.

A Organização da Unidade Africana, criada em 1963 em Addis Abeba, ratificaria essa divisão. Isso explica porque o balanço

da OUA é totalmente negativo em relação aos objetivos previstos, principalmente o Artigo 2 da Carta de fundação: o reforço da solidariedade entre os Estados e da coordenação de suas políticas, que levou ao fracasso do Plano de Lagos (1980) e da Comunidade Econômica Africana (1991)<sup>4</sup>, Nkrumah e o “grupo de Casablanca” ingenuamente tinham como certo o apoio esperado do campo progressista — URSS e China — e dos Estados Unidos; e a defesa da soberania, da integridade territorial e da independência dos países membros, desmentida pela incapacidade em resolver os conflitos da Libéria, da Somália, de Serra Leoa, de Ruanda, de Burundi e da República Democrática do Congo.

Além disso, o não pagamento das cotas pela maioria dos Estados membros (50 milhões de dólares de contribuições atrasadas em 2001) tirou da OUA a sua principal fonte de financiamento, obrigando-a a pedir ajuda externa. A função de tribuna foi o único trunfo que permitiu à organização a mobilização da comunidade internacional pela erradicação do colonialismo e o apoio aos movimentos de libertação, através das Nações Unidas e do movimento dos países não alinhados.

#### a) Uma equação de várias incógnitas

Foi com a esperança de remediar essas insuficiências que a União Africana foi criada para substituir a OUA, em julho de 2001, com o surgimento de outras instituições. Mas a nova União — que realizou sua primeira reunião de cúpula na África do Sul — deve preencher certas condições se quiser responder à globalização segundo suas características e desenvolvimento próprios, como estipula a Carta constituinte da União (Preâmbulo, alínea 6). É verdade que a etapa de ratificação da Carta constituinte foi superada sem

---

4 Ler: Willy Jackson. La marche contrariée vers l’Union économique. *Le Monde Diplomatique*, mar. 1996.

problemas. Entretanto, a corrida de obstáculos apenas começou. E isso porque, apesar dos objetivos e dos órgãos anunciados, a natureza da União Africana ainda é uma equação de várias incógnitas. Na realidade, 51 anos após a criação da OUA, a distância que separa maximalistas e minimalistas não desapareceu com a competição Leste/Oeste (crise das ideologias), nem com os “pais da nação” (crise de gerações e de liderança). É fundamental que se esclareça a natureza política e econômica da União para evitar a armadilha de uma segunda OUA.

Várias instituições, muitas vezes inspiradas pela União Europeia, foram criadas pela Carta constituinte da União Africana: Conferência da União, Comissão, Parlamento Pan-Africano, Corte de Justiça Africana, uma instância para resolver os conflitos, Conselho Econômico, Social e Cultural. Diante da dimensão dos obstáculos, a reunião de cúpula de Lusaka adiou sua criação<sup>5</sup>. As competências atribuídas pela Carta aos novos órgãos deverão ser explicadas, pois a adoção de uma estratégia de renovação institucional é uma condição *sine qua non* para dar à África os meios para agir.

## b) Um espaço de desenvolvimento integrado

Além disso, também parece indispensável uma estratégia confiável de prevenção e solução dos conflitos, numa instância superior à dos mecanismos criados pela OUA em 1963, para que se exerça com eficiência o direito reconhecido pela Carta constituinte da União Africana de “intervir em Estado membro, por decisão da Conferência, em certas situações graves, como crimes de guerra, genocídio e crimes contra a humanidade”, ou de responder ao “direito dos Estados membros de solicitarem a intervenção da União para restaurar a paz e a segurança”.

---

5 Discurso do coronel Muammar Khadafi durante a reunião de cúpula de Lusaka, julho de 2001.

Em função das ameaças potenciais, a União deve elaborar uma estratégia de localização de forças de paz: cada exército nacional — ou, em sua ausência, o exército nacional de um “Estado líder” em cada sub-região — colocará à disposição, do órgão sub-regional de prevenção e gestão de conflitos, um contingente de soldados formados e equipados para operações de manutenção ou de restabelecimento da paz, assim como os meios para um Estado-Maior sub-regional restrito<sup>6</sup>. Esse dispositivo deve ser vinculado a um Estado-Maior africano sob o controle direto da Conferência da União. O objetivo é minimizar os custos inerentes à projeção de forças. A questão da coordenação com as instâncias sub-regionais existentes deverá ser regulamentada — como é o caso do Reforço da Capacidade Africana de Manutenção da Paz (Recamp), da França, o African Center for Security Studies (ACCS), dos Estados Unidos, e o British Military Advisory and Training Team (BMATT), da Grã-Bretanha, que devem ser integrados a esta estratégia ampla.

Finalmente, a união política só se materializará quando se basear numa união econômica. Instituições financeiras, tais como o Banco Central Africano, o Fundo Monetário Africano e o Banco Africano de Investimentos, cuja criação está prevista na Carta da União, só serão eficazes se tiverem condições de coordenar um espaço econômico comum. Se toda essa renovação institucional se concretizar, a União Africana se tornará um espaço de desenvolvimento regional integrado — o que os ancestrais do pan-africanismo apenas ousavam sonhar.

Na sua segunda edição do seu livro *Brasileiros na África*, Antônio Olinto (1980 [1964]) afirma: “Foi justamente a insistência nas diferenças, com o esquecimento das semelhanças, o que levou os estadistas de hoje a uma total incompreensão da nova África”. A asserção tanto servia a europeus como a africanos, quer se aplicasse a

---

6 Ler Mwayila Tshiyembé. Les principaux déterminants de la conflictualité africaine. In: La Prévention des Conflits en Afrique. Paris: Karthala, 2001.



chancelarias do Ocidente, quer a estadistas como Senghor ou Niere-re, que criaram um modelo próprio de “socialismo africano”, baseado em alegadas “raízes comunitaristas”, que não se confundiam com o “comunismo” europeu — o que logo serviu para marcar diferenças que estigmatizaram Senghor aos olhos dos líderes inspirados no modelo unitário soviético para fazerem o seu ajustamento a África. Se estas diferenças não ameaçavam a “unidade institucional” da África, foram, contudo, suficientes para obliterar o que em favor dela poderia ser obtido pelas semelhanças, enquanto realidades etnoculturais, já que o grau de riqueza natural e de desenvolvimento tecnológico dos diversos países acabaria por enfraquecer.

A “voz igual”, bifurcar o caminho da unidade almejada e, não raro, fazer os mais pobres e inábeis retroceder até a orla do caos, representado por uma pobreza que atingia 90% das populações da África negra, enquanto a África branca sorria da não pobreza. Com o desaparecimento da cena política dos grandes líderes carismáticos, cuja personalidade forte e voluntarista, desafiando a “norma” capitalista demo-liberal imposta pelo colonizador, podia, através de um Partido Único, defender que “é o Partido que determina e dirige a acção da nação, a acção das circunscrições, a acção das aldeias, a acção de cada grupo e a acção do conjunto dos grupos” (sustentava Touré); com o termo da Guerra Fria e o relativo distanciamento, por parte das superpotências, das suas “pontas de lança” africanas; com a reaparição, mais ou menos subtil, a coberto de programas de cooperação económica e militar, dos antigos colonizadores que tinham sido preteridos, diretamente ou por intermédio dos seus peões, pelos dois pilares da Guerra Fria — Estados Unidos e antiga União Soviética — África voltou a ser aquilo que os europeus pensavam e queriam que fosse: espaço permeável às influências capitalistas demo-liberais, com os seus povos enleados nas teias das culturas ancestrais mas sensíveis aos ícones das sociedades da abundância, e os novos líderes, formados no exterior e/ou

rendidos aos prazeres do consumismo, competindo, até ao triunfo da “nova ordem mundial” por eles representada, com os últimos das lutas anticolonialistas, ou contaminando-os com as benesses e privilégios que, no passado, saídos da exploração das terras e dos povos de África, constituíam os “pecados” da burguesia colonial.

António Olinto considera que estes “pecados”, geralmente causas e consequências das corrupções desenvolvidas no seio dos Estados, “pareciam uma das piores heranças deixadas pelas antigas administrações coloniais”, contra as quais já Nkrumah se tinha empenhado firmado nas vantagens do Partido Único para, com a sua autoridade indiscutível, fazer prevalecer um sentido unitário do Estado-Nação sobre a amálgama das etnias e dos egoísmos.

O Partido Único, defendido por radicais como Sékou Touré e moderados como Julius Nyerere, seria, no fundo, a representação moderna do “monarquismo” tradicional africano, capaz de impor uma “consciência nacional” aos regionalismos das populações fracionadas, dentro de fronteiras artificiais, pela administração colonial. Afinal, tratava-se de converter em “ampla consciência nacional” o estado de coexistência a que o colonizador levava, compulsivamente é certo, as diversas “nacionalidades” submetidas. A prática da autoridade centralizada na figura de um chefe carismático foi, de resto, comum aos diversos países, independentemente do tipo de estrutura política e administrativa e da formação ideológica dos seus líderes, todos apoiados em regimes “musculados”, entre eles Ahmed Ben Bela na Argélia, Muammar Khadafi na Líbia, Houphouet-Boigny na Costa do Marfim ou Léopold Senghor no Senegal.

Observava António Olinto, na época:

Ainda é cedo para se julgar da validade da tese do partido único nas atuais versões africanas. Uma condenação apressada do modo como esses líderes vêm tentando colocar seus países no ritmo da vida de hoje, pode acabar sendo um preconceito do nosso liberalismo, desenvolvido ao longo dos séculos de pes-

quisas e aprendizados de como lidar com a coisa pública sem que o indivíduo seja diminuído em sua liberdade.

Hoje, Olinto diria, com certeza, que a África se começou a esfacelar, política e economicamente, com o desaparecimento dos líderes históricos que conquistaram a independência e com a substituição do seu discurso revolucionário-messiânico de “reafrikanização” dos povos desalojados da “continuidade” ancestral por um discurso alógeno que era — esta incontestavelmente — “herança” do colonizador e que se revelaria no terreno africano, como um “presente envenenado”: o discurso da democracia à européia como meio de conquistar o Poder — o que, por motivos óbvios, ninguém ousa questionar, como “verdade revelada” que serve a todos os interesses...

A questão do Estado (e através dela), a das instituições é hoje crucial na África. Ela alimenta todo o debate em redor da democracia, do pluralismo sobre o continente. A sua atualidade é ilustrada por uma dupla constatação:

A primeira tem a ver com a fragilidade dos processos democráticos comprometidos há vários anos. Os acontecimentos destes últimos anos mostraram que as mudanças institucionais ocorridas aqui e lá, e cuja amplitude não pode ser contestada, apenas não puseram termo a uma instabilidade; corre o risco de repor em causa certos acervos políticos, e porque não, fazer mais uma vez o foco de regimes autoritários.

A segunda constatação volta a sublinhar (e a situação na Libéria é a mais trágica ilustração) que, onde o Estado desmorona, deixa o lugar ao caos, a guerra e gera uma desestruturação das sociedades em causa. Na Libéria, na Somália (num contexto onde a questão nacional não se põe), tudo se passa como se estava na presença de populações que perderam todos os pontos de referência e os valores sobre os quais se apoia qualquer grupo social. Esta

desintegração é em si reveladora da fragilidade do cimento cultural que é suposto de assegurar a coesão da Nação e o Estado.

A violência repetida que conheceu a Libéria, antes como após 1980, quando o sargento Samuel Doe prendeu o poder através de um golpe do Estado, já mostrava efetivamente a profundidade do fosso que separa o grupo comunitário herdeiro dos antigos escravos americanos, e os nativos liberianos. Os antagonismos étnicos gradualmente têm sido exacerbados por um exercício do poder fundado sobre a tomada dos privilégios pelo grupo dirigente, e, em seguida, sobre a exclusão das outras comunidades, condenadas, portanto, a mostrar as suas frustrações e a cultivar sua sede de vingança. É sobre este terreno que germinou a violência cujos protagonistas são, com efeito, os marginais, deixados na própria sorte pela máquina de excluir que é o Estado liberiano durante várias décadas. Este Estado doravante que tem se segmento desmontado em todas as estruturas sociais que se tem desmoronado, cada um foi conduzido de se proteger por trás dos grupos armados (milícias) organizados sobre bases étnicas (Liberia), familiares ou clânicas (Somália).

Entre esses dois casos de figura, encontra-se a falência do modelo do Estado pós-colonial. Conjugada com as transformações do sistema de partido único, ela provocou fenômenos de desestruturação que afetam as sociedades africanas. A tônica deliberadamente colocada sobre a dimensão prospectiva das mudanças sociopolíticas ocorridas na África do Oeste (como o resto da África subsaariana); a vontade de centrar a reflexão sobre a definição do papel e as funções que deveria assumir “o Estado democrático” africano.

A história, na África como em outro lugar, é feita de continuidades e de rupturas, de permanências e de mudanças. A esse respeito, a reviravolta decisiva dos anos 90 se torna simbolizada sobre o continente por um movimento de fundo em prol dos direitos humanos: a democracia, da mesma maneira que o momento decisivo dos anos 60 foi identificado da descolonização e a emergência

dos novos Estados africanos sobre a cena internacional. Há quase cinquenta anos (1960) de distância, mas num contexto ideológico e mundial radicalmente diferente, estas duas grandes rupturas com a ordem anterior ocultam as mesmas promessas de um renascimento, de uma refundação. Hoje, na maior parte dos países africanos, assiste-se, após “os anos de chumbo” dos regimes militares e das ditaduras, a uma liberação das dinâmicas sociais e políticas que recordam as mobilizações populares do período das independências.

É esta perturbação total e acelerada da paisagem política na África — o pluralismo político tornou-se em quatro anos a regra e a alternância política se “normalizou” porque atingiu um país africano a cada cinco — que impõe optar por uma diligência resolutamente prospectiva. A fratura do “modelo” autoritário de exercício e da devolução do poder na África é com efeito inegável: entre 1960 e 1990, só a Ilha de Maurício tinha experimentado uma alternância política democrática e centenas de mudanças do poder tinham sido a consequência de golpes de Estado, revoluções de “palácios”, golpes do Estado. Para tanto, os líderes das novas democracias africanas podem hoje esperar o mesmo “estado de graça” e a confiança quase absoluta de quais tivessem beneficiado no fim dos anos 50 os “Países” das independências.

Escaldados por diversas experiências sem dúvida, mas que não lhes trouxe ao mesmo tempo a liberdade, justiça social e desenvolvimento, as populações africanas, em especial as novas gerações, propõem-se perceber o mais rápido possível aos dividendos sociais do seu impulso emancipador. O exemplo do Mali é a esse respeito significativo. A inversão de uma ditadura sangrenta e corrompida, seguida de uma transição democrática perfeita, não impediu ao presidente Alpha Oumar Konaré, no entanto símbolo das mudanças políticas sobre o continente, de se enfrentar, um ano apenas da sua eleição, com a “síndrome dos manifestantes” da juventude, que conhecem igualmente outros países da região.

A violência dos manifestantes de Bamako, contestando a autoridade de um regime democrático vindo das urnas, refletia realmente mais uma das profundas desordens, do que uma rejeição do Estado democrático. Poder-se-iam multiplicar os exemplos destas incertezas e dos sentimentos de ansiedade que perturbam os processos de transição democrática na África, abrindo assim a “caixa de pandora”, em especial a identidade, a etnicidade ou o regionalismo. De fato, o movimento político atual parece hesitar a balançar para melhor ou para pior (o Togo e o RD Congo notadamente) e encontra-se, em vários países (Nigéria, Guiné-Conacri), onde a necessidade para este movimento de se dotar o mais rapidamente possível de um projeto político e social, bem como uma visão do futuro, que deverão inelutavelmente passar por uma reabilitação e uma reconstrução do Estado, para o qual as funções herdadas do passado são incapazes de responder às esperas das populações.

A problemática do Estado e da democracia na África saberia, com efeito, ser apreendida apenas em relação direta com os imperativos do desenvolvimento. E a diligência prospectiva aqui adotada visa traçar as grandes linhas das missões desejáveis que devesse assumir o Estado democrático na África. É, nos parece, de tal visão elaborada pelos próprios africanos, das quais têm necessidade ao mesmo tempo as instâncias de decisão política — e os investidores de fundos internacionais, que recentemente têm sido obrigados de proceder a uma autocrítica e uma diminuição em causa parcial das suas estratégias anteriores. É o caso em especial do Banco Mundial e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), cujas atividades prospectivas têm por finalidade de dar a palavra e de ouvir — por último! — os destinatários africanos dos seus programas.

## 1.2 A complexidade da democracia no contexto africano

“O Estado enquanto fenômeno social é produto específico da sociedade no seu estágio atual de evolução, o que implica a necessidade de ter em conta a realidade concreta da sua evolução no tempo, portanto a sua história...”<sup>7</sup>. No caso particular de África há que fazer uma incursão no seu passado pré-colonial e colonial para perceber não só as bases sociológicas complexas e contraditórias que fragilizam os Estados africanos modernos, como também para perceber a aparente falta de adaptação desses Estados às realidades que são objeto do poder que exercem.

Para falar da transição democrática em África é necessário ter a percepção de que a explicação das dificuldades de afirmação da democracia no contexto das atuais sociedades africanas tem de ser procurada algures num tempo em que as dinâmicas e ajustamentos sociais especificamente africanos foram suspensos, para serem retomados, quiçá, na atualidade.

Olhando para os modernos estados africanos e para as fronteiras a que se confinam, de imediato nos vem à mente que resultaram do que foi perspectivado na Conferência de Berlim. Podemos entender, tal como o historiador Elikia M'Bokolo o faz<sup>8</sup>, que se tem exagerado e mistificado a importância da referida Conferência na precisão das fronteiras coloniais africanas, mas é inquestionável que tem sido com as fronteiras então delineadas que a comunidade internacional<sup>9</sup> se tem contentado, uma vez que as legitimou sem as questionar.

---

7 P. F. Gonidec em: La crise Africaine: une crise de l'État (*Afrique 2000*, Février 1995, p. 20). “Mais recentemente” [...] “os africanistas Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo mostraram que algumas etnias supostamente tradicionais foram criações coloniais” (António Gonçalves. Dinâmicas do desenvolvimento e desafios actuais. *Africana Studia*, n. 1, 1999, p. 15).

8 Em *Afrique Noire, Histoire et Civilisations*, citado por João Melo Borges em *A constituição do estado moderno na África: o problema da fronteiras*. Lisboa: CEsa, 1995.

9 Comunidade das nações africanas incluída. A OUA criada em 1963 em Addis Abeba confirma as fronteiras africanas “numa lógica de pan-africanismo minimalista em que a palavra de ordem é a intangibilidade das fronteiras herdadas da colonização” (Nwayila Tshiyembe. A difícil Gestação da União Africana. *Le Monde Diplomatique*, de 4 jul. 2002).

A fixação das fronteiras africanas subordinou-se aos interesses da exploração dos recursos naturais e do comércio local pelas potências colonizadoras e, na voragem da ocupação efetiva que urgia as potências europeias não tiveram nem poderiam ter tido em conta (não sejamos anacrônicos), a realidade pré-existente: é que só então os europeus se viram obrigados a penetrar numa África profunda que desconheciam e que tinha estado entregue às suas próprias dinâmicas internas até a hora da partilha.

Há, pois, que ter presente que, apesar da não contestação das fronteiras traçadas em Berlim, havia realidades e dinâmicas internas preexistentes à divisão que em muito condicionariam os contextos do desenvolvimento dos países africanos que ascenderiam à independência (na sua grande maioria) na segunda metade do século XX. Pouco estudadas ou mesmo esquecidas, essas mesmas realidades e dinâmicas são hoje recuperadas para a compreensão da África, tal como se apresenta.

Só aparentemente a “divisão colonial tinha simplificado as relações políticas no continente. Onde anteriormente tinha havido centenas de clãs e de linhagens independentes, supostas Cidades-Estado, reinos e impérios com fronteiras móveis e indefinidas, havia agora” [...] “estados com fronteiras fixas e com uma capital”<sup>10</sup>, mas através da definição das fronteiras e fazendo tábua-rasa das organizações sociais, administrativas e políticas preexistentes à Europa, nem sempre de forma pacífica, polos e fontes de conflito que teriam seguido um percurso natural até à sua resolução.

A partilha enxertou e acelerou em África o conceito de Estado-Nação ocidental que na Europa foi resultado de uma sedimentação lenta e de muitos séculos. Enxertou em África um conceito de Estado-Nação que pressupunha, para além de um território com demarcação reconhecida, uma população minimamente integrada

---

10 John Reader. *África* — Biografia de um continente. Ed. Penguin; New Ed (5 novembre 1998), Cap. 51, p. 598.



(em termos culturais, linguísticos, etc.) e uma economia que permitisse condições de vida e graus de autonomia aceitáveis — fatores cuja existência eram no mínimo duvidosos.

Mas se a Europa moldou as configurações econômicas, políticas e sociais aos seus interesses e modos de ver o mundo, também não deixa de ser verdade que as elites locais as aceitaram num processo de aculturação e mimetismo que desembocou num nacionalismo que se impôs, por vezes violentamente, às formas de organização tradicionais e genuinamente africanas. As elites africanas, “modernistas”, apropriaram-se, pois, do conceito de Estado-Nação europeu e saíram vencedoras na luta que travaram com os “tradicionalistas”. Dito de outra forma: para as elites emergentes, a construção de Estado-Nação releva-se de uma ideologia nacional que não se compadece com o mosaico sócio-antropológico herdado das potências coloniais, quer tenha sido construído por elas, quer lhes tenha resistido através de processos simbióticos mais ou menos pacíficos ou conflituosos.

Averbam ainda os “modernistas” a seu favor o fato de muitos serem os exemplos em que etnias do mosaico se deixaram instrumentalizar pelas potências colonizadoras, que não só exploravam rivalidades ancestrais para melhor reinar, como também as usavam como forma de legitimação e de aproximação às populações. Algumas chefias tradicionais ocuparam mesmo lugares no aparelho colonial, num colaboracionismo que lhes retirou legitimidade no quadro das independências pós-coloniais.

Os nacionalistas, constituídos por uma elite de formação ocidental, reclamaram a independência sem reclamar a democracia. Esta era encarada como uma sequela burguesa, passível de ser manipulada pelos sentimentos de pertença étnica, que seriam tanto mais perigosas quanto mais centralizada a definição de pertença.

O mosaico sócio-antropológico foi visto como inimigo da consolidação nacional e a expressão democrática das vontades individuais não teve lugar nos novos estados independentes, como no período colonial. Apesar das lutas de libertação, verbais ou armadas, ninguém ousou fazer neste campo uma verdadeira ruptura com o passado colonial.

No período da Guerra Fria as elites dirigentes africanas utilizaram o seu posicionamento no teatro geoestratégico para capitalizar benefícios e mascarar as suas insuficiências gestionárias. O contexto geoestratégico manteve no poder ditadores como Idi Amin, Mobutu e Bokassa, para só falar dos mais emblemáticos, e as potências ocidentais entendiam que a abertura à democracia poderia conduzir a que ditadores amigos fossem substituídos por ditadores inimigos, ficando a democracia pelo caminho. E assim se foi contemporizando com as ditaduras civis ou militares, com simulacros de democracia, com a corrupção, com a impunidade das elites, com a desarticulação e desmantelamento do Estado, com a depredação da coisa pública resultado de um patrimonialismo excessivo. Por isso, apesar dos consideráveis fundos financeiros destinados ao desenvolvimento dos países da África Subsaariana, o arranque não passou de uma miragem. Boa parte do insucesso deve ser causada, precisamente, aos políticos locais que não souberam, não quiseram, ou não conseguiram capitalizar os apoios em prol de um desenvolvimento autossustentado e baseado em regras transparentes e democráticas. Mas outra parte do desencanto deverá ser associada a quem contemporizou com a apropriação privada (em África) de fundos públicos ocidentais, ainda que em nome de uma compreensão baseada em relativismos culturais...

Foi o fim da Guerra Fria que tornou possível as reivindicações e pressões internacionais para a transição democrática na África Subsaariana. O desmantelamento do complexo militar-industrial soviético, o abandono da região pelas potências ocidentais que

se lhe opunham, em suma, a perda de valor estratégico do continente africano, deu um forte impulso ao assomo de democracia, já que impôs certa condicionalidade democrática à ajuda para o desenvolvimento. Mas também limitou as perspectivas de democratização pela penúria material agravada a que conduziu e pelos fenômenos de depredação que sempre se exacerbam em contextos de incerteza. Esta gestão irresponsável dos recursos nacionais (estatais ou não), aliada à queda secular dos preços internacionais das matérias-primas em que a África se especializou desde os tempos coloniais e à qual não se conseguiu furtar, tem conduzido os países da África Subsaariana ao endividamento e a uma crise econômica que os remete, em desespero de causa, para os Programas de Ajustamento Estrutural (PAE) (Consenso de Washington). A liberalização e desregulamentação impostas pelos PAE desarticulam os poucos controles exercidos pelos estados sobre as economias e “informalizam-nas” ainda mais. Enfim, o rol de consequências dos PAE já sobejamente conhecido e donde ressalta o impacto negativo na arrecadação de receitas pelo Estado, que se vê por esta via impossibilitado de financiar programas sociais mínimos...

Razões pelas quais a afirmação democrática é identificada com as crises econômicas, sociais e políticas vividas pelos africanos.

Mas se estes fenômenos de natureza externa dão sinais contraditórios ao processo de democratização, há que procurar também contradições nas dinâmicas internas. A transição democrática, pelo que se disse, tem procurado se afirmar em cenários de crise, ora não preexistindo instituições democráticas sólidas, nem tão pouco culturas de oposição que dirimam através do diálogo os conflitos em presença, as fraturas degeneram facilmente em conflitos abertos, desenterrando-se então as identidades étnico/tribais latentes. Estas explosões sociais são também terreno fértil para “os ditadores acossados pelas reivindicações democráticas, que se apoiam com sucesso neste tipo de conflitos. Ora a manipulação étnica pelos po-

líticos impõe leis implacáveis de limpeza étnica, contexto em que a democratização é impossível”.

A pressão exterior da dívida por um lado e, por outro, as pressões interiores do empobrecimento, da violência, da corrupção (que alguns marxistas classificam como a forma genuinamente africana de fazer a acumulação primitiva de capital...), do clientelismo, da falta de enquadramento institucional dos conflitos ou do diálogo, são fortes ameaças de dissolução internas que aprofundam a descrença nas formas democráticas de governança. É a transição democrática que acaba por ameaçar a democracia ou, se quisermos o Estado na sua forma atual que não se deixa domesticar.

### 1.3 A África diante da ideia da democracia

A implosão democrática que podemos considerar como um dos acontecimentos essenciais na África durante as duas últimas décadas confirma duas evidências. De uma parte, é impossível ignorar hoje que os problemas de fundo do Terceiro Mundo, os *problemas prioritários*, são problemas políticos. Apoiava-se sem razão até aqui que se tratava unicamente de problemas técnicos como a luta contra as doenças, o analfabetismo, ou de carências econômicas que implicam o aumento da ajuda financeira ou material. Também aborda estes problemas sob os ângulos financeiros, econômicos ou técnicos e não considera que sejam as consequências das deficiências do Terceiro Mundo. Realmente, as soluções de fundo são *soluções políticas*. Trazem-se sempre a uma solução central: a da forma de governo que cada país se dotou e, por via de consequência, a da autoridade encarregada de tomar a decisão final, que continua uma *decisão política*. De outra parte, é impressionante constatar que não se tem mais que ambiguidade sobre o sentido atribuído à democracia no contexto atual.

Enquanto até aqui o termo democracia parecia ser comprometido em mau uso, de que cada um tinha o conteúdo de sua escolha, ao ponto que os regimes notoriamente ditatoriais jogavam sobre esta ambiguidade para fazer-se premunir do casaco “de democracia”, a reivindicação atual na África não deixa mais nenhuma dúvida sobre a forma de governo que se deseja. Não se trata mais da democracia em geral, mas da *democracia pluralista*; se afirmar do *multipartidarismo*, onde o critério mais aparente é da *democracia pluralista*.

Esta reivindicação do pluralismo democrático se impôs sobre a cena política porque ela intervinha num lapso de tempos relativamente curto e em vários países ao mesmo tempo (Tunísia, Argélia, Costa do Marfim, Benin, Gabão, e, até certo ponto, o Zaire — atual República Democrática do Congo, o Congo (República do Congo) e o Níger). Mas é necessário não esquecer que esta é uma reivindicação antiga e que certos países se esforçaram há vários anos em praticar o pluralismo democrático (Marrocos, Senegal, Gâmbia, Botsuana), enquanto outros, marcados por vários parênteses autoritários, se esforçaram de retornar ao pluralismo (Nigéria). Acrescenta o caso exemplar da Namíbia que, sozinha, constitui um tipo, que parece que a África fornece elementos suficientemente variados sobre as condições da emergência do pluralismo sobre este continente.

Mas não é necessário temer que não se trate somente de um fogo de palha, que as forças antidemocráticas retomam o que lhes foi retirado das mãos? Será que as condições estão reunidas para que o pluralismo democrático esteja consolidado na África?

## **2 A emergência do pluralismo democrático na África**

Quais são as origens “da revolução democrática” na África? Quais são as estratégias de saída de ditaduras e os esquemas de

transição democráticos que são oferecidos para a África? A compreensão da emergência do pluralismo democrático sobre este continente depende das respostas que podem ser dadas a estas duas perguntas.

## 2.1 As origens da “revolução democrática”

Vários analistas fizeram a aproximação entre a implosão democrática na África e as profundas mutações na Europa do Leste no fim dos anos 80. Certamente, as mudanças no Leste Europeu puderam influenciar a evolução da África: a atenuação das rivalidades entre duas superpotências pôde dissuadir certos Estados a prosseguir a chantagem diplomática, ameaçando pedir a uma das potências o que não se podia obter da outra. Os países do Leste que não podem mais servir de modelo do socialismo, o desmoronamento do seu sistema pôde desencorajar os países africanos da orientação marxista; mas, contrariamente, também os países africanos que evoluíam até aqui na zona da influência ocidental puderam se aproveitar das perturbações ocorridas no Leste para afirmar o pluralismo político, persuadidos de que os ocidentais não podiam, ao mesmo momento, aprovar o evento de tal regime no Leste e repudiá-lo na África.

Mas a relação, pelo menos circunstanciada, entre as mutações no Leste e a implosão democrática na África, deve trazer-se às suas justas proporções. Primeiro, refere-se apenas às mutações recentes e significa simplesmente que as mudanças no Leste aceleraram na África um processo já engrenado. As oposições gabonesas, marfinenses, congolezas e senegalesas existiam bem antes do desmoronamento dos regimes socialistas na Europa. A crise que está se desenvolvendo na África acontece há muitos anos. Os acontecimentos trágicos na Argélia, que permitiram começar o processo de democratização das instituições, igualmente na destituição

do Presidente Habib Bourguiba na Tunísia seguida dos esforços de abertura do regime, não têm praticamente relações com as mutações na Europa do Leste.

É necessário então ir adiante. Sem estar a pretender ser exaustivas, três séries de fatores favorecem a emergência do pluralismo democrático sobre o continente africano.

#### a) O fracasso da democracia consensual

Um destes fatores é, indiscutivelmente, o fracasso da democracia consensual. Por muito tempo e hoje ainda em muitos setores, tinha predominado uma visão mítica da África, simbolizada pela legendária “*L’arbre à palabre*” (árvore onde se reúnem os mais antigos da aldeia para decidir os rumos da sociedade). Os conflitos eram resolvidos com as palavras através das discussões. Tais discussões deveriam se prolongar por muito tempo até chegar às partes, a um *consenso geral*. Em outros termos, uma maioria não devia impor a sua vontade a uma minoria; pelo contrário, todas as decisões deviam ser tomadas por consenso. Esta prática justificava-se em relação à aplicação do princípio participacionista: cada pessoa era convencida a trazer à comunidade sua opinião. De todas as especificidades, algumas eram levadas em conta. Desta maneira, a normalização dos indivíduos, bem como o eleitorado, é banida, quer dizer, a ilusão de que os votos individuais podem legitimar o poder e a exploração de tais votos e dos fins de política partidária.

A democracia consensual oferece indubitavelmente uma visão generosa da sociedade e supõe uma aposta otimista sobre o homem. É a razão pela qual se pode considerar o objetivo remoto para o qual é necessário ampliar, bem mais, é uma honra para a África ser percebida (com ou sem motivo válido) como berço da democracia consensual. Infelizmente, a democracia consensual

amplia inexoravelmente para a *unanimidade*. Ela supõe que os seres devem ser perfeitos, altamente conscientes dos seus direitos e obrigações, capazes de distinguir os interesses específicos do geral, ou seja, pelo contrário das pessoas sem vontade nem liberdade. Em outros termos, a democracia consensual pode existir apenas nos povos de Deus ou na escravidão.

É esta ideia que Jean Jacques Rousseau exprimia admiravelmente no seu *Contrato social*, quando escrevia: “Havia um povo de Deus, governar-se-ia democraticamente... Mais o concerto reina nas assembleias, quer dizer mais os pareceres aproximam da unanimidade, mais também a vontade geral é dominante; mais os longos debates, as dissensões, o tumulto, anunciam que há ascendência dos interesses particulares.

Na outra extremidade do círculo, a unanimidade retorna. É quando os cidadãos caídos na servidão não têm mais nem liberdade, nem vontade<sup>11</sup>. A democracia consensual estagnou na África. Os que persistem em defendê-la querem simplesmente manter este continente na servidão moral e política. Ao inverso, a democracia majoritária conduz para o estabelecimento das instituições do sistema representativo.

## b) O fracasso do partido único

A ideia de que a democracia “tradicional” da África é a consensual também existia; sua melhor expressão se constituía de que no plano político ela seria a existência do partido único. Esta prática oferecia vantagens. Primeiro essa prática evitaria (para parafrasear Rousseau) os longos debates, as dissensões, o tumulto, considerados como tantos obstáculos para chegar à unidade e à coesão social. Em seguida, acrescenta outro argumento que parecia

---

11 Jean Jacques Rousseau. *Du contrat social*, livre III, Chapitre IV in fine, et livre IV, chapitre II, premier paragraphe.



de grande dimensão, ou seja, o partido único era visto para favorecer o desenvolvimento econômico devido às suas “virtudes”, bem como reduzir as tensões sociais e mobilizar as energias.

Foram percebidos os equívocos após duas décadas da independência da maior parte dos países africanos. Os partidos únicos revelaram-se ser os principais obstáculos à unidade nacional, pelo fato de eles impuserem o monolitismo (aspecto de bloco homogêneo) ideológico, além de que pretenderam modelar os indivíduos de acordo com um protótipo preestabelecido; dão-se ainda como missão dirigir de maneira muito autoritária as consciências, de mascarar as preferências pessoais sob as aparências de esquemas de pensamento e de clichês que pretendiam traduzir a vontade “do povo”. No lugar de educar o indivíduo, de levá-lo à cidadania, o partido único o esmaga. Ele, portanto, ensina o cidadão a simular e dissimular os seus verdadeiros sentimentos, a utilizar a linguagem estereotipada e convencional para conformar-se à linha do partido e escapar à repressão. Resumidamente, o cidadão torna-se, no seu quadro, um homem traumatizado e frustrado, além de alienado.

Com esse singular paradoxo, o partido único tornou-se a principal causa do desenvolvimento e do reforço do tribalismo, a tribo aparece então como o último refúgio para os indivíduos desamparados numa sociedade totalitária.

Assim sendo, tentou sem sucessos salvar o partido único, preconizando o que foi chamado “*o partido único democratizado*”. No âmbito do partido único, as eleições tornar-se-iam livres, os candidatos nem são investidos, nem apoiados pelo aparelho do partido.

Na realidade, este tipo de partido único é uma farsa democrática. Ele se constitui em uma técnica permitindo eliminar personalidades políticas doravante contrárias à ideologia do partido, apesar de muitas delas terem sido eleitas com o apoio deste, mas que no fim decidiram abandoná-las. Nestas condições, não é sur-

preendente que a revolução democrática na África coloca-se sob o sinal da reivindicação multipartidária, quer dizer de um sistema que reconhece e organiza verdadeiramente a livre competição dos programas e objetivos.

c) O fracasso de uma concepção “africana” dos direitos humanos

Em terceiro lugar, é inegável que as violações frequentemente maciças dos direitos humanos contribuíram, numa larga medida, para abalar os regimes autoritários africanos: a tortura, as detenções e aprisionamentos arbitrários, as restrições intoleráveis à liberdade da circulação, a repressão severa de qualquer manifestação de liberdade faz parte da paisagem política de vários Estados africanos.

Por acréscimo, convém notar a aparição recente de certas escolas de pensamento “que tendem a legitimar” certas restrições das liberdades na África, em nome de uma pretendida concepção “africana” dos direitos humanos. De acordo com estas doutrinas, as liberdades não deveriam conceber-se na África da mesma maneira que em outros lugares; certas liberdades valeriam para o Ocidente, mas não seriam adequadas para África. Por exemplo, somente o Partido Único conviria à África, onde a veneração do Chefe constituiria um “dos valores tradicionais” a preservar. Do mesmo modo, o africano supostamente vive em comunidade e não deveria reivindicar, assim como os ocidentais, a garantia dos seus direitos individuais. Resumindo, “os direitos da solidariedade”, “os direitos da terceira geração” seriam mais “africanos” que os outros e melhor adaptados ao modo de vida dos africanos, enquanto os outros valores do sistema político democrático batizado para a circunstância “democracia ocidental” seria valores ou sistemas importados, portanto, não bem vistos.

Com efeito, esta concepção “africana” dos direitos humanos

imprudentemente consagrada, em parte, pela Carta Africana dos direitos humanos e dos povos redonda em preconceitos que não revela; assim sendo, é um meio para legitimar as piores práticas antidemocráticas. Os direitos humanos não têm fronteiras; são indivisíveis; e não tem liberdade que seja boa para o Ocidente e má para a África. Os supostos direitos humanos “africanos”, bem como a própria Carta Africana, cujos autores pareciam mais preocupados pelo número de ratificações que pela eficácia dos mecanismos instaurados, não dão bons exemplos para regimes autoritários locais com base nesse princípio: fundar as suas práticas antidemocráticas sobre “a sabedoria” africana e sobre o Tratado Internacional.

Por último, o argumento que consiste em dizer que certos valores democráticos que são importados são inconsistentes. No entanto, ninguém revela abertamente que as línguas oficiais da África e as suas religiões dominantes (Cristianismo, Islamismo), como alguns produtos alimentares, bens de equipamento (artigos domésticos, automóveis, computadores, etc.), são importados; não ocorrendo o mesmo com a importação das liberdades individuais e o pluralismo democrático. Certos regimes fundados em tanta incoerência estão necessariamente fadados ao fracasso.

#### d) Os esquemas da transição para a democracia

Existem tantos procedimentos de saída das ditaduras e de entrada na democracia que houve estados envolvidos na África. A preocupação de simplificação que conduz a agrupá-los aqui não deve fazer esquecer que cada experiência é única no seu tipo; somente o exame caso por caso permite restituir a riqueza, bem como as especificidades cada uma delas.

É inútil considerar a esse respeito a categoria das *velhas democracias africanas*, como o Egito, o Marrocos, o Senegal, a Gâmbia, Botsuana e a Ilha de Maurício — na medida em que se aceita

unir este último país à África. Nestes países, os quadros do pluralismo democrático são fixados. O objeto da constatação política não é nestes em países de obter o pluralismo democrático, mas de aprofundá-lo, consolidá-lo, de aperfeiçoá-lo. As reivindicações dos parceiros sociais, quando elas são fundadas, justificam-se pelo fato de que qualquer abrandamento dos esforços nesta perspectiva de aprofundamento traduz-se em retrocessos significativos, ou mesmo o desmoronamento dos ganhos democráticos.

Satisfazer-se, por exemplo, da simples existência dos partidos políticos ou da faculdade de criá-los, ou ainda a organização periódica de eleições não sujeitas à arbitrariedade do poder retorna a esquecer que a democracia pode sobreviver apenas por um esforço de cada momento para proteger os seus valores contra os perigos permanentes da ditadura.

Na outra extrema parte do continente, a Namíbia constitui um caso exemplar e único na África, o exemplo mesmo de uma descolonização bem sucedida. Um dos ensinamentos essenciais a tirar, é que as eleições livres e transparentes com parceiros leais representam a primeira condição do estabelecimento de uma verdadeira democracia. Se, além disso, a sociedade namibiana transcende as suas contradições de ontem e torna-se uma sociedade resolutamente multirracial, então ela mostrará o caminho a seguir para a maior parte dos países do continente.

Falando agora sobre as mutações ocorridas recentemente na África, igualmente no que diz respeito às entradas na democracia, três principais casos de figura, ou esquemas de transição desenham-se: a transição às vezes é negociada (Benin, Nigéria, Tunísia), às vezes imposta pela rua (Argélia, Gabão, Costa do Marfim), às vezes concedida pelo poder existente (ex-Zaire, atual Rep. Dem. do Congo). Naturalmente, estas fórmulas não apresentam nenhum caráter normativo; servem simplesmente para ilustrar uma perspectiva comparativa das situações nacionais, além disso, muito complexas.

## 2.2 A transição negociada

A transição negociada refere-se às situações nas quais o poder autoritário ou ditatorial existente compromete um diálogo dinâmico com os parceiros sociais e políticos, para determinar com eles o procedimento de saída de ditadura e transição para a democracia.

Para que um poder consinta tal mutação qualificativa, é necessário que ele seja empurrado de diferentes maneiras: a falência do sistema político-ideológico e a falência econômica (Benin), a incapacidade dos regimes militares para gerir a duração e a existência de fortes tradições democráticas (Nigéria), ou ainda a imobilidade do governo devida a uma concepção patrimonial do poder (Tunísia).

Embora a pressão da rua manifeste-se em todas as hipóteses, e que ela possa desempenhar um papel que determina no desencadeamento do processo de democratização, ela não é a causa primeira. É o poder encurralado de todas as partes que compreende dele mesmo que a repressão torna-se ineficaz, notadamente quando se encontra seriamente abalado por uma longa resistência passiva como era o caso do Benin. Ou, como na Nigéria, é a procura da legitimidade que leva o regime militar a organizar-se para a democracia. Por último, na Tunísia, a deposição do chefe do Estado sem derramamento de sangue pode desbloquear a situação política e permitir engajar um programa de reformas políticas e sociais.

Nesta perspectiva desenvolveram-se procedimentos originais de transição. A fórmula da Conferência nacional no Benin conheceu certos sucessos. Convocada pelo poder, agrupando dezenas de sensibilidades políticas e centenas de delegados, esta assembleia aparentemente heteróclita pôde se erigir em organismo soberano e impor ao poder um novo governo, bem como instituições de transição. Além disso, o modelo beninês de transição democrática se caracteriza por suas etapas sucessivas: a Conferência nacional ou Mesa redonda que agrupou os parceiros sociais e po-

líticos mais representativos; a designação para a Conferência, de órgãos encarregados de conduzir a transição: governo de transição, órgão legislativo de transição capaz de colocar eventualmente o papel da assembleia constituinte, Comissão constitucional encarregada de redigir a nova constituição; a definição dos prazos para alteração e adoção, preferivelmente ao referendo da nova constituição; por último, a fixação da data das eleições gerais e a aposta em vigor das novas instituições.

O esquema tunisiano é muito diferente. Na Tunísia, é uma revolução de palácios que pôs termo a um governo aparentemente incapaz de conduzir as mutações que se impunham. Em seguida o novo governo não convocou conferência como no caso do Benin, mesmo se ele procedeu a uma larga consulta para elaborar os textos destinados a governar o regime democrático projetado (sobre as eleições, os partidos, a imprensa...). Em contrapartida, ele não se informou neste caso junto aos responsáveis de outros países das suas experiências, no intuito de evitar os erros que eles tinham cometido.

Na Nigéria, o processo da transição aparece complexo devido aos constrangimentos que a história política deste país impõe aos seus governos sucessivos. Permanece que, apesar de alternância das fases de ditadura e de democracia deste país, há uma tradição democrática bastante forte. Os governos militares são figuras acidentais da história. Era verdade que cada vez maior e preocupante, enquanto os governos civis são sempre percebidos como a norma e a solução normal.

Com efeito, pela primeira vez aceitou entregar o poder dos militares (Olesegun Obasanjo confirmou a visão enquanto presidente) para os civis, e recusou em seguida de retomá-lo apesar do pior desempenho destes (os civis). De acordo com qualquer verossimilhança, este país se encaminhou ainda mais uma vez para a saída do regime militar e a entrada numa democrática.

Trata-se, contudo, de uma democracia supervisionada. Portanto, após ter excluído “os barões” da vida política, os militares decidiram arbitrariamente que somente dois partidos políticos serão reconhecidos. Tal medida arrisca não deixar menos tensa a vida política, mas, pelo contrário, de provocar tensões e rancores pouco favoráveis à restauração de um regime democrático autêntico.

### 2.3 A transição imposta pela rua

A transição imposta pela rua se opera na sequência de violências às vezes sangrentas. Neste esquema, os poderes públicos surpreendidos ao curto tempo se rendem à pressão popular e intervêm com as reformas para resolver a crise e previr outros tumultos. Tal é o processo seguido na Argélia, na Costa do Marfim e no Gabão.

Sob o empurrão da violência, importantes medidas puderam ser tomadas ou prometidas nestes países: reconhecimento dos partidos políticos da oposição, liberalização da imprensa, calendário de aplicação das instituições da transição para a democracia, etc. No entanto, o alargamento real das mudanças democráticas é variável de acordo com os países: assim como na Argélia, parece existir uma vontade incontestável de democratização, a Costa do Marfim e o Gabão deixam crer que os partidos no poder nestes países não hesitariam um momento, se a ocasião lhes for dada, de retomar o que foi arrancado das suas mãos (a imposição da democracia no poder). Tudo se passa, nestas hipóteses, como se a preocupação essencial do poder era acalmar os motins, a qualquer preço, e de aproveitar de calmaria assim criada para retomar as suas esferas.

## 2.4 A transição concedida

A transição concedida, para a qual o ex-Zaire (atual Rep. Dem. do Congo) oferece o exemplo, procede até certo ponto da mesma lógica. Sentindo crescer a contestação e apresentando uma prova de força com a rua, os governantes tomam as dianteiras, concedem ou prometem reformas. Este procedimento é ambivalente: pode proceder de uma real vontade de democratização do regime; mas pode também não representar mais que uma crise, um meio para o partido ao poder de dar-se uma parada momentânea e de forjar novos instrumentos de dominação política. No entanto, o próprio do democrata é o otimismo e a fé no homem, pode admitir que uma abertura democrática, mesmo na hora de proceder a cálculo político, termina sempre por criar uma dinâmica de progressos, assim como uma notícia da racionalidade. Isto constitui uma das razões pelas quais convêm de acolher com fervor qualquer reforma democrática não importa de onde venha. Nomeadamente nas democracias nascentes ou reaparecendo, melhor é tomar dos governantes a palavra, de forçá-los a ter as promessas que eles podem fazer frequentemente sob a pressão dos acontecimentos.

Esta posição justifica-se tanto mais que a transição para a democracia é uma operação a riscos; pode encalhar, ou seja, devido à escalada de um povo desorganizado seduzido em seguinte por grupos de interesses que restauram outras formas de ditaduras, ou seja, porque este povo, demasiadamente por muito tempo corrompido e dominado, tem medo de um regime de liberdade que ele considera como uma aventura, para preferir-lhe uma nova ditadura que lhe sustenta dispensando de refletir e de tomar iniciativas responsáveis. A África tem, portanto, muito interesse a ver consolidar-se alguns regimes que preconizam o pluralismo democrático, independentemente dos seus antecedentes.



## Conclusão

Ao longo deste trabalho, procurei mostrar que a prática democrática é considerada a qualquer preço como a expressão de um rito social, pois, para muitos eleitores, ela parece ser um ato separado do curso normal da vida cotidiana, nem sagrada, nem banal, mas somente insólita e desnuda de sentido. E lá onde a eleição competitiva, não integrada pelo jogo das predisposições, é riscada de analisar como uma correspondência de distantes práticas sociais institucionalizadas. Tais interrogações não são inúteis, mas apresentam o inconveniente de trocar a análise da eleição real e das relações de forças, que engaja por um estudo das representações simbólicas que ela movimenta.

É assim o caso quando o interesse pelo processo eleitoral propriamente dito é abandonado em proveito de uma superestimação do contexto social, sem ida-volta entre os dois níveis. Certo, podemos observar que a prática regular das eleições não garante o progresso social, a igualdade dos estatutos, a estabilidade e a redistribuição das riquezas. O que nos conduz a retomar as velhas críticas contra a “democracia burguesa”.

Por “democracia eleitoral”, entendemos aqui um regime, no qual a competição para o controle do governo de um Estado é resolvido de uma maneira duradoura graças às eleições consideradas suficientemente livres e honestas pelos principais interessados. Esta concepção restritiva valoriza voluntariamente o procedimento eleitoral, sem se pronunciar sobre os objetivos, as ideias ou as performances de tal regime. Entretanto, extrair a eleição do “sociologismo” não é a única prova a ultrapassar. É preciso ainda tomar suas distâncias com relação às explicações globalizantes em termos de “cultura”, que invadem todo discurso sobre a política na África. Nesta ótica, as sociedades africanas são apresentadas como os meios, desenvolvendo as relações complicadas e aparentemente infelizes com este modelo da “democracia eleitoral”.

Mas, qualquer que sejam os motivos invocados, quando lemos as pesquisas nos últimos anos, uma constatação aparece se impondo, segundo o qual a contribuição dos procedimentos eleitorais à regulação dos sistemas políticos africanos passa a se tornar eficaz (e não inoperante), uma mudança profunda, tanto social quanto cultural. Não havia passagem à democracia sem verdadeira “sócio-gênese” (no sentido completo deste termo que suporia uma dependência total do político com relação às estruturas sociais e que recusaria então a ideia de uma autonomia relativa daquela).

Não é suficiente só de deplorar que o caminho eleitoral não é uma declinação natural dos sistemas políticos africanos, e é extremamente cômodo de encontrar argumentos para mostrar que ela engendra mais problemas imediatos do que ela pode resolver. O debate sobre as chances de democratização dos sistemas políticos africanos sufocou-se desde o esgotamento das transições no início dos anos 1990. É a ocasião de “revisitar” alguns aspectos do problema, fundando a análise sobre a comparação “Norte-Sul”, ou “Sul-Sul” se integrando os trabalhos que vieram das transições democráticas na América Latina. Para dispor de uma série de observações suficientemente variadas e efetuadas no tempo, ele convém de se referir à história das experiências eleitorais nesses cinquenta últimos anos na África, não somente nas eleições nos últimos anos.

Os golpes do Estado que afetaram vários países — Níger, Costa do Marfim, Guiné-Conacri, Guiné-Bissau — ilustram o difícil enraizamento da democracia na África ocidental. Portanto, o continente não sofre de um déficit de cultura política. Os sobressaltos das evoluções em curso desde as conferências nacionais dos anos 80 encontram suas fontes na decomposição dos Estados, mesmo estrangulados pelos programas de ajustamentos estruturais e governados por elites carentes de imaginação reformadora.

Um fator consensual, que se impõe para além das correntes de afro-pessimismo ou afro-otimismo, é a necessidade de proceder

a análises mais sistematizadas para apreender as complexidades dos desafios enfrentados diariamente pelos africanos. A tentação de recorrer a novas terminologias, muitas vezes de valor analítico duvidoso, para satisfazer a necessidade de apresentar conclusões definitivas e globais em relação às mudanças e viragens dos processos de transição em curso, enquanto exercício acadêmico, pode ser estimulante, mas em nada contribui para o fortalecimento da qualidade das análises. O desafio de adaptação aos contornos imprecisos dos processos em curso coloca-se também nesta área para que evitem os caminhos revisitados e de ganhos limitados das dicotomias rígidas ou dos conceitos cuja longevidade e abrangência permitem, por um lado, a explicação tranquilizante dos processos e, por outro, vedam o acesso a uma compreensão mais profunda das mudanças em curso.

## Referências

AKINDES, F. *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*. Dakar et Paris: Codesria, 1996, p. 13-41

AYISSI, Anatole. L'illusion de la fin des coups d'Etat en Afrique. *Manière de voir. Afriques en Renaissance*, n. 51, mai-juin 2000, p. 32.

BADIE, Bertrand. *La fin des territoires, essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Fayard, février 1995.

BALAJI AKINYEMI, A: Mohammed-Obasanjo Foreign Policy. In: OYEDIRAN, O. (Éd.). *Nigerian Government and Politics under Military Rule*. Mac Millan int. London: Coll. éd., 1979.

BARRY, Mamadou Aliou. *La prévention des conflits en Afrique de l'Ouest*. Paris: Ed. Karthala, 1997

BATHILY, Abdoulaye. La démocratie en Afrique de l'Ouest: état des lieux. Communication. In: *Actes du Forum des Partis politiques, des Médias et de la Société civile*, CSAO/OCDE, Paris. nov. 2005.

BAYAR, Jean-François; MBEMBE, Achille; TOULABOR, Comi. *Le Politique par le bas. Contribution à une problématique de la démocratie en Afrique noire*. Paris: Karthala, 1993.

BAYAR, Jean-François; MBEMBE, Achille; TOULABOR, Comi. La problématique de la démocratie en Afrique Noire: La Baule et puis après? *Politique Africaine*, n. 93, p. 5-20, oct. 1991.

BEN ARROUS, Michel. *Coalition, dispersion. Un moment démocratique en Afrique de l'Ouest «francophone», 1988-1996*. Dakar: Codesria, 2003.

BORGES, João Melo. *A constituição do estado moderno na África: o problema da fronteiras*. Lisboa: CEsa, 1995.

BOULAGA EBOUSSI Fabien. *Les conférences nationales en Afrique noire*. Une affaire à suivre. Paris: Karthala, 1993.

CARDOSO, Carlos. A problemática da construção nacional na fase pós-independência na Guiné-Bissau: dificuldades e perspectivas. In: *Construção da Nação em África: os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé Príncipe*. Colóquio INEP/CODESRIA/UNITAR. Guiné-Bissau: INEP, 1989.

CARDOSO, Carlos. A transição democrática na Guiné-Bissau: um parto difícil. In: CARDOSO, Carlos; AUGEL, Johannes. (Org.). *Transição democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*. Kacu Martel, vol. 10. Guiné-Bissau: INEP, 1996.

CHOLE, Eshetu; JIBRIN, Ibrahim. *Processus de démocratisation en Afrique*. Dakar, Codesria, 1995.

CODESRIA, Du gouvernement privé indirect, Codesria, Dakar, 1999; Béatrice Hibou (sous la direction de), *La Privatisation des Etats*, Karthala, Paris, 1999.

CODESRIA, Du gouvernement privé indirect; *Démocratie et développement em Afrique de l'Ouest*. Mythe et réalité (Sous la direc-

tion de Elizabeth Annan-Yao), Dakar, 2005.

CONSTANTIN, F.; COULON, C. (sous la dir.). *Religion et transition démocratique en Afrique*. Paris: Karthala, 1997.

COPANS, Jean. *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*. Paris: Karthala, 1990.

DALOZ, Jean Pascal; QUANTIN, Patrick. *Transitions démocratiques africaines*. Paris: Karthala, 1997.

DIA, Mamadou. *Echec de l'alternance au Sénégal et crise du monde libéral*. Paris: L'Harmattan, 2005.

DIALLO, Mamadou. *Les Africains sauveront-ils l'Afrique?* Paris: Karthala, 1996.

DIOF, Momar Coumba; DIOUF, Mamadou. *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*. Dakar: Codesria, 1992.

DIOF, Momar Coumba. *Le Sénégal contemporain*. Paris: Karthala, 2002.

DIOUF, A. A. Les garanties judiciaires de l'État de droit. *Démocraties africaines*, v. 3, n. 10, p. 12-13, 1997.

DIOUF, M. *Libéralisations politiques ou transitions démocratique: Perspectives africaines*. Dakar: Codesria, 1998.

DJIBO, Hadiza. *La participation des femmes africaines à la vie politique. Les exemples du Sénégal et du Niger*. Paris: L'Harmattan, 2001.

DUMONT, René. *Démocratie pour l'Afrique*. Paris: Seuil, 1991.

DUMONT, René. *L'Afrique noire est mal partie*. Paris: Seuil, 1962.

DUMONT, R.; MOTTIN, M.F. *L'Afrique étranglée*. Paris: Seuil, 1980 et 1982.

FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Éd. La Découverte, 1956.

GAZIBO, Mamoudou. *Les paradoxes de la démocratisation en Afrique*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.

GONÇALVES, António. Dinâmicas do desenvolvimento e desafios actuais. *Africana Studia*, n. 1, 1999.

GONIDEC, P. F. La crise Africaine: une crise de l'État. *Afrique 2000*, fevr. 1995.

JACKSON, Willy. La marche contrariée vers l'Union économique. *Le Monde Diplomatique*, mar. 1996.

JAUARÁ, Manuel. Dilema de transição política na África Lusófona: de Uni para pluripartidarismo. Disponível em: [kttp://.ces.uc.pt/lab2004/pdf/ManuelJauara.pdf](http://ces.uc.pt/lab2004/pdf/ManuelJauara.pdf).

JEUNE AFRIQUE. Dossier Spécial Elections, 29 juillet 2007

JOSEPH, Richard. Democratization in Africa after 1989: Comparative and Theoretical Perspectives. *Comparative Politics*, v. 29, n. 3, 1997.

JOSEPH, Richard. *State, Conflict and Democracy in Africa*. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers, 1999.

KAMGA, Hilaire. Les techniques de la fraude électorale en Afrique. Ed. Afrique Leadership, 2007.

KANKWENDA, Mbaya. La portée de la conditionnalité de la bonne gouvernance et de la démocratisation. Dans: *Marabouts ou marchands du développement en Afrique?* Paris: L'Harmattan, 2000, p. 183-219.

KOUDAWO, Fafali. Sociedade civil e transição pluralista na Guiné-Bissau, 1991-2006. In: KOUDAWO, Fafali e MENDY, Peter. (Coord.). *Pluralismo político na Guiné-Bissau*. Guiné-Bissau: INEP, 1996, p. 67-119.

LAFARGUE, Jérôme. *Contestation démocratique en Afrique*. Paris: Kartala 1996.

LOPES, Carlos. *A transição histórica na Guiné-Bissau*. Lisboa: Ates Gráficas, 1987.

MACUANE, Jaime. Liberalização política e democratização em África: uma análise quantitativa. *Dados*, n. 2, v. 22, 2000.

M'BOKOLO, Elikia. *L'Afrique au xxème siècle: le continent convoité*. Paris: Seuil, 1985.

NKRUMAH, Kwame. *L'Afrique doit s'unir*. Paris: Ed. Présence Africaine, 1994.

NZOUANKEU, Jacques Mariel. L'Afrique devant l'idée de démocratie. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 128, p. 394-409, mai 1991.

OLINTO, Antonio. *Brasileiros na África*. 2. ed. São Paulo: G. R. Dorea, 1980 [1964].

OLUKOSHI, Adebayo. State, Conflict, and Democracy in Africa: The Complex Process of Renewal. In: idem. *Ibidem*, p. 451-465.

QUANTIN, Patrick. La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années 1990. Dans: *Démocraties d'ailleurs, sous la direction de Christophe Jaffrelot*. Paris: Karthala, 2000, p. 479-507.

QUANTIN, Patrick (Dir.). *Voter en Afrique: comparaisons et différenciations*. Paris: L'Harmattan, 2004.

READER, John. *África — Biografia de um Continente*. Ed. Penguin; New Ed. (5 novembre 1998).

RICHARD, Joseph. le renouvellement politique en Afrique subsaharienne: un défi pour les années 1990. *Afrique 2003*, n. 3, p. 45-53, nov. 1990.

SECK, Assane. *Sénégal, émergence d'une démocratie moderne 1945-2005 un itinéraire politique*. Paris: Kartala, 2005.

TSHIYEMBÉ, Mwayila. Les principaux déterminants de la conflictualité africaine. In: *La Prévention des Conflits en Afrique*. Paris: Karthala, 2001.

TSHIYEMBÉ, Mwayila. A difícil Gestação da União Africana. *Le Monde Diplomatique*, 4 jul. 2002.

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: jul. 2014.



# ESTADO-NAÇÃO EM ÁFRICA — CONGO-BRAZZAVILLE E CONGO-KINSÂSA

*Patrício Batsíkama*<sup>1</sup>

*Resumo:* O tópico do estado-nação na África está associado ao da democratização do continente. Conquistar o poder mediante o voto (no caso da presidência) provoca dilemas e tende a destruir a anatomia social do continente africano. No presente artigo, oriundo da minha tese de doutoramento, eu discuto a questão do estado-nação no Congo-Brazzaville e no Congo-Kinsâsa, a partir de uma perspectiva histórica.

*Palavras-Chave:* Congo-Brazzaville. Congo-Kinsâsa. Estado-nação. Democracia.

*Abstract:* The topic of State-Nation in Africa is associated to the democratization of the continent. Conquering Power by vote (in the Presidency) provokes troubles, and tends to destroy the Social anatomy of African Country. In this article — from my Ph. D. Thesis — I discuss the problem of State-Nation in Congo Brazzaville and Congo Kinsâsa, according a historical perspective.

*Key words:* Congo Brazzaville. Congo Kinsâsa. State-Nation. Democracy.

## Introdução

Quase toda África sub-saariana conheceu os problemas similares em relação às propostas de Estado-nação *au lendemain* das suas independências. Gaëtan Feltz (1994, p. 713-714) faz observar isso.

Entre 1963 e 1970, sublinha-se vários golpes de estado em África que estabelecem um mapa geoestratégico à mercê da Guerra Fria, factor da destabilização das vontades populares africanas na construção dos seus modelos de “Estado-nação”. Aqui estão as

---

1 Historiador e antropólogo. Professor de História das Artes Africanas na Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Agostinho Neto. Endereço eletrónico: 23327@ufp.edu.pt.

datas dos golpes de Estado africanos (NKRUMAH, 1973, p. 54): 13 de Janeiro de 1963: Togo; entre 12 e 15 de Agosto de 1963: Congo/Brazzaville; entre 19 e 28 de Outubro de 1963: Benim; 18 de Fevereiro de 1964: Gabão; 1 de Janeiro de 1965: República Centro-Africana; 4 de Janeiro de 1965: Burkina-Faso; 18 de Junho de 1965: Argélia; 25 de Novembro de 1965: Congo/Kinsâsa; 22 de Dezembro de 1965: Benim; 15 de Janeiro de 1966: Nigéria; 24 de Fevereiro de 1966: Gana; 29 de Julho de 1966: Nigéria; 29 de Novembro de 1966: Burundi; 13 de Janeiro de 1967: Togo; 24 de Março de 1967: Serra Leoa; 17 de Dezembro de 1967: Benim; 18 de Abril de 1968: Serra Leoa; 3 de Agosto de 1968: Congo/Brazzaville; 4 de Setembro de 1968: Congo/Brazzaville; 19 de Novembro de 1968: Mali; 25 de Maio de 1969: Sudão; 1 de Setembro de 1969: Líbia; 15-19 de Outubro de 1969: Somália; 10 de Dezembro de 1969: Benim; 30 de Janeiro de 1970: Lesoto.

A estrutura das sociedades africanas obedece a três condições de sociabilidade: (a) etnicidade tal como é vista, vivida e reproduzida; (b) raça enquanto processo histórico recente, mas também antigo e as novas dinâmicas que cobrem no espaço; (c) ocidentalização da África, quer na instalação forçada de Estado-nação quer no consumo ávido de *World Culture*, torna-se uma ferramenta estratégica utilizada — as instituições internacionais (ONU, FMI, Banco Mundial, TPI, etc.) auxiliando — na nova Ordem Mundial.

## **Poder em África**

Georges Balandier é da seguinte opinião:

Em África, existe uma imaginária percebida para exprimir o poder. No meu livro, *Le pouvoir en scène*, penso mostrar como o político é constantemente fabricante da sua própria imagem para exercer o que se chama poder... Há um autor (mal conhecido) que comentou Shakespeare propondo o conceito de teatocracia... que ilustra que para além dos regimes, das constituições

particulares, [...] Há em comum, nestes todos regimes, há « mise en scène », o regime geo-teatral: o regime do facto que o político é também um actor [...] A ordem do político é favorável à esta representação da imagem. Este é o caso do poder tradicional, porquanto são poderes potencialmente em imagens [...] existe um cenário e os actores desempenham cada um papel preciso, onde está colocado em famoso o político... e é cíclico [...] É o caso do Benim, onde o soberano morre, diz-se: a escuridão caiu no país; a justiça, a ordem desapareceu [...] Daí, a necessidade de restituir a luz, a justiça ou a ordem [...] Há toda uma estrutura, uma maquinaria cujos actores que intervenham para restituir a luz ou a ordem desaparecida”<sup>2</sup>.

Nesta observação interessante de Balandier interessa-nos sublinhar (i) poder e (ii) imagem do poder tal como se apresenta nos seguintes suportes:

- a) *Etnicidade*<sup>3</sup>: como suporte étnico da nação reúne certo consenso. Nas suas reflexões profundas sobre África: *démocratie pi-égée* (NGBANDA, 1994), antigo secreta de Mobutu (na antiga república do Zaire) lança duas ideias em relação ao insucesso de Estado-nação: (i) a destruturação profunda das sociedades africanas (desde a escravatura até a colonização) criou uma extrema pobreza em todos os níveis, mas sobretudo, tornou estas sociedades “estrangeiras” das suas próprias terras; (ii) a imposição de pseudo-democracia cuja aplicabilidade é sancionada pelas instituições anti-democráticas, arrogantes e segregacionistas (ONU, FMI, Banco Mundial, TPI, etc.). Isto é, a “Era da democratização” tinha, entre outros propósitos, o pressuposto de experimentar algumas teorias neo-imperialistas. As desordens em África são assentes na eleição de dirigentes que não pertencem as etnias insurrectas. E propõe-se mesmo o modelo cíclico<sup>4</sup> dos dirigentes oriundos dos grupos étnicos constituintes

---

2 Março de 2011 a Paris. Uma entrevista semelhante pode ser consultada em: <http://www.youtube.com/watch?v=XZEVNY7ZGM0>. Acesso em: 20 jun. 2013).

3 CAHEN [s/d], p. 94-103; CHABAL, 2009; 1994; AMSELLE; M'BOKOLO, 1999; GRILLO, 1998

4 Isto quer dizer o seguinte: (i) num país onde existe as etnias A, B, C e D, deverá vigorar uma lei que estipula que o dirigente/presidente seja ciclicamente A, B, C e D, consoante uma periodicidade bem determinada; (ii) em cada “reino étnico”, as minorias simbólicas — já que estatisticamente sejam maioritárias — verão os seus votos “sem expressão” quer na apare-

do país, na base dos modelos de cada “nação étnica” tal como avançado por especialistas (LLOYD, 1965, p. 63-112). A imagem do poder a volta do Político — tal como o teorizou G. Balandier — poderá resultar na estabilidade dos países e dispõem de dois ou três grupos históricos quando previamente definidos pela Constituição e dependendo das organizações destes grupos étnicos para efeito. A partir de quatro grupos étnicos (e mesmo três), as possibilidades da instabilidade são enormes, como aliás se verifica em África (BOURMAUD, 1997), de modo geral: (i) as divergências internas destes blocos étnicos são consequentes da Escravatura (RINCHON, 1938; KLELNER, 1973, p. 89-100) e Servitude Colonial (ALCANDRE, 1954-I; II) e projectam as matrizes já destruídas no Pós-independência; (ii) os conflitos internos fragilizam estes blocos (GIRARD, 1952, p. 108-109) por falta de comunicação entre novas imagens do poder e adaptação dos actores do poder, também pela ausência de suportes de um sistema consistente, regular e dinâmico destes blocos (LABRIOLA, 1945, p. 29); (iii) as assimetrias internas reproduzem exclusões entre os constituintes, favorecendo assim porosidades de instabilidade (BAYART, 1989). Perante estes factores, a mutli-eticidade nas repúblicas africanas é apontada por vários autores como causa da desestabilização sociopolítica (KANNEH, 1998; NGBANDA, 1994).

- b) *Ocidentalização do Estado africano* (BADIE, 1992): (i) o contacto de duas culturas no caso dos Africanos e os Europeus que conheceram rupturas históricas importantes na definição de “país”, “Estado” e “democracia” é sumário em toda África (BOURMAUD, 1997). As independências de África partiram de três ideologias: (i) África aos Africanos (BIANES, 1980) que gerou pan-Africanismo; (ii) Africanidade e Negritude (ADOVETI, 1972) que reforçaram a etnicidade (BARTH, 1969); (iii) Luta armada. O africanismo repudia o “Acto colonial” e revalorizava o “Africano civilizado” a ponto de sustentar teorias segundo as quais a História e as Civilizações do Mundo partiriam de África. As africanidades tentaram provar capacidade civilizacional ou criativa (APPIAH, 2010, p. 37, 53; BIDIMA, 1993) na reinvenção da África contemporânea sem o paternalismo ocidental face aos seus

---

Ihagem legislativa, executiva ou mesmo noutros domínios de *poder*. Ainda assim seria uma *Democracia ao modo de África*.

desafios contemporâneos. As negritudes tiveram inicialmente uma tensa “discussão sobre raça” (BELCHIOR, 1951); buscaram minimizar os evangelhos colonialistas sobre a primitividade do negro. Além desta luta intelectual — e quase simultaneamente — a luta armada foi tida como “instrumento de pressão” para, nas lides intelectuais, negociar as emancipações e independências (BENOT, 1981). Nestas três fases, resultaram repúblicas africanas que, a priori, eram simples ocidentalização (BADÍÉ, 1992) que alcançou apenas as elites. Ao assumir os destinos de África, as elites encontravam três problemas genéricos: (i) negação cultural das massas que defendiam (HABERMAS, 2007); (ii) necessidade de serem reinterpretadas nas suas ações (Chabal, 1994); (iii) incongruência entre a “cosmogonia” que impunha o modelo de Estado-nação (AMIM, 1999, p. 92-118) proposta pela elite e a “cosmogonia” das massas assalariadas. E, por isto, assistiu-se as violências generalizadas (KAARSHOLM, 2006).

- c) *Raça*: em alguns países africanos (Angola, África do Sul, Cabo-Verde, Moçambique, Zimbabwe, sobretudo), o problema de raça é presente, inevitável nesta questão (BOXER, 1967). Michel Cahen (1994) trabalha nesta questão de forma interessante. O tema da raça não é tão presente nestes dois Congo.

A construção de Estado-nação pelos nacionalismos apresentam estes três pontos, e os primeiros Estados independentes africanos — mesmo os últimos a conquistar a independência — nasceram nesta proporção. Isto é, eles nasceram na base das estruturas populacionais estraçalhadas, na inconsistência das ideologias construídas pelos conceitos importados (com pouco endogeneização) e às vezes mal-interpretados — etnicidade, autenticidades, africanismos<sup>5</sup> explicariam melhor este facto — na sua operacionalidade ou funcionalidade (CLAPHAN, 1996). Estes nacionalismos foram ora associados à sobrevalorização das *nações étnicas* — o que na verdade reproduzia divisões e apresentava dificuldades em solucionar face as “*armadilhas* neo-colonialis-

---

5 Curioso é ver, por exemplo, que estes termos todos têm as suas origens nas línguas europeias: *ethnos* (grega); africanismo (de Ifrikia árabe emprestado pelos Romanos antigos); autenticidade...

tas”; ora aceitavam concorrência sociocultural e socioeconômico entre diversas “forças sociais” que, no *amanhã* da independência, tornaram-se cidadãos destes países africanos.

## Estado-nação

A título introdutivo, passamos a citar M. Cahen (1994, p. 19):

Se o modelo da nação jacobina (isto é, simultaneamente unitária e uniformizada, moderna e desenvolvida) dominou os 15 primeiros anos das independências [angolana e moçambicana], o problema é que nunca pôde ser aceite por todos; se este modelo sobrevive amplamente hoje sob o verniz ultraliberal, porque a privatização das empresas públicas não impede minimamente a manutenção de um modelo de desenvolvimento tecnocrata, ele é, no entanto, cada vez mais contestado, quanto mais não fosse pelo agravamento das tensões nos diversos segmentos de elite.

### A) De Congo-Belga ao Congo Democrático

A História da colonização da República Democrática do Congo é na verdade interessante e fascinante. Este país foi desenhado pelas explorações financiadas pelo rei belga Leopold II, depois da Conferência de Berlim; as terras “descobertas” passaram a ser chamadas Congo belga. De acordo com as anotações de Henri Morton Stanley (1879; 1886), percebe-se que o novo país de Leopold II (STROME, 1952) contem mais de sete “grandes etnias” sem grandes filiações, ora bantu ocidental ou oriental; ora sudaneses ou nilóticos; ora pigmeus (VANSINA, 1976). Também, ocorre que neste novo país estão as remanescências de antigos impérios e importantes reinos fortemente divididos e feitos adversários pela Escravatura ou presença colonial; a anatomia social deste “novo povo” é excessivamente desmembrado, o que torna-se fragilizada

quer das suas instituições internas (existenciais), tanto como nas suas projeções face aos novos desafios do Estado-nação.

De acordo com especialistas (BOONE, 1973) encontramos cerca de nove “etnias nucleares”<sup>6</sup>, aos quais juntam-se perto de vinte-e-nove “etnias periféricas”<sup>7</sup> e cerca de cinquenta e oito tribos derivadas<sup>8</sup>. A distribuição colonial na exploração e na criação das instituições coloniais não foi simétrica (SEDILLOT, 1958). Nas zonas onde havia riquezas humanas e minerais, desenvolveram “centros económicos”, mas com imensa fragilidade na sua comunicação com demais regiões satélites; nas zonas com menos riquezas, foram desenvolvidas poucas “urbanidades”, de modo que o rural/subdesenvolvimento permaneceu dentro mesmo das “placas do urbanismo”. É assim, por exemplo, em Katanga (região das grandes jazidas tão cobiçadas) onde foram desenvolvidos centros económicos, centros académicos no convívio urbano-rural. Mas as comunicações mantiveram-se fracas e quase não facultaram expansão do desenvolvimento. Em Leopoldville/Kinsâsa foi desenvolvido centro político, económico e académico (VERHAEGEN, 1978). Em Mbuji-mayi, Kinsangani (VERHAEGEN, 1977) — região de diamantes — foi desenvolvido semelhante centro, sobretudo “centro económico”, com importantes núcleos universitários (como estratégia de

6 Temos: (1) os grupos bantu: Kôngo: 11%; Luba: 13%; Mongo: 12%; Lúnda: 7%; (2) grupos Sudafricanos centrais: Ngdândi: 5%; Ndgaka: 4%; Zânde: 3%; (3) Nilóticos: Kakwa e Bari: 3%; Camites: 2%; (4) Pigmeus: Mbuti, Mbaka, Twa (desconhece-se as estatísticas demográficas exactas). As forças políticas do Congo Kinsâsa obedeceram, nas duas primeiras décadas — depois da independência — à este mapa geopolítico étnico.

7 Chamamos elas “periféricas”, por depender historicamente das “etnias nucleares”. Citamos os principais: Angba, Bângi, Bêmba, Bîndi, Bowa, Dikidiki, Côkwe, Dzing, Fuliru, Havu, Holo, Hunde (Kunde), Hutu, Iboko, Kawônde, Kuba, Lokele, Lwalwa, Mbala, Mbole, Mbuun, Mbuza (Mbundja), Nande, Ngoli, Manyânga, Poto, Sango, Songo, Suku, Tabwa, Tsâmba, Teke, Têmba, Vira, Yaka, Yânzi, Yeke, etc. Estas “etnias periféricas” tiveram, também um peso considerável, na popularidade das grandes organizações políticas formados nos “centros étnicos” anteriores. Ao passo que foram minimizados, e com o surgimento do MPR — partido estatal, muito destes encontraram acomodação.

8 As opiniões divergem aqui: (i) cerca de 100 tribos derivadas das “etnias centrais” que são diferentes das etnias periféricas. Diz-se “etnias periféricas” por existir “reinos” que providenciaram estas populações étnicas, tal como indica o ponto anterior; (ii) há autores que mencionam perto de 300 tribos. Esta classificação nos parece exagerada por notar desmembramento de mesmas tribos.

fomentar os factores do desenvolvimento). Porém, ao projectar alguns planos de comunicação entre estes centros e suas periferias, faltou suficiente tempo de sistematização e de desenvolvimento dos mecanismos internos para um intercâmbio eficaz (VERHAEGEN, 2003) e afins de torná-los suficientemente autónomos.

Estes espaços/cidades produziram capitais, e as forças sociais vivendo neles — distribuídos em vários espaços sociais (por cada cidade) — irão ideologicamente construir *seu* país (Estado-nação) na base de duas dúvidas: (i) nacionalismo/MNC e aliados; (ii) federalismo/ABAKO; CONAKAT e aliados.

### **Geografia do proto-nacionalismo congolês**

Durante o tempo da formação do proto-nacionalismo congolês — princípios do renascimento africano (DAVIDSON, 1957) — os “centros económicos” que de certa forma também espalhavam uma “etnicidade” (GIDDENS, 1984) considerável alimentaram quatro circuitos (MARTELLI, 1964) que, por um lado, iluminaram a vizinhança e, por outro, tornaram o Congo uma “zona estratégica” na disputa da Guerra fria.

O primeiro circuito foi académico. Para obedecer as cláusulas da Conferência de Berlim (1884-1885), a colonização belga investiu na sua colónia, com as instituições académicas com um professorado qualificado, uma investigação activa e assídua, e com outras instituições industriais e comerciais importantes. A distribuição geográfica das universidades na época colonial, as condições de acesso e os interesses das populações directamente beneficiadoras produziram resultados interessantes: (i) as cidades, por norma, continham “centros académicos” e produziram espaços sociais com as suas assimetrias sociais ao qual cada espaço herdava (BORDIEU; PASSERON, 1964); (ii) periferias eram, ao lado das cidades, a “alavanca” de novas emergências sociais



cujos capitais académicos adquiridos dinamizavam os espaços distantes destes centros académicos.

O segundo circuito foi económico (a partir de uma industrialização que parou no tempo). Sendo um país extremamente rico em minerais e em mão-de-obra jovem — com um mosaico dinâmico populacional — os centros económicos estiveram em frequente diálogo e contacto com toda região austral (alcança oceano Índico através de Zâmbia; alcança o Atlântico a partir de Matadi): exploração de minerais, com empresas comerciais em ligação com Angola (no caso de Cotonang; Diamang, Gecamines, etc.), beneficiava de uma pronta evacuação para exterior comprador e de um sistema de alimentação eléctrica forte<sup>9</sup>. Ao mesmo tempo, desenvolveram outras actividades de rendimento médio e derivativo das explorações mineiras, que tipificaram as “regiões geradoras de riqueza”<sup>10</sup>, “regiões periféricas económicas” e “regiões pobres”. As primeiras regiões eram “espaços/lugares de poder económico” e as suas populações beneficiadoras nem sempre eram oriundas de lá. As “regiões periféricas” tornaram-se, em termo de geografia humana, potenciais reservas de uma força humana plural, jovem e multi-profissional. A administração colonial tinha previsto mais tempo de actividades para torná-las auto-suficientes<sup>11</sup>, o que foi rota com a independência do Congo. De ponto de vista mobilidade de recursos económicos e seu rendimento, e a distribuição das riquezas e sua circulação em todo

---

9 A barragem de Inga.

10 (1) Ouro: Katanga, Bas-Congo, Nord-Kivu, Sud-Kivu, Équateur. Este país detém perto de 10% da reserva de ouro mundial e, se olharmos na distribuição geográfica, percebemos que os circuitos proporcionados neste mineral alcançam Norte e Sul; Leste e Sudeste; (2) Diamantes: as províncias de Kasai Oriental, Kasai Ocidental, Bandundu, Équateur, etc. Os circuitos proporcionados pelo diamante estão ao Norte e Sul; (3) Ferro e Carbone que envolveram explorações industriais (com influências nas populações directamente ligadas) estão em Katanga. Ora estas províncias têm Angola, para Oceano Atlântico, e Zâmbia para Oceano Índico.

11 A construção de barragens produtoras da Energia era o trampolim para industrializar a produção, por um lado. Por outro, consistia em obedecer a um programa em fases, pois a seguir era criar infra-estruturas para (a) cidades do poder económicas; (b) cidades do poder político; (c) cidades do poder cultural; (d) “espaços periféricos daquelas cidades”; (e) “reservas periféricas da mão-de-obra”, etc. e todo um sistema coerente entre estas cidades com dinâmicas de desenvolvimento humano, sociocultural e económico.

território, Congo precisava de manter diálogo e nexos com os centros económicos Norte/Sul e Este e Oeste. Isto é, o Congo Kinsâsa precisava de uma paz duradoura para que continuem estas dinâmicas comerciais, principal rendimento da economia.

O terceiro circuito é cultural. As instituições científicas e os investimentos da administração colonial sobre a etnografia fomentaram “auto-estima” aos possuidores destas culturas seculares, e proporcionaram “centros culturais” fortes a ponto de, já na época colonial, ver a cultura como produto de rendimento cultural. Este circuito não era apenas regional, mas também continental e, paulatinamente, expandiu-se e integrou-se nos outros circuitos culturais internacionais. Todos os centros económicos ou políticos ou ainda académicos aceitavam a pluralidade étnica, o que permaneceu até recentemente (depois da morte de Joseph-Désiré Kabila). Perante mais de uma centena de “falares”, a Administração colonial projectou as línguas kikôngo, ciluba entre outras como “línguas urbanas” — a *nível* da língua oficial: francesa — para desenvolver forças socioculturais. E, durante o longo período de Mobutu e a sua “autenticidade”, as línguas ganharam cidadanias e o lingala passou a ser língua percebida e falada pela maioria na capital. Nas outras capitais provinciais, eram as respectivas línguas da região, sendo todo Leste dominado pelo Swahili. Três grandes modalidades artísticas — desde a antiguidade congoleza — tornaram-se oxigenação de rendimento nas populações: (i) música; (ii) teatro; (iii) artes plásticas.

O último circuito é político. Nas primeiras etapas da idealização do proto-nacionalismo, as sedes/capitais dos antigos reinos que são potenciais *axi-mundi* congregavam multidões por submissão psico-comportamental. Dois aspectos são de assinalar: (i) submissão psico-étnica de várias “etnias periféricas” (em relação as antigas capitais dos reinos pré-coloniais), cidadãos de outras colónias vizinhas (Congo Brazza, Zâmbia, Angola, República Centro-africana, etc.), levou a considerar o Congo como estratégico; (ii)

liderança intelectual facilitada pela disponibilidade das universidades e o acolhimento dos fugitivos coloniais foi fortificada em dois momentos: primeiro quando a Administração aceitou largamente os exiliados das colónias vizinhas<sup>12</sup>; e segundo pelo facto de ser o Congo um dos primeiros países a aderir à independência política (em relação a Angola, Congo Brazza, República Centro-Africana, Zâmbia, Rwanda, Burundi, Kenya, Tanzania) na sua região.

O proto-nacionalismo congolês foi nutrido por duas ideias principais. A primeira era de “Federalismo”; a segunda tinha previsto o “Nacionalismo”. Nas séries sobre *Congo* publicadas por Bénoit Verhaegen, as *rebeliões* naquele país parecem-nos (VERHAEGEN, 1966; 1969), de modo geral, como a desconstrução do discurso colonial (que consistia em congregar a pluralidade). O *federalismo* pode ser interpretado como uma clara consequência da *etnicidade* (*nação étnica*), e o *nacionalismo* será como a *vontade* externa de construir uma mesma *nação*. Neste dualismo, entram as influências da Guerra-fria: E.U.A. — através da Bélgica — fomenta o *federalismo* com ABAKO de Joseph Kasa-Vubu. Já a U.R.S.S. — através do circuito económico de Katanga — encoraja o *nacionalismo* com MNC de Patrice Lumumba.

O grande receio do federalismo consistia na quebra dos “centros” económicos, académicos e culturais. Esta possível quebra significava, literalmente, a paralisação do Congo Kinsâsa que precisa da mobilidade dos “espaços sociais” formatados por aqueles “centros vitais”.

## **Nacionalismo congolês e o pós-independência**

O nacionalismo congolês era essencialmente baseado na *etnicidade*. A proposta de *federalismo* é abraçada pelo ABAKO a fins

---

12 Na nossa entrevista com o professor Bénoit Verhagen — em Abril/Maio de 2003.

de levar em frente o seu projecto de Kongo central. Em Angola, seus aliados estão no Norte, e é preciso não confundir suas identidades políticas, com as suas identidades culturais. Geralmente eram os Kôngo de Angola, de modo geral, já que estes investiram na sustentabilidade das actividades políticas do ABAKO. Mas, estritamente, são inicialmente todos os partidos fundados pelos Kôngo: UPNA, Ngwizako, FLEC e Ntobako. Depois de derrota ideológica sobre *federalismo*, UPNA já se tinha tornado UPA (senda republicana) e divorciará de outros partidos étnicos.

M.N.C. de Patrice Lumumba continuará com nacionalismo — Estado unitarista — tendo beneficiando os apoios secretos de Cuba e U.R.S.S. Mas a ideia não é bem percebida pelos seus conterrâneos que apoiavam a secessão de Katanga<sup>13</sup> (1960-1961), na véspera da Independência do Congo. Mas ele interessa MPLA/Angola (pró-Rússia) com quem se planifica a independência de África Central-Austral, a favor dos comunistas. A ideia é rompida com o assassinato de Patrice Lumumba.

A república Democrática do Congo nasceu de um “aborto”. A sua proclamação ilustra quanto foi grande a ambivalência: ABAKO faz um discurso cordial perante o antigo colonizador, ao passo que MNC (já com problemas internos de cessão) emite um discurso totalmente diferente e de ruptura com ex-colono. O Congo, entre 1960 e 1965, foi precipitado às desordens e a uma quase-guerra civil.

Vem depois o *mobutismo* — que paulatinamente veio unificar as partes — que, enquanto ideologia, buscou no *Kulturation* os suportes da sua ideologia unitarista.

---

13 A secessão de Katanga que surge no último tempo das negociações da Independência é a resposta dos secessionistas a Patrice Lumumba que terá negociado em nome das *nações étnicas de Katanga*. E, ABAKO vê nela uma oportunidade para relançar o *federalismo*, com o seu projecto de *Kongo Central*.

## Quem é Zairense/Congolês?

A nacionalidade zairense/congolês baseia-se, antes de tudo, na pertença do indivíduo a uma etnia, uma tribo: nascer no Congo Kinsâsa sem pertencer a nenhuma tribo não garante a “cidadania/nacionalidade” zairense/congolesa. Nasce-se zairense/congolês, e toda aquisição desta cidadania zairense/congolesa com suportes identitários extra-congoleses ou extra-zairenses tem tido, na maioria dos casos, considerada como uma “cidadania de segunda”. Isto é, a cidadania zairense (baseada nas questões da identidade étnica, fundada nas *antigas nações étnicas*) se verifica em:

1) Natalidade: (i) associar a ascendência autóctone à sua condição de natalidade, quer dizer possuir terras (antigos cemitérios; florestas, rios, etc.); (ii) pertencer a uma família/tribo secular cuja história clânica associa o indivíduo através de patrónimo que remontam a séculos.

2) Identidade étnica: (i) falar línguas do local natalício como primeiro símbolo de pertença à comunidade; (ii) observar e fazer observar os usos e costumes (do local natalício), o que implica uma longa socialização; (iii) conhecer os códigos essenciais do comportamento colectivo.

É na base destes dois elementos que é definida a nacionalidade/cidadania congolesa ou zairense. A Constituição define *Jus Sanguinis* e *Jus Solis* como dois instrumentos jurídicos fundamentais, embora na prática o primeiro tenha prevalecido já que baseia nos dois elementos acima referenciados.

## Estado-nação congolês

A república do Congo Kinsâsa nasceu de paternidade duvidosa quer entre *federalismo* ou *unitarismo*, quer entre um ABAKO pseudo-capitalista ou um MNC aspirando ao comunismo. Antes de 1965, temos duas linhas de pensamentos:

1) Unitarismo ortodoxo: as divergências são claramente reconhecidas, mas por um lado a própria administração colonial se interessa em congregar linguisticamente em quatro grupos (kikôngo; ciluba/lûnda; Mongo, swahili) e em quatro pontos estratégicos (Oeste-centro, Centro-Sul, Norte e Sul/Leste) onde estavam implantadas cidades e as suas funções em relação à “reprodução das assimetrias” e “distribuição dos recursos” internamente produzidos. Por outro, as conexões internas são repetidamente cortadas, de maneira que o país corria o risco da guerra civil — quando cada “centro étnico” com os seus espaços sociais criados centrava a oxigenação das organizações políticas.

2) Federalismo subentendido: os independentistas que mal perceberam as lições unitaristas belgas, tornaram-se — por si só — defensores das suas nações étnicas sob forma ora de federalismo, ora de balcanização: nasce o tribalismo e todos os tipos de separatismos baseados nos epítetos de tribo e etnia. Isto é, como teoricamente tem mostrado Henri Lefebvre (2007, p. 352-361), percebe-se que, das contradições políticas sobre Congo enquanto nação/espaço, nasce a diferenciação deste Congo enquanto nações/espaço.

## **Estado-nação zairese através de mobutismo**

Face à experiência do Congo 1960-1965, Mobutu opta pelo *unitarismo lumumbista* e constrói um discurso unitarista totalitário. Pessoas pertencem a este Estado (e simultaneamente ao partido único) por obrigação, e não pela livre vontade ou pelo exercício cívico.

Este Estado não nasce do exercício democrático, mas sim de uma atitude totalitária sustentada por uma “Educação Nacional” forte e pelo fomento de uma Cultura plural e africana unificadora; arte é explorada sobremaneira: artes plásticas, música, teatro e dança. Como herdeiro dos capitais académicos fortes da primeira república (1960-1965) e tendo recebido cidadão vizinhos para for-

mação universitárias durante a lenta colonização de Angola, Zâmbia, etc., o Estado zairense é tido como um “teatro geopolítico”<sup>14</sup> importante para expansão das influências americanas entre 1965 até 1990 na criação de modelo de *Estado-nação* que nasce do exercício democrático. O próprio *mobutismo* não será poupado.

O *mobutismo unitarista* é, antes de tudo, totalitário e baseia-se nos pressupostos africanos do *poder*. A sua queda estaria no facto de não observar: (a) justiça social; (b) Defesa Comum; (c) Bem-estar generalizado; (d) Liberdade pessoal; (e) Prosperidade, etc. Assistir-se-á a uma pilhagem sistemática das riquezas do país ao benefício unilateral da família do presidente (Mobutu Sese Seko) e a uma pobreza generalizada que degradará os centros académicos e económicos herdados da colonização.

Ainda que o *mobutismo* tenha “falhado”, os seus resultados são presentes nos dias de hoje, em vários meios e dimensões. Os nomes africanos — proclamado pela autenticidade *mobutista* — criaram, de certo modo, suportes socioculturais fortes na identificação dos *zairenses* (congoleses hoje) enquanto conjunto e, também, aceitação do “Outro” como associado ao mesmo destino e partilhando o mesmo espaço. Infelizmente, a distribuição das riquezas era nula.

## B) Congo-Brazzaville

### a) Mapa populacional

Nas suas deslocações e sedentarizações (efémeras ou prologadas) os proto-Bantu construíram vários Estados entre Douala e os Mbum, entre os Kota e Fang, entre os Teke e os Benga, ao Sul. Destas imigrações, pode se perceber a origem das populações da república do Congo:

---

14 Partilha as fronteiras com cerca de oito países: Angola e Zâmbia no Sul; Congo Brazzaville a Oeste; República Centro-africana, Sudão ao Norte; Tanzânia, Uganda, Ruanda a Leste.

1) As províncias (Departamentos) de Likouala e Sangha ao Norte são habitadas pelos Mbubi, Mbuti (pigmeus), Akwa vindos de Norte;

2) Kuyu, Mboshi, Bangala, etc. são etnias maioritárias nos territórios (Departamentos/províncias) de Cuvette e de Plateaux ao Norte. Entre eles, há outras etnias que se associam: Kânda, os Tsôngo e mesmo os Mpôngwe.

3) Do Departamento de Plateaux e toda parte meridional do departamento de Cuvette até ao Sul do país, encontramos os Teke e os Kôngo: Bembe, Kwele, Kota, Kunde (PECHUËL-LOESCHE, 1907), Punu, Vili (LETHUR, 1962), etc.

## b) Golpes de Estado como “regra sucessoral”<sup>15</sup>

Depois da primeira Guerra Mundial, André Matsoua mobiliza as populações em 1926 para socorrer seus compatriotas que lutaram ao lado dos franceses: criou-se uma Associação de amigos. Eles irão descobrir dois factos desoladores: (i) injustiça, (ii) discriminação. Logo, A. Matsou é consciencializado pelos outros que vêm nele as características de um líder, lança programas religiosos e anti-colonialistas concretos. A administração colonial francesa toma conta dos planos, prende o líder que irá falecer, sem grande impacto, na prisão em 1942, durante a Segunda Guerra Mundial. Mas logo depois, a Administração colonial resolveu envolver os Congolese nos assuntos públicos: Jean F. Tchicaya é eleito deputado em Paris.

Começa, portanto, entre 1946 e 1956 a criação dos principais partidos políticos: (i) Partido Progressista Congolês (PPC), com J. F. Tchicaya; União Democrática da Defesa dos Interesses dos Africanos (UDDIA), com o Bispo Fulbert Youlou.

---

15 O que escrevemos aqui é a nossa compreensão nos seguintes textos: Brisset-Guibert, 1988; Moukoko, 1999; Obenga, 1977; Thystère-Tchicaya, 1992; Massema, 2005; Nkouka-Menga, 1997. Agradecemos, também, as precisões que o professor Obenga fez no nosso texto inicial deste sub-capítulo.



Em 1958, F. Youlou viu ser aprovado um *Referendo* com mais de 95% dos eleitores no “Medio Congo” (departamentos de Pool onde está a capital, Plateau, Lekoumou, Buenza, Kouilou e Niari). Importa salientar que no vizinho Congo-Kinsâsa, havia mobilização das populações para apoiar a “república autónoma”, e que em 1959 levantou-se sérios motins nos dois países. Se o Congo Kinsâsa irá aceder à independência em 30 de Junho de 1960, no Congo Brazzaville será em 15 de Agosto de 1960.

Importa salientar como F. Youlou e a sua UDDIA desenharam Congo. Em sintonia com ABAKO de Joseph Kasa-Vubu, a ideia inicial foi um federalismo onde as partes manteriam as suas autonomias internas. Salvo no Pool e em Niari — por razões comerciais — o mosaico multi-étnico era não só aceite, mas sobretudo as dinâmicas socioeconómicas espelhavam a anatomia social do Congo. Eis como estavam repartidos:

- i) Os Kôngo do centro (Pool): religião e vida pública<sup>16</sup>;
- ii) Os Kôngo do Sudoeste: comércio, administração pública;
- iii) Os Kôngo setentrionais e os Teke: comércio e militares.

Os de Departamento do Norte eram mais militares e comerciantes. Durante dois anos, estes viram-se excluídos nos interesses do país. As populações do Cuvette e Cuvette-Ouest, consideravelmente numeroso em Brazzaville, abraçaram as revoltas contra a “hegemonia” dos Kôngo do Centro. Aliás, entre estes (Kôngo) já existiam desunião (os Bembe reclamam injustiças sociais e revoltam; os Teke, de modo igual, associam-se a este movimento). Dois grandes chefes

---

16 Fulbert Youlou era religioso, e ao mesmo tempo assumiu a vida política. De modo igual, Masamba-Débat era conhecido no Conselho Nacional da Revolução a partir dos seus laços religiosos, dos quais se aproveitou para desempenhar papel preponderante na Unificação (depois de golpe de Estado em 15 de Agosto de 1963). Fala-se, também, de Simon Mpadi que liderou um movimento religioso.

militares — que são Kôngo embora setentrional e meridional<sup>17</sup> — protagonizam o golpe de Estado.

As populações, face aos inúmeros problemas sociais, solicitam a saída do presidente da república. David Mountsaka — Comandante em Chefe das Forças Armadas — receberá ordem de responder militarmente conta as populações. Nega tais ordens, e preferem destronar F. Youlou. O capitão Félix Mouzabakani irá interinar durante alguns meses.

Alphonse Massamba-Débat<sup>18</sup> — pelas suas qualidades e capitais académicos<sup>19</sup> — é chamado em Dezembro de 1963 a liderar o país, e Pascal Lisouba será o seu Primeiro-ministro. Muitos orquestraram contra, insinuando que nada estava mudado. A instabilidade agravou-se, um ano depois deste mandato. Desta vez as reivindicações são nobres: (i) injustiças sociais; (ii) tribalismo ou regionalismo; (iii) falta de visão de “nação”. Ele será deposto em 1968, depois de vários insucessos desde a Oposição de Félix Mouzabakani, Bernard Kolelas e, sobretudo, quando mandou prender Marien Ngouabi (tão popular na época, e com uma forte liderança militar)<sup>20</sup>.

É assim que surge Marien Ngouabi (OBENGA, 1977), oriundo de Ombelé (etnia Kuyu), no Departamento de Cuvette. Seguindo o exemplo do Congo Kinsasa onde Kasa-Vubu era deposto por Joseph Mobutu, era necessário re-desenhar o mapa geoestratégia na África Central Ocidental. A experiência militar levou-lhe a perceber a necessidade de delegar poderes em pontos estratégicos, e reservar-se com a “supremacia” militar. O facto de ser de Norte, e

---

17 David Mountsaka era de Boko (como A. Massamba-Débat) na localidade de Nzeto. Em 1960 foi o primeiro Comandante em Chefe das Forças Armadas Congolesas.

18 Nascido a Boko (departamento do Pool, localidade de Nkolo) em 1921.

19 Depois da formação de instrutor, ele foi exercer as suas funções no Chade. De regresso ao país foi, antes da independência, Director de várias escolas públicas onde passaram vários estudantes dos quais beneficiou do voto em 1963. Aliás, em 1956 era o Director do gabinete do ministro da Educação. E quando o país tornou-se independente, era o presidente de Assembleia Nacional.

20 Massamba-Débat chegou a destituir a Assembleia nacional, para ter margem de manobras.

reinar no Sul (capital Brazzaville estava no Sul: Pool) levou algumas contestações frequentes, apesar de ele tentar geri-las. Também, ele irá refutar anexar arbitrariamente Cabinda na geografia do seu país, tal como pressionado pelo Governo francês. Preferiu uma boa vizinhança com Angola até a independência desta (1975), e fortalecer o “poder” e lançar um projecto de um “Congo inclusivo”. Dentro do seu partido (PCT<sup>21</sup>), havia disputa de poder mas preferiu avolumar as dimensões da sua aceitabilidade na Rússia (URSS). Apesar das estratégias que Ngouabi optou (acomodar seus militares; instaurar justiça social; etc.) eram inevitáveis alguns aspectos como: (a) a sua inimizade com a França; (b) a sua rejeição (por ser “Outro” no território dos Kôngo e Teke) popular em Brazzaville. Ele será assassinado em Março de 1977.

Na liderança do PCT existiam duas propostas fortes: Jacques Joachim Yhombi-Opango e Denis Sassou-Nguessou. Ambos são oriundos do Departamento de Cuvette, o primeiro era de Owando/Kuyu<sup>22</sup> e o segundo de Edou/Mbochi<sup>23</sup> e ministro da Defesa. Entre estes dois “adversários” políticos, importa salientar que o primeiro era tido como “urbano” e o segundo como “rural”. Daí, Jacques Yhombi-Opango passará a assumir a liderança do país. Mas para alguns tempos apenas, pois será acusado de desorientar ideologicamente o partido, com tendências Direitas. Em Fevereiro de 1979, o presidente Jacques Yhombi-Opango é deposto pelo partido que coloca o coronel Denis Sassou Nguesso. Jacques Yhombi foi preso, depois colocado numa prisão domiciliar. Ele será declarado livre em 1984, depois de Denis Sassou-Nguesso ser reconduzido pelo partido.

---

21 Partido Congolês do Trabalho.

22 Fez estudo em Brazzaville na Escola Militar Preparatória Geral (École Militaire Préparatoire Générale de Leclerc) até 1957. Fará a formação militar entre 1960-1962, na Escola Militar de Saint-Cyr. Nesta caminhada de formação militar ele terá como companheiro, Marien Ngouabi.

23 Ainda que Sassou-Nguessou fosse oriundo de Norte, ele fez os seus estudos secundário no Sul, em Brazzaville (em Louboumo, entre 1956-1961). Esse facto permitiu-lhe fazer amigos, e durante o seu mandato o tribalismo não se fez tanto (mas algumas vezes sim).

## Estado-nação na Era da Democratização da África

Entre 1989 e 1992 África é afectada pela americanização (democratização). O militarismo dissimulado no partido político estava em desvantagens, já que o comunismo “perdia” o seu bloco no mapa geopolítico. O “Estado-nação” através da *democracia* era o “Ordo Seculorum”, de maneira que ir-se-á realizar as eleições com todas as forças sociais e políticas do país para obter o resultado do pronunciamento comum: Denis Sassou-Nguesso convoca a Conferência Nacional Soberana, como vontade de várias forças sociais que se manifestam querer “viver em laicidade”. Sucedeu-se as eleições: Pascal Lissouba ganhou o pleito eleitoral, e Denis Sassou-Nguessou retirou-se da vida pública de Brazzaville para instalar-se na sua região natal. O poder tinha voltado aos Kôngo<sup>24</sup>, tal como se orquestrava aqui e acolá.

O tribalismo ainda não estava desaparecido quando Pascal Lissouba chegou ao poder. Toda classe política percebeu-se de duas coisas: (a) manter coalizão entre várias representações étnicas nas forças políticas; (b) manter relações cordiais com, por um lado, seus vizinhos, e por outro lado, a França. O presidente P. Lissouba que se percebeu disto, busca pactos e amizades na cena nacional. Na cena internacional — ou mesmo continental — ele teve uma brilhante experiência a nível das universidades quer em Paris (Université de Paris, UNESCO), quer em Nairobi. Infelizmente, ele era herdeiro dum Congo com problemas sérios internos de longa data, desde o regionalismo até a distribuição das riquezas. Percebeu-se, também, que a lealdade das Forças Armadas Congolesas aos líderes oriundos de Norte seria uma imprudência política da sua estabilidade, ou mesmo como alguma insegurança para Lissouba<sup>25</sup>.

24 Pascal Lissouba nasceu em 1931 em Tsingwidi, Departamento de Niari. Fez sua entrada triunfal na cena política com 31 anos, depois de uma brilhante trajetória acadêmica. Já era tido como potencial candidato a presidência, por isto ele será inúmeras vezes posto em prisão e liberado.

25 Lissouba e Sassou-Nguessou eram actores políticos de diferentes ideologias desde os anos 70 do século XX. Além de se conhecerem-se relativamente bem de ponto de vistas suas forças sociopolíticas e o “teatro eleitoral”.

Um ano depois das eleições Pascal Lissouba e seus aliados foram acusados de ter corrompido os resultados das eleições (MASSEMA, 2005; NKOUKA-MENGA, 1997). As desordens se instalam, a seguir. E os velhos conflitos renasceram. Denis Sassou-Nguessou será reinstalado a Brazzaville, mas desta vez com uma larga coalizão étnica no epicentro da organização política que lidera.

Ao estudar a questão de “construção de Estado-nação” nos dois Congo, percebemos o seguinte:

a) Um passado desolador:

— Escravatura teve profundas consequências nas sociedades africanas: a animalização do ser humano, apesar das revoltas levantadas por alguns “espíritos africanos iluminados” apresenta hoje problemas sérios na “família africana” ao detrimento de si próprio;

— Colonização: Estado-nação — por via *Staatnation* — é possibilitado pela criação das riquezas, rendimento dos investimentos internos que garante o “bem-estar” generalizado. Ora, a colonização criou pobres e a democratização/americanização tem destruído os valores africanos.

b) Imposição:

— A negação da África na construção histórica do mundo. Isto é, todo africano que procurasse construir seus capitais sociais (para seu bem-estar), era obrigado a ser mestiço simbólico. No caso dos dois Congo nota-se a rixa entre “os de dentro” e “os de fora” na construção do “espaço comum”;

— A democracia parece ser o único instrumento que faculta o “Estado-nação”, resultando de uma imposição. Mas o que na verdade se opera é a americanização cujo consumo obrigatório já veicula no “World’s Culture”: não só desapareceu o cinema italiano, ou a música francesa, mas também Nova Iorque tem capitalizado o “Haute Culture” e americanizado o teatro europeu...

c) Uma nova socialização:

— Escolarização: muito dos dirigentes africanos estudaram

no Ocidente e a sua condição de mestiço simbólico as massas consideram-nos como “os de fora”. Educação Nacional era contrastada com Cultura Nacional.

— A socialização democrática implicava a distribuição das riquezas. O “novo-rico africano” não auxiliou a justiça social nem distribuição destas riquezas: era o novo colonizador perante a maioria pobre.

## **Concluindo...**

Antes da chegada dos Ocidentais em África, já existiam sistemas políticos fortes (BATSÏKAMA, 2014). Nem a escravatura, nem tão pouco a colonização destruíram a “cultura democrática” destas populações (ainda é visível nos óbitos ou casamentos tradicionais). A pergunta agora é: como utilizar esta herança cultural na redefinição do Estado-nação nos dias de hoje? É uma questão que deixamos ao ar para reflectir.

## **Referências**

ADOTEVI, S. *Negritude et negrilogues*. Paris: Plon/Union Geral d'édition, 1972.

ALCANDRE, S. *L'émancipation des peuples colonisés*, t. I. Paris: Editions Europe-Colonies, 1954.

AMIN, S. A construção do culturalismo eurocêntrico. In: AMIN, Samir. *O Eurocentrismo. Crítica de uma ideologia*, Lisboa: Edições Dinossauro, 1999, p. 92-118.

APPIAH, A.K. *In my Father's House. Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press, 2010.

BADIE, B. *L'Etat importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Frayard, 1992.

BARTH, F. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BATSIKAMA, P. *Lûmbu: a democracia no antigo Kôngo*. Luanda: Mediapress, 2014.

BELCHIOR, M. D. *Compreendamos os negros*. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1951.

BENOT, Y. *Ideologia das independências africanas*, v. I; II. Luanda: INALD, 1981.

BIANES, P. *L'Afrique aux Africains, 20 ans d'indépendance en Afrique Noire Francophone*. Paris: Armand Colin, 1980.

BIDIMA, J. G. *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la Docta spes africana (Philosophie, 1)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1993.

BOONE, O. *Carte ethnique de la République du Zaïre, Quart Sud-Ouest*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1973.

BORDIEU, P; PASSERON, J-C. *Les Héritiers*. Paris: ed. Minit, 1964.

BOURMAUD, D. *La politique en Afrique*. Paris: Montchrestien, 1997.

BOXER, C. *Relações raciais no Império colonial português: 1415-1825*. Rio Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

CAHEN, M. Angola, Moçambique: que futuro para os crioulos? In: *InformÁFRICA Confidencial*, #63, Julho, p. 18-19, 1994.

CLAPHAN, C. *Africa and the international system: the politics of State survival*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DAVIDSON, B. *Le réveil de l'Afrique*. Paris: Présence Africaine, 1957.

FELTZ, G. *État-nation face au processus de transition en Afrique*

noire. In: *Omalý Sy Anio*, 1994, v. 31-33, p. 713-729, 1994.

GIDDENS, A. *The Construction of Society: Outlines of a Theory of Structuralism*. Berkeley: University of California Press, 1984.

GIRARD, M. *Où va l'Afrique noire?* La Pensée, Paris, n. 103, p. 102-110, Juin, 1962.

KAARSHOLM, P. *States of Failure, Societies in Collapse. Violence, Political Culture & Development in Africa*. Oxford: James Currey, 2006.

KANNEH K. *African identities: Race, Nation and Culture in Ethnography, Panafricanism and Black Literatures*. London: Routledge, 1998.

KLELNER, H. *O tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830*. In: *Anais de História*. Assis, 1973, p. 85-101.

LABRIOLA, A. *Le crépuscule de la civilisation*. Paris: A. Mignolet et Storz, 1945.

LETHUR, R. *Etude sur le royaume de Loango et le peuple vili*. *Cahiers Ngonge*, Kinsâsa, n. 2, 1960.

LLOYD, P. The political Structure of African Kingdoms. An Exploratory Model. In: *Political Systems and the Distribution of Power*, ASA, #2. London: Tavistock, 1965, p. 63-112.

MARTELLI G. *De Léopold II à Lumumba, une Histoire du Congo Belge*. Paris: France-Empire, 1964.

MASSEMA, A. R. *Crimes de sang et pouvoir au Congo-Brazzaville*. Paris: L'Harmattan, 2005.

MOUKOKO, P. *Dictionnaire général du Congo-Brazzaville*. Paris: L'Harmattan, 1999.

NGBANDA, H. N. T. *Afrique: démocratie piégée*. Paris: Equilibres Aujourd'hui, 1994.



NKOUKA-MENGA, J. M. *Chronique politique congolaise*. Paris: L'Harmattan, 1997.

NKRUMAH, K. *Autobiography of Kwame Nkrumah*. London: Panaf Book, 1973.

OBENGA, T. *La vie de Marien Ngouabi*. Paris: Présence Africaine, 1977.

RINCHON, D. *Le trafic négrier*. Bruxelles: Ed. Atlas, 1938.

SEDILLOT, R. *Histoire des colonisations*. Paris: Fayard, 1958.

STANLEY, H. M. *A travers le continent mystérieux*. Paris: Hachette, 1879.

STORME, M. B. *Léopold II, les missions du Congo et la fondation du Séminaire africain de Louvain*. Zaïre, Bruxelles, v. VI-1, p. 3-24, Janvier, 1952.

THYSTÈRE-TCHICAYA, J. P. T. *Itinéraire d'un Africain vers la démocratie*. Édition du Tricorne, 1992.

VANSINA, J. *Les anciens royaumes de la savane*. Kinsâsa: Presses Universitaires, 1976.

VERHAEGEN, B. *Rébellions au Congo*, v. I. Bruxelles: CRISP, 1966.

VERHAEGEN, B. *Rébellions au Congo*, v. II. Bruxelles: CRISP, 1969.

VERHAEGEN, B. *Kisangani 1876-1976 : Histoire d'une ville*. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre, 1977.

VERHAEGEN, B. *L'enseignement universitaire au Zaïre, de Lovanium à l'UNAZA 1958-1978*. Paris: L'Harmattan, 1978.

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: 1 jul. 2014.



# UMA VISÃO DE DENTRO DA VADIAÇÃO BAIANA — OS MANUSCRITOS DO MESTRE NORONHA E O SEU SIGNIFICADO PARA A HISTÓRIA DA CAPOEIRA

*Matthias Röhrig Assunção*<sup>1</sup>

*Resumo:* Os manuscritos de Daniel Coutinho, o Mestre Noronha (1909-77), constituem uma fonte de suma importância para a capoeira baiana da primeira metade do século XX. O artigo situa os manuscritos no corpus das fontes primárias sobre capoeira, avalia a riqueza das informações sobre a prática que o autor chama de “baderna”, e mais geralmente a cultura popular na Cidade da Bahia, e como tem sido usados para uma série de trabalhos inovadores de historiadores nos últimos anos.

*Palavras-Chave:* Capoeira. Bahia. Primeira República. Autobiografia. Cultura popular.

*Abstract:* The manuscripts left by Daniel Coutinho, better known as Master Noronha (1909-77), represent a crucially important source for our understanding of the martial art capoeira in Bahia during the first half of the twentieth century. The article situates the manuscripts within the corpus of primary sources about capoeira, assesses the richness of the information it contains about the practice, and more generally the popular culture of the city of Salvador, and how they have been used in innovative works by historians more recently.

*Key Words:* Capoeira. Bahia (Brazil). First Republic. Autobiography. Popular Culture.

---

<sup>1</sup> Universidade de Essex. Endereço eletrônico: matthias\_capoeira@yahoo.com.br. — Uma primeira versão desse texto foi escrito a convite de Frede Abreu, para servir de introdução a uma nova edição do texto de Noronha, que acabou não acontecendo. Vai aqui como uma homenagem póstuma ao Frede, grande pesquisador da história da capoeira. Não tendo acesso ao meu exemplar de Noronha na hora da revisão desse texto, agradeço também ao capoeirista Rouxinol de Rotterdam por ter providenciado uma cópia digital dos originais.

## Introdução

Os cadernos manuscritos de Daniel Coutinho, conhecido no mundo da capoeira como Mestre Noronha, constituem uma das mais importantes fontes para o conhecimento da capoeira baiana antes de sua modernização, a partir da década de 1930<sup>2</sup>. Redigidos entre 1974 e 1977, pouco antes de sua morte, constituem, de fato, um diálogo crítico com essa modernização que resultou na emergência de dois estilos modernos de capoeira, a Angola e a Regional. A importância do texto de Noronha somente pode ser avaliado tendo em conta a problemática das fontes primárias sobre os jogos de combate dos negros escravizados e seus descendentes.

### 1 A capoeira e as suas fontes

A valorização da capoeira, sua expansão para novas camadas sociais e regiões do país, e, finalmente, a globalização da prática e seu registro e inventário como patrimônio imaterial tem levado a um crescente interesse pela sua história. Historiadores e outros estudiosos tem revirado arquivos à procura de documentos para a história da capoeira. Destarte, durante os últimos 30 anos aumentou consideravelmente o corpus de fontes conhecidas sobre capoeira.

Os registros das perseguições policiais aos capoeiras cariocas da década de 1810 constituem o primeiro corpus sistemático de documentos sobre a prática. Essa documentação decorre da criação de uma polícia profissional no Rio de Janeiro, por sua vez resultado da transferência da corte portuguesa para a cidade. Ao longo do século XIX a repressão da capoeira continuou, e os responsáveis por ela — guardas reais, chefes de polícia e juízes — deixaram registros nos arquivos. Esses códigos e ofícios fornecem

---

2 COUTINHO, Daniel. *O ABC da Capoeira Angola. Os manuscritos do M. Noronha*. Explicações e notas de Frede Abreu. Brasília: DEFER/GDF, 1993.

informações preciosas sobre a origem étnica, social, e a idade dos praticantes. Também esclarecem o contexto social da capoeira. Mas quase nunca dão detalhes sobre a prática: nada ou muito pouco sabemos dos movimentos, ritmos, cantigas e rituais da capoeira escrava daquela época<sup>3</sup>.

Mesmo os artigos na imprensa, que contribuem para a uma cobertura mais densa do fenômeno a partir da segunda metade do século XIX, raramente descrevem a prática, mas se contentam em condenar sua violência ou exigir medidas drásticas das autoridades. Em outras palavras, a visão do repressor não se interessava pelos aspectos hoje considerados relevantes. Os viajantes europeus deixaram outro tipo de fonte de peso sobre a capoeira. A visão deles é bastante diferente dos policiais; à procura do exótico os viajantes dedicaram mais atenção aos instrumentos usados, aos ritmos e aos movimentos. Mas, ainda que estrangeiros, eles também pertenciam mais ao mundo da casa grande do que ao mundo da senzala. Apesar da simpatia que alguns podem ter sentido em relação aos escravos e sua condição, sua visão da cultura dos escravizados era impregnada por valores europeus. Assim, tambores africanos são quase sempre percebidos como “ruidosos”, os ritmos “monótonos” e os gestos dos dançantes “lascivos”. Em outras palavras, suas descrições também tem que ser lidas com extrema cautela. Alguns destes viajantes, no entanto, devido à sua simpatia pela condição dos cativos, estavam muito mais atentos às manifestações da cultura escrava do que muitos membros da elite brasileira. De fato, as melhores descrições e representações iconográficas sobre a capoeira antes de 1850 provém de autores e artistas europeus como o bávaro Johann Moritz Rugendas (1802-1858) ou o inglês Augustus Earle (1793-1838).

Um terceiro tipo de fonte aparece a partir do final do século

---

3 Para mais detalhes ver o trabalho clássico de Carlos Eugênio Libano Soares sobre o assunto: *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro*. Campinas: Ed. da Unicamp/SECULT, 2001.

XIX. Folcloristas como Mello Moraes e Manuel Querino lançaram um terceiro tipo de olhar sobre a capoeira. Alexandre José Mello Moraes Filho (1844-1919) foi um dos primeiros estudiosos a valorizar a capoeira, mesmo se foi de forma ambígua. Interessado no resgate da cultura popular, católica e urbana do Rio de Janeiro e da Bahia, considerado por ele o fundamento da nacionalidade brasileira, ele julgava a capoeira o equivalente da luta nacional de outros países — asserção repetida por gerações de capoeiristas. Incluiu uma descrição da luta e de alguns capoeiras no seu clássico trabalho sobre festas e tradições populares, publicado pela primeira vez em 1888<sup>4</sup>. Contudo, para enquadrar a capoeira na sua teoria sobre as origens da “fisionomia nacional”, herança da miscigenação, teve que reverter a cronologia do desenvolvimento da arte. Como mostrou Letícia Reis, para distanciar a capoeira da prática contemporânea, Mello Moraes construiu uma idade de ouro da capoeira na primeira metade do século XIX, quando não teria degenerado ainda na prática desordeira que ele presenciava diariamente nas ruas do Rio. Ao mesmo tempo que nos forneceu algumas dicas cruciais, contribuiu também para embaralhar as cartas<sup>5</sup>.

O professor e reformador Manuel Querino (1851-1923) foi outro folclorista que deixou testemunho crucial sobre a capoeira no seu livro, publicado pela primeira vez em 1916<sup>6</sup>. Ele identificou a arte como um brinquedo dos escravos de Angola, e nos fornece detalhes cruciais sobre sua prática na Primeira República, reproduzindo cantos e costumes das maltas baianas. Mas também não deixou de condescender com estereótipos negativos sobre o Angola (“pernóstico, excessivamente loquaz”). Tampouco foi muito convincente na sua distinção entre capoeira carioca e baiana,

---

4 MORAES FILHO, A. J. de Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, EDUSP, 1979.

5 REIS, Letícia Vidor de Sousa. *O mundo de pernas para o ar. A capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brazil, 1997.

6 QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. 3. ed. Salvador: Livraria Progresso Ed., 1946.

contrastando o heroísmo do capoeira nordestino com o “elemento perigoso” do Rio de Janeiro. Apesar da simpatia destes folcloristas pela capoeira, suas descrições ainda são feitas desde afora (e isto continua com antropólogos posteriores como Edison Carneiro). Esse cenário somente mudou com a publicação de textos escritos por praticantes da arte.

Neste sentido, o capoeira e boêmio Plácido de Abreu, ao escrever a introdução ao seu romance publicado em 1886, estabeleceu um novo gênero: o texto escrito por um praticante da arte<sup>7</sup>. Sua descrição da cultura das maltas no Rio de Janeiro do final do Império permanece, de longe, o testemunho mais importante sobre a capoeira carioca oitocentista, apesar de todas as outras fontes destrinchadas pelos historiadores ultimamente. Todos os estudiosos o usam como testemunho chave para reconstruir a história da capoeira carioca, mesmo se Plácido, dado suas origens e militância nacionalista, entretêm uma relação no mínimo ambivalente com a cultura africana e nega sua contribuição para o desenvolvimento da capoeira.

Outro iniciado à arte da capoeiragem que nos deixou importante testemunho foi Aníbal Burlamaqui, também conhecido como mestre Zuma. Seu manual contém informações preciosas sobre golpes usados no Rio da Primeira República<sup>8</sup>. Burlamaqui não estava preocupado em documentar a capoeira ou o batuque da sua época, mas queria divulgar a sua “ginástica nacional”, que já constituía uma modernização da capoeira ou — dependendo do ponto de vista — o primeiro passo para a sua “descaracterização”.

O primeiro mestre com academia estabelecida que escreveu um texto com sua visão da capoeira foi Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981). Publicou, na década de 1960, um pequeno

---

7 ABREU, Plácido de. *Os capoeiras*. Rio de Janeiro: Typ. da Escola de Serafim José Alves, 1886.

8 BURLAMAQUI, Aníbal (Zuma). *Ginástica nacional: capoeiragem metodizada e regrada*. Rio de Janeiro, 1928.

livro que explicava os golpes e alguns fundamentos da capoeira angola<sup>9</sup>. Mas esse texto foi tão editado por alguns de seus amigos que não é possível considerar o mestre como único autor. Em contrapartida, os manuscritos de Pastinha, escritos aproximadamente entre os anos 1955-65, não foram editados por ninguém e constituem, portanto, uma expressão muito mais autêntica de seu pensamento<sup>10</sup>. Fornecem informações preciosas sobre a capoeira do seu tempo, sua própria vida e a sua luta na consolidação da “capoeira de Angola”. Pastinha e Noronha concordavam sobre a necessidade de separar o mundo da capoeira do mundo dos desordeiros (do qual haviam, até certo ponto, também feito parte). Somente assim a arte seria capaz de sobreviver e de se desenvolver. Para alcançar este objetivo trabalharam juntos no Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) na década de 1940. Os manuscritos de Pastinha se referem a este episódio, como também a outros problemas e assuntos. Mas raramente descrevem detalhadamente o universo mais abrangente no qual a capoeira estava imersa. Uma das razões sem dúvida é que Pastinha não era assíduo frequentador das festas de largo como Noronha. Outra é que esteve afastado da capoeira durante as décadas de 1920 e 1930. Além do mais, nos seus manuscritos Pastinha aparece muito mais preocupado em refletir sobre os rumos da capoeira em geral, e menos em deixar um testemunho sobre a capoeira do passado (de fato em algumas entrevistas faz isso de maneira muito mas consistente). Os seus manuscritos são cheios de considerações filosóficas; são contemplações de um místico. Neste sentido o manuscrito que nos deixou o mestre Noronha é radicalmente diferente, porque traça, de maneira minuciosa, o perfil da antiga vadiagem baiana.

---

9 PASTINHA, Vicente Ferreira. [Mestre Pastinha]. *Capoeira Angola*. 3. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

10 PASTINHA, Vicente Ferreira. [Mestre Pastinha]. *Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha*. Org. de Angelo Decânio Filho. Salvador: Ed. do Org., 1996.



## 2 As condições de produção do texto

Daniel Coutinho nasceu no Beco do Girasol, situado na Baixa dos Sapateiros, em 1909, e faleceu em novembro de 1979; era portanto vinte anos mais jovem que M. Pastinha e nove anos mais jovem que M. Bimba, com o qual também mantinha uma relação amistosa<sup>11</sup>. Segundo Jair Moura, era filho de José Coutinho e Maria Conceição, “ambos de sangue indígena”<sup>12</sup>. O mestre Noronha, como ficou conhecido, conviveu com uma geração famosa de capoeiras da antiga, que ele denomina “os bambas da era de 22”<sup>13</sup>. Mesmo se não chegou a conhecer pessoalmente Pedro Mineiro (morto em 1914), ainda alcançou Besouro Mangangá em vida (morto em 1924).

O texto de Noronha não é um tratado como o livro de Pastinha, publicado poucos anos antes. Trata-se mais bem de anotações feitas aos poucos, durante o período 1974-77. Partes do texto se apresentam como se reproduzissem um diálogo com pessoas com as quais Noronha deve ter conversado na época, como um “professor da Universidade Brasileira” [sic] ou o presidente da Federação Brasileira de Esporte<sup>14</sup>. Esta espontaneidade é também prova da autenticidade e mais uma razão da riqueza do texto.

Noronha exerceu uma série de ocupações para ganhar a vida. Foi engraxate, trapicheiro, marinho (“andei embarcado”), ajudante de caminhão, carregador, petroleiro, consertador de carga, e trabalhou muito tempo como estivador<sup>15</sup>.

---

11 O ABC, p. 52.

12 MOURA, Jair. *Mestre Bimba, a crônica da capoeiragem*. Salvador: Ed. do Autor, 1991, p. 38.

13 Não fica muito claro dos manuscritos o porque dessa denominação. Uma das brigas épicas que Noronha descreveu, entre Simão Diabo e Marco, aconteceu em janeiro 1922 (O ABC, p. 50). 1922 é também a data da morte violenta do capoeira Inocêncio Sete Mortes (ver DIAS, Adriana. *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)*. Mestrado em História, UFBA, 2004, p. 54).

14 O ABC, p. 56-57.

15 O ABC, p. 34.

Em outras palavras, executava trabalhos pouco qualificados e ainda menos remuneradas. Segundo Jair Moura, que o conheceu pessoalmente, Noronha, depois de muitos anos empregado no porto de Salvador, conseguiu que seu chefe o transferisse para o escritório do armazém onde trabalhava. Nesta ocupação tinha que registrar os embarques e desembarques. Também trabalhou no Sindicato dos Conferentes e Consertadores de Carga e Descarga do Porto de Salvador<sup>16</sup>. Talvez esta prática regular da escrita o tenha ajudado a desenvolver se não o gosto, mas pelo menos o hábito regular da escrita.

Noronha informa que começou a aprender capoeira com oito anos. Diz que seu mestre foi Candido da Costa, de alcunha Candido Pequeno, “filho de um negro de Angola com uma africana”, que usava uma argolinha na orelha<sup>17</sup>. Não é muito claro se Noronha aprendeu somente com ele, a partir desta idade. Acredito que não, pois escreve que “Meu mestre me deu pranto com dois anos, o snr pode ir em todas as rodas de capoeira da Bahia e jogar com toda atenção ir não jogar pedra em santo você aprendeu todas as mardade que existe...”<sup>18</sup>. Como não é plausível que tivesse se formado com dez anos, nem que o mestre lhe falaria desta maneira, suponho que aprendeu capoeira enquanto garoto, mas somente chegou ao nível de formado enquanto adulto, depois do aprendizado de dois anos com Candido Pequeno. Em outras palavras seu aprendizado não consistiu somente em aprender com um único mestre. Noronha também relacionava-se com o povo de santo do candomblé: sua segunda esposa ocupava um cargo num terreiro Ketu<sup>19</sup>. Em outras palavras, estava bem inserido na cultura afro-baiana do seu tempo.

---

16 ABIB, Pedro. (Coord.). *Mestres e capoeiras famosos da Bahia*. Salvador:EDUFBA, 2009, verbete Noronha. Memória do tempo dos valentes, p. 107-110; aqui p. 109.

17 *O ABC*, p. 38, 56, 58.

18 *O ABC*, p. 62.

19 Frede Abreu, Nota 8, *O ABC*, p. 78.

Noronha tinha relação estreita com seu irmão Livino, também mestre de capoeira. Os dois participaram da corrente tradicionalista representada pelo CECA, que agregou vários mestres antes mesmo do próprio Pastinha assumir a sua liderança. Informa Jair Moura que, nas conversas que teve com os dois irmãos, Livino chamou-lhe a atenção pelo amplo conhecimento que tinha dos fundamentos da “capoeira de Angola”, e pela visão muito abrangente do que estava acontecendo com a capoeira na Bahia. Como os dois conversavam muito, é de se supor que Noronha tenha se aproveitado destas conversas com seu irmão na hora de fixar no papel a mensagem que queria(m) deixar para os futuras gerações de capoeiristas.

A época durante a qual redigiu o manuscrito (1974-77) era um tempo de mudança para capoeira, mudança que Noronha, como poucos, acompanhou desde a época áurea da “vadiação” até o tempo da capoeira para turista ver, a partir da década de 1960, com a formação de grupos folclóricos que incluíam nas suas apresentações exibição de capoeira. Se, por um lado, Noronha entendia que a época da barra pesada havia terminado, pelo outro, não apreciava a capoeira estilizada, comodificada que surgiu na década de 70. Como todos os mestres da corrente Angola queria preservar os “fundamentos” da capoeira, a malícia e mandinga.

Achava importante deixar um registro sobre a capoeira, “a baderna” antiga que ele conheceu. A esta altura já andava afastado da capoeira, como a maioria dos velhos capoeiras de sua geração. Desfrutou sua vida de capoeira enquanto durou, “porém não adiciri [adquiri] nada na vida lecionei e nada tenho”<sup>20</sup>. Talvez por isto lhe parecia injusto que capoeiristas muito mais jovens e inexperientes conseguissem, agora, ganhar sua vida com a arte. “A Bahia tem sido visitado por muito professor de capoeira do Rio S[ão] Paulo e outros estados do Brasil para adquirir o fundamento da C[apoeira] Angola porém quem pode dar este fu[n]damento

---

20 O ABC, p. 34.

são Grande Mestre da Bahia Noronha e Livino...”<sup>21</sup>. Aqui reside, ao meu ver, uma das principais motivações para a redação do texto, como já foi salientado por Frede Abreu nos seus comentários à primeira edição. Noronha temia que as tradições da capoeira, em particular da capoeira Angola, se perderiam. Lembremos que a década de 1970 foi o período mais difícil para a capoeira Angola, com Mestre Pastinha doente e cego, e os outros mestres na sua maioria afastados do ensino. O renascimento da Angola somente acontecerá a partir da década de 1980. Noronha portanto escreve no nadir da capoeira Angola.

Outra razão importante para Noronha nos deixar este registro é a sua própria participação no estabelecimento do estilo. Em diferentes momentos se refere ao Centro Esportivo de Capoeira Angola, o CECA, que ficou conhecido durante a década de 50 e 60, quando tinha a sua frente o Mestre Pastinha. Noronha explica que o primeiro centro de capoeira Angola foi fundado por 22 mestres, entre eles Livino e Noronha. E, segundo Noronha, foi por “falecimento de Amouzinho eu Daniel e Livino e Tontonho de Maré por falta de tempo não podemos continuar com o Centro eu — Daniel procurei ao meu amigo Vicente Pastinha para registrar o Centro Esportivo Angola e tomar conta foi a pessoa de confiança que encontrei no momento foi o Sr. Vicente Pastinha”<sup>22</sup>. Ou seja, reestabelece a precedência dele, Noronha, e de outros mestres antigos no estabelecimento do CECA, e, portanto, da capoeira Angola: “Por isto nos podemos dizer Noronha, Livino Maré e Pastinha”<sup>23</sup>. Em outras palavras, o texto representa uma fonte central para entender a consolidação da capoeira Angola como estilo próprio e confirma, ao mesmo tempo que relativiza, o depoimento de Pastinha a este respeito<sup>24</sup>. Pastinha relata que o CECA lhe foi entregue em feverei-

21 O ABC, p. 57.

22 O ABC, p. 72.

23 O ABC, p. 32.

24 Pastinha, *Manuscritos e desenhos*, p. 3-4.

ro de 1941, depois de ele ficar muitos anos afastado da capoeira, mais exatamente desde 1912, e por isso não fornece dados sobre o período anterior. Ainda não sabemos muito sobre a atuação dos mestres engajados na promoção da capoeira Angola antes de 1941, mas Noronha menciona que o CECA teve um predecessor fundado por ele e outros mestres, na Liberdade<sup>25</sup>.

Frede Abreu, que conversou com Noronha sobre “o processo de organização da Angola, como Centro”, relata com mais detalhes que

Noronha destaca[va] por mais de uma vez a importância do Mestre Pastinha. Centro que seguindo o roteiro dado por Noronha parece ter tido a seguinte trajetória: começou como conjunto de Capoeira de Angola Conceição da Praia, depois passou a ser Centro Nacional de Capoeira de Origem Angola, localizado na Ladeira da Pedra, onde ficava a famosa Gengibirra, e se extinguiu no Pelourinho, 19 com o nome de Centro Esportivo de Capoeira Angola, também conhecida como Academia do Mestre Pastinha. Em todas as suas fases ele (o Centro) congregou afamados angoleiros sob orientação de Pastinha desde a Gengibirra<sup>26</sup>.

Paulo Magalhães relata no seu estudo que Mestre Bola Sete acredita que a primeira tentativa em organizar o referido Conjunto de Capoeira de Angola Conceição da Praia, liderado pelo Mestre Noronha, teria acontecido em 1922, sugerindo assim uma antecedência sobre a fundação da academia de Bimba<sup>27</sup>. Não conheço nenhum documento que comprovasse essa hipótese, que me parece pouco provável. Em primeiro lugar porque Noronha tinha apenas onze anos em 1922. Em segundo lugar porque não existem outras fontes comprovando o uso de Angola como qualificativo de um estilo de capoeira antes da década de 1930. Em todo caso fica

25 *O ABC*, p. 17.

26 Frede Abreu. Notas, *O ABC*, p. 121.

27 MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade de. *Jogo de Discursos. A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 69, 71.

evidente a motivação de Noronha de dar a sua versão da história ao escrever seu texto. Outro legado de suma importância é que seus manuscritos permitiram a Paulo Magalhães resgatar a importância de Raimundo Aberrê como fundador de outra linhagem da capoeira angola contemporânea<sup>28</sup>.

### 3 As lições da “baderna” baiana

Os manuscritos, apesar de algumas repetições e de sua aparente falta de organização — tratam-se de anotações feitas no dia-a-dia — constituem um texto extremamente denso e uma mina de informações inéditas. Noronha fornece detalhes sobre a capoeira de sua tempo, desde a roupa que se usava (“com suas boucas de calça larga chapéu cab Bento de 3 proua” até os santos ou orixás que invocava (Xangô, as iniciais JMJ — de Jesus, Maria, José) e os patuás que usava para fechar seu corpo e que reproduziu no seu manuscrito, como a estrela de cinco pontas<sup>29</sup>.

Noronha relata algumas das batalhas épicas dos capoeiras nos quais esteve diretamente envolvido ou sobre os quais tinha relatos diretos, como as brigas no Cais do Carvão, na Feira do 7, ou na Baixa do Sapateiro, onde nasceu<sup>30</sup>. Fornece também um relato detalhado do “Barulho de 1917” na Curva Grande, que segundo ele foi uma armação da própria polícia (a roda era de um sargento da polícia militar)<sup>31</sup>.

Não podia também deixar de falar dos grandes capoeiras de seu tempo, assim nos dá não somente sua versão sobre episódios famosos envolvendo Pedro Mineiro ou Besouro, mas dá também breve caracterização de outros grandes mestres, como Totonho de Maré,

---

28 Magalhães, *Jogo de Discursos*, p. 84-90.

29 *O ABC*, p. 19, 45.

30 *O ABC*, p. 50, 51.

31 *O ABC*, p. 30.

Agimiro Grande, Candido Pequeno e Livino. Mais do que um relato pontual de barulhos e capoeiras famosos, Noronha oferece ao leitor uma visão panorâmica da prática da capoeira de sua geração. Em primeiro lugar, nos fornece uma geografia detalhada da capoeira baiana. Enumera todos os morros de Salvador onde havia rodas domingueiras que ele frequentava<sup>32</sup>. Em segundo lugar, nos oferece uma prosopografia, ou seja, uma biografia coletiva dos mestres soteropolitanos. A lista de 47 mestres que tinham falecido na época de seu relato é uma das muitas joias raras do seu texto. Noronha indica não somente os nomes mas também as profissões destes mestres. Esta lista deixa claro que os mestres de capoeira, longe de serem vagabundos, estavam profundamente inseridos no mundo do trabalho. A maioria trabalhava no porto (10 carregadores, 5 estivadores, 2 trapicheiros, 5 pescadores, 1 marinheiro, e 1 mestre de lancha), três capoeiras eram cabos eleitorais, e os outros eram artesões ou vendedores e apenas um é classificado como desordeiro profissional. Não é de se surpreender que todos os recentes estudos sobre a capoeira baiana tem tomado a lista de Noronha como ponto de partida para suas investigações. Liberac cruzou os apelidos e nomes com os processos por homicídio e lesão corporal para identificar como capoeiras um grupo de desordeiros mais amplo que respondeu a ações penais na justiça<sup>33</sup>. Baseado em Noronha também concluiu que “os praticantes da capoeira baiana construíram os rituais de forma distinta [do Rio de Janeiro], em que a importância da roda da capoeira, com o passar do tempo, sublimou os conflitos entre grupos de bairros”<sup>34</sup>.

Os manuscritos de Noronha também constituíram a fonte principal de Adriana Dias, que, junto com notícias de jornais e his-

32 O ABC, p. 25.

33 PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simão. *Escritos sobre a cultura afro-brasileira. A formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*. Tese de doutorado, História, UNICAMP, Campinas, 2001.

34 PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simão. *A capoeira na Bahia de Todos os Santos. Um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras, 1890-1937*. Tocantins/Goiania: NEAB/Grafset, 2004, p. 161.

tória oral, nos brindou com uma descrição pormenorizada da “balderna”. Ela entende esse “mundo da desordem” como “uma cultura de resistência ao projeto disciplinar de modernização”. Ao mesmo tempo Adriana insiste, com razão, que os capoeiras não são apenas vítimas da repressão, mas alguns fazem parte dela, ou seja, “estavam entre a ordem e a desordem”<sup>35</sup>. Os melhores exemplos são os irmãos Duquinha e Escalvino, capoeiristas valentões mas também capangas do chefe de polícia Alvaro Covas, e mais geralmente dos partidários do governador J. J. Seabra. A melhor informação a respeito dos irmãos provém outra vez de Noronha<sup>36</sup>.

Adriana e Liberac insistiram, com toda razão, que os capoeiras antigos faziam parte das classes trabalhadoras. Noronha foi outra vez o padrinho desse insight, ao salientar que “todos capoeirista são operário e não vabundo”. E diferenciando o capoeirista do marginal, escreveu que, quando o marginal encontra capoeirista, recebe “nafe” (navalha). Isso contradiz o estereótipo do capoeira vadio e marginal, visão dominante até bem pouco tempo atrás. Na verdade, as fronteiras entre o operário e o vadio, o capoeira e o marginal, a ordem e a desordem são bastante fluidas, e os capoeiras passavam facilmente de um ao outro. O próprio Noronha admite que deu “alguma navalhada porque fui assaltado por um marginal”<sup>37</sup>.

A fluidez entre esses vários mundos se reflete também nos problemas metodológicos que os historiadores tem que enfrentar ao se debruçarem sobre as fontes primárias. Como assinalado, Liberac identificou um grupo de capoeira entre os réus acusados de usar navalha e outros instrumentos ofensivos nos processos por homicídio ou lesão corporal. Mas se muitos capoeiras eram

---

35 DIAS, Adriana Albert. *Mandinga, manha & malícia. Uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia, 1910-1925*. Salvador: EDUFBA, 2006, p. 169.

36 Ver Dias, *Mandinga*, e também Abib, *Mestres*, verbete Duquinha e Escalvino. Os irmãos terror, p. 77-88.

37 *O ABC*, p. 42.



bons de navalha, isso significa que todos os desordeiros bons de navalha eram também capoeiras? Essa, em suma, é a crítica de Josivaldo Pires de Oliveira (M Bel) e outros, que Liberac acatou em parte e aproveitou para reformular o dilema dos historiadores frente à ausência da capoeira nas fontes judiciais baianas da Primeira República<sup>38</sup>. O texto de Noronha também sugere que esses dois mundos não eram totalmente superpostos, mesmo se havia uma importante coincidência.

Noronha é uma fonte preciosa quando se trata de entender o espírito dos capoeiras da era de 1922, mais particularmente os conceitos de malandragem e malícia. Escreve, por exemplo, que “a lei do capoeirista é trasueira poricio tem o nome de bamba na roda da malandrage”<sup>39</sup>. Christine Zonzon tem desenvolvido uma discussão valiosa sobre “como apreender, aprender e compreender a malícia”, traçando os variados sentidos e a sua evolução na capoeira até os dias de hoje, partindo, outra vez, dos manuscritos de Noronha<sup>40</sup>.

Para além da capoeira propriamente dita Noronha nos oferece também informações preciosas sobre a inserção da arte na cultura popular baiana. Ele documenta a presença das rodas nas festas de Santa Bárbara na Baixa dos Sapateiros, de Nossa Senhora da Conceição da Praia, de Santa Luzia do Pilar, das Tabarões na Barra, do Bomfim, da Mãe d’Água no Rio Vermelho, e da Segunda-feira gorda na Ribeira, “onde aparece os bambas desta malandrage de todos os barrio, que quere amostral o seu valor”<sup>41</sup>. Noronha deixa claro a interação dos capoeiras com outras brincadeiras por ocasião destas festas, ou seja, os ternos e ranchos, o

---

38 OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. [Bel]. *No tempo dos valentes. Os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2005; Pires, *A capoeira*, p. 67-68.

39 *O ABC*, COUTINHO, 1993, p. 18.

40 ZONZON, Christine Nicole. *Nas pequenas e nas grandes rodas da capoeira e da vida: corpo, experiência e tradição*. Tese de doutorado em História, UFBA, 2014, cap. 2, p. 38-80, e em particular p. 45, 56, 57.

41 *O ABC*, p. 20-21.

bumba-meu-boi, o samba de roda, e, sobretudo, o batuque. Trata-se de relato de primeira mão, já que “Eu mestre Noronha [estava] sempre presente em todos”. De fato, segundo ele mesmo indica, foi responsável pela roda de capoeira na festa da Feira do Sete. Dá indicações também sobre as mudanças dos festejos, como no caso desta última, “grande festa tradicional que antigamente era na feira do 7, lugar muito perigoso que era a festa de S. Nicodemus agora foi transferida para o cais do porto”<sup>42</sup>.

Através do seu relato podemos entender como surgiam os “barulhos” nestas festas, como na de Santa Luzia do Pilar, onde, por causa da concentração de desordeiros e trabalhadores do porto, e “por falta de entendimento dos capoeirista e sambista e batuqueiro” saía tiro, facada e navalhada, ao ponto do povo ter receio de frequentar esta festa<sup>43</sup>. Por causa destes barulhos que surgiam nas festas de largo ou nos bairros populares mais periféricos os capoeiras estavam na mira da polícia. Assim o Morro do Pilão sem Tampa, no distrito de São Lázaro, era um “lugar que só existia desordeiro que dava combate à polícia todos os momento, é esta a origem que a polícia odiava os capoeirista”<sup>44</sup>. Razão pela qual o esporte era “tão odiado pelo governador como a polícia”, incluindo o próprio Noronha, que confessa: “Fui muito perseguido pela polícia”<sup>45</sup>.

Mas na década de 1970, o mestre já estava em outra fase de sua vida, que lhe permiti apreciar as ações do chefe de polícia que contribuiu para restaurar a ordem na festa de Santa Luzia do Pilar<sup>46</sup>. De fato a “redenção” de Noronha começou quando ele e outros mestres decidiram se distanciar publicamente da desordem e fundaram o primeiro centro de Angoleiros em Salvador, que

---

42 O ABC, p. 19-20.

43 O ABC, 37.

44 O ABC, p. 31.

45 O ABC, p. 17.

46 O ABC, p. 37.

depois virou o Centro Esportivo de Capoeira de Angola (CECA). A denominação “Centro Esportivo” era justamente para deixar claro que se tratava de atividade regulada e não mais da desordem ou “baderna” antiga. Ao mesmo tempo, o texto de Noronha reflete sua preocupação em deixar registrado o que, segundo ele, constituem os fundamentos de sua arte, frente ao “abuso deste falso capoeirista que nada sabe”<sup>47</sup>. Por isto escreve que “os jogadores de capoeira tem a obrigação de definir [sic] os toques do biribão conhecer as sua xamadas para sua sahida para luta conhecer aua [?] a xamada parra os canto. Para o in[í]cio do jogo da capoeira que é o Jogo de Dentro acompanhado com Sam Bento Grande e Sam Bento Pequeno”<sup>48</sup>.

Pela mesma razão estabelece os toques necessários na capoeira Angola e a que tipo de jogo correspondem:

Jogo de Dentro: jogo de grande obiservação

Sam Bento Grande: Jogo de armação de golpe

Sam Bento Pequeno: Para desfazer este golpe [?]

Quebra Mi com Gente Macaco: Jogo para balão de bouca de calça

Samba de Angola: jogo para rasteira e joelhada

Panha Laranja no Chão Tico Tico: jogo baixo e alto

Este Negro é o Cão: Jogo violento dar e receber<sup>49</sup>.

A sua lista é muito interessante pois dois toques e jogos (“Quebra mi com Gente Macaco” e “Este Negro é o Cão”) não são mais conhecidos na capoeira Angola contemporânea e o toque de samba de Angola não é mais usado para o jogo propriamente dito. Mas, igual aos angoleiros de hoje em dia, Noronha afirma que o Jogo de Dentro, “é o jogo de mais importância dentro da capoeira angola...”<sup>50</sup>.

47 O ABC, p. 63, 64.

48 O ABC, p. 33.

49 O ABC, p. 48.

50 O ABC, p. 46.

Finalmente, Noronha nos fornece algumas pistas sobre como ele via as origens da arte que praticava: “A capoeira veio da África trazida pelo africano todos nos sabemos disso, porem não era educada, quem educou ela fomos nos baiano para sua defesa pessoal”<sup>51</sup>. Em outras palavras, através do conceito de “educação” ele consegue afirmar a africanidade da capoeira, e, ao mesmo tempo, reconhecer seu desenvolvimento subsequente no Brasil. Este ato de equilíbrio permanece difícil até os dias de hoje e, como qualquer leitor capoeirista saberá, ainda está na raiz de muitas polêmicas. É que Noronha, antes de tudo, era mestre na malandragem. Como ele indica, é fundamental conhecer as técnicas adequadas para “entrar e sair no barulho”, para não dar chance à polícia ou qualquer outro inimigo. O capoeirista tem que entrar somente “si for conveniente a ele, se não for ele desiste não briga fica para outro encontro porque vai se vingar a leia[?] do capoeirista é traçoëira...”<sup>52</sup>. Trata-se não somente de uma lição de capoeira, mas de uma lição de vida... Em suma, como salientou Jair Moura, “Noronha deve ser enquadrado no estado-maior dos que possibilitaram a sobrevivência da capoeira angola, na Bahia”<sup>53</sup>. Dado a riqueza do texto ele tem servido de inspiração e base para todas as pesquisas sobre vadiação baiana. Por isto mereceria uma nova reedição: para que continue servindo como referência para qualquer capoeirista interessado na tradição da nossa arte.

## Referências

ABIB, Pedro. (Coord.). *Mestres e capoeiras famosos da Bahia*. Salvador:EDUFBA, 2009.

ABREU, Plácido de. *Os capoeiras*. Rio de Janeiro: Typ. da Escola de

---

51 O ABC, p. 18.

52 O ABC, p. 26-27.

53 Moura, *Mestre Bimba*, p. 38.

Serafim José Alves, 1886.

BURLAMAQUI, Aníbal (Zuma). *Ginástica nacional: capoeiragem metodizada e regrada*. Rio de Janeiro, 1928.

COUTINHO, Daniel. *O ABC da Capoeira Angola. Os manuscritos do M. Noronha. Explicações e notas de Frede Abreu*. Brasília: DEFER/GDF, 1993.

DIAS, Adriana. *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)*. Mestrado em História, UFBA, 2004.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade de. *Jogo de Discursos. A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MORAES FILHO, A. J. de Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, EDUSP, 1979.

MOURA, Jair. *Mestre Bimba, a crônica da capoeiragem*. Salvador: Ed. do Autor, 1991.

PASTINHA, Vicente Ferreira. *[Mestre Pastinha]. Capoeira Angola*. 3. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

PASTINHA, Vicente Ferreira. *[Mestre Pastinha]. Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha*. Org. de Angelo Decâncio Filho. Salvador: Ed. do Org., 1996.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *A capoeira na Bahia de Todos os Santos. Um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras, 1890-1937*. Tocantins/Goiânia: NEAB/Grafset, 2004

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simõe. *Escritos sobre a cultura afro-brasileira. A formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*. Tese de doutorado, História, UNICAMP, Campinas, 2001.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. [Bel]. *No tempo dos valentes. Os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2005

QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. 3. ed. Salvador: Livraria Progresso Ed., 1946.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. *O mundo de pernas para o ar. A capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brazil, 1997.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro*. Campinas: Ed. da Unicamp/SECULT, 2001.

ZONZON, Christine Nicole. *Nas pequenas e nas grandes rodas da capoeira e da vida: corpo, experiência e tradição*. Tese de doutorado em História, UFBA, 2014.

Recebido em: jun. 2014. Aprovado em: 1 jul. 2014.

# REVISITANDO ESTUDOS DE RETENÇÃO: CONSTRUINDO SOBREVIVÊNCIAS PURAS DE UMA ÁFRICA IMAGINADA E O IMPACTO NAS POLÍTICAS CULTURAIS NEGRAS

*Cory J. LaFevers*<sup>1</sup>

*Resumo:* Este texto objetiva investigar como noções de origens africanas no Brasil impactam a cultura negra e também o ativismo político negro em Pernambuco. Apesar de críticas fortes, a noção de retenções culturais africanas introduzida e promovida pelos estudiosos Nina Rodrigues e Melville Herskovits continua a exercer uma influência importante sobre ideias de África na imaginação popular. O texto utiliza o caso de maracatus-nação para demonstrar como tais teorias continuam a influenciar pesquisas contemporâneas e também as ideias sobre tradição, autenticidade, e pureza que impactam a produção cultural dos maracatus hoje em dia. O texto também objetiva analisar como essas noções de tradição e pureza sobre a identidade afro-brasileira afeta o ativismo político negro, enfocando especificamente na interseção de religião e políticas culturais negras. Depois de um breve resumo de estudos sobre retenções africanas, o texto explora esta questão a partir de três exemplos: uma pesquisa retencionista contemporânea sobre os maracatus-nação, o papel de conceitos de negritude competitivas e regionalismo no surgimento de grupos de afoxé em Recife durante os anos oitenta, e as consequências da identidade religiosa afro-brasileiro na militância de um músico. Embora essas seções possam parecer díspares ou desconectadas, o objetivo é ilustrar a relação entre, numa mão, a história intelectual e os debates populares na outra. Os efeitos de uma África imaginada são amplos e de longa duração. Esses debates levantam sérias questões relativas à cidadania cultural no estado multicultural do Brasil. Este artigo é uma tentativa de demonstrar a importância de ideias populares de sobrevivências africanas para as lutas de direitos culturais em toda América Latina.

*Palavras-Chave:* Estudos Africanos. Imaginário. Culturas Negras.

---

1 Doutorando em Etnomusicologia na University of Texas-Austin; mestre em Etnomusicologia pela University of Texas-Austin e também mestre em estudos Pan-Africanos pela Syracuse University. Endereço eletrônico: clafevers@gmail.com.

*Abstract:* This article investigates how notions of African origins in Brazil impact black culture and political activism in Pernambuco. Despite strong criticisms, the notion of African cultural survivals introduced and promoted by retentionist scholars such as Nina Rodrigues and Melville Herskovits continues to have an important influence on ideas about Africa in the popular imagination. I use the case of maracatus-nação to illustrate how such theories continue to influence contemporary scholarship as well as ideas about tradition, authenticity, and purity that impact the cultural production of maracatus today. Additionally, I analyze how these notions contribute to the constructions of a Afro-Brazilian national identity which in turn impacts black activism, focusing specifically on the intersection of religion and black cultural politics. After a brief overview of African retention scholarship, I explore this issue using three examples: a contemporary retentionist study on maracatus-nação, the role of competing concepts of blackness and regionalism in the rise of afoxé in Recife during the 1980s, and the effects of Afro-Brazilian religious identity on black activism of one musician. Although these sections may seem disconnected, my intention is to illustrate the relationship between an intellectual history on one hand, and popular debates on the other. The effects of this imagined Africa are widespread and long lasting. I argue that these debates raise serious questions for cultural citizenship in Brazil's multicultural state. This article attempts to illustrate the significance of ideas of African survivals for cultural rights struggles across Latin America.

*Key Words:* African Studies. Imagination. Black Cultures.

## **Introdução**

Este texto objetiva investigar como noções de origens africanas no Brasil impactam a cultura negra e também o ativismo político negro em Pernambuco. Começa com uma discussão sobre os estudos de retenção iniciados por Nina Rodrigues mas promovido fortemente pelo norte-americano Melville Herskovits. Apesar de críticas prejudiciais, a noção de sobrevivências culturais africanas continua a ter até hoje uma influência importante na construção de ideias de autenticidade na imaginação popular. O texto utiliza o caso de maracatus-nação para demonstrar como tais teorias continuam a influenciar pesquisas contemporâneas e também como noções de tradição e pureza, fortemente ligados à



ideia de sobrevivências africanas, impactam a produção cultural dos maracatus hoje em dia.

O texto também objetiva analisar como essas noções de tradição e pureza sobre a identidade afro-brasileira afetam o ativismo político negro, enfocando especificamente na interseção de religião e políticas culturais negras. Primeiro, o texto apresenta uma pesquisa retencionista contemporânea que poderá ter implicações nos debates em torno da predominância iorubá sobre outras nações na construção de uma identidade nacional afro-brasileira. Em seguida, o texto considera o papel de conceitos de negritude competitivas e regionalismo no surgimento de grupos de afoxé em Recife durante os anos oitenta, e o apoio que tenha recebido a partir de organizações no movimento negro, sobretudo o MNU. Finalmente, o texto examina as políticas culturais de um músico, Arlindo Júnior, para explicar como a ideia de uma religiosidade afro-brasileira pura, tão profundamente ligado aos movimentos negros sociais e políticos, pode alienar muitos negros brasileiros.

Apesar de que essas seções podem aparecer díspares ou desconectadas, o objetivo é ilustrar a relação entre, numa mão, a história intelectual e os debates populares na outra. Os efeitos de uma África imaginada são amplos e de longa duração. Esses debates levantam sérias questões para a questão da cidadania cultural no estado multicultural do Brasil. Quais expressões culturais são promovidas sobre outras no Brasil? Como podem certos aspectos da cultura negra ser promovidos em detrimento de saúde, participação política, proteções legais, e outros direitos humanos negados aos negros no Brasil? Em que medida as construções de afro-brasilidade influenciam o planejamento urbano no Brasil? Este artigo não objetiva responder essas perguntas. Ele é simplesmente uma tentativa humilde de demonstrar a importância de ideias populares de sobrevivências africanas para as lutas de direitos culturais em toda América Latina.

## O legado de Herskovits e a busca pelas origens e sobrevivências africanas

Como podemos compreender e explicar as semelhanças impressionantes entre várias expressões culturais localizadas por toda parte da diáspora africana? Ao mesmo tempo, como podemos explicar diferença e distinção local? As teorias espalhadas por Melville Herskovits sobre aculturação e sobrevivências culturais ganharam muita atenção em estudos sobre a diáspora africana. A abordagem de Herskovits foi certamente inovadora no seu tempo, em termos de método e no puro âmbito de investigação acadêmico: quase cada aspecto de cultura, de comida até linguagem, estrutura familiar até as artes, investigado numa escala transnacional.

Motivando as pesquisas de Herskovits está um interesse intenso em entender mudança cultural. Ele chamou atenção para a necessidade de estabelecer uma linha de base, de onde a mudança cultural pudesse ser vista e medida. Para estabelecer isso, primeiro acadêmicos precisam “descobrir, o mais precisamente possível, as origens tribais dos escravos trazidos ao Novo Mundo, e [2º] baseado nesses fatos... obter o conhecimento completo e preciso o quanto possível das culturas desses povos (HERSKOVITS, 1990, p. 33). Herskovits não se interessou simplesmente em conectar traços visíveis no mundo novo com seus antecedentes no mundo velho, ele estava interessado em processos de hibridismo cultural e sobrevivência cultural, indicando “como formas de cultura assumiram novas significações em termos de experiência histórica dos povos envolvidos”, e identificando “na medida em que aconteceu intercâmbio mútuo entre todos os grupos envolvidos no contato, seja europeu, indiano, ou africano” (HERSKOVITS, 1990, p. 14).

A pesquisa levou Herskovits a desenvolver uma escala de intensidades de africanismos no Mundo Novo para considerar processos de mudança cultural. De acordo com sua tábula, são os negros nos Estados Unidos que adotaram mais os traços culturais eu-

ropeus, enquanto que afro-descendentes em América Central e Sul mantêm intensidades altas de sobrevivências africanas, especialmente as comunidades *maroon* (ou seja, quilombos) de Suriname, que, como Herkovits notou, contêm “um sistema religioso completamente africano, uma organização de clã africano que funcione bem, nomes africanos de pessoas e lugares, elementos africanos na vida econômica, e um estilo de escultura em madeira que pode ser atribuído a fontes africanas” (HERSKOVITS, 1990, p. 15).

O trabalho de Herskovits tinha recebido críticas amplas. A conceituação de cultura dele é de uma cultura fixa e monolítica. Minz e Price sugerem que o modelo de Herskovits construiu um conceito “mecânico” para entender a cultura, e uma “tendência classificatória” predomina no seu trabalho (MINTZ; PRICE, 1976, p. 13-14). Essa tendência pode ser vista na ideia, de outro modo inovativa, de áreas culturais, que Mintz e Price elaboraram, de que “a proximidade” das culturas e sociedades da “área de escravização” da África são entendidas como formando uma “área de cultura” quando elas são comparadas às outras partes da África” (MINTZ; PRICE, 1976, p. 9). A confluência de diversas culturas numa área relativamente homogênea só serviu para reforçar a tendência classificatória do trabalho de Herskovits.

A noção herskovitziana de retenções culturais africanas e sua chamada para uma linha de base são consideravelmente problemáticas, é claro. Ainda que a informação exata sobre a geografia e origens étnicas dos africanos escravizados possa ser produzida, toda essa informação sobre essas culturas manifestará uma qualidade fixa e monolítica; verificação etnográfica com grupos correntes não poderia explicar centenas de anos de influência europeia na África, nem as próprias dinâmicas dessas culturas africanas “originárias.” Ou, nas palavras de Stephan Palmié (2005, p. 21):

Os presentes observáveis no mundo novo agora precisam ser leito contra construções de (empiricamente inobserváveis)

passados africanos. Fazendo assim, no entanto, envolve um ligeiro de mão: porque este último tenha que ser desenvolvido de um jeito que torne legível o primeiro, e revele a relação de continuidade — embora que, às vezes, como conclusões precipitadas ditas na forma de suposições sobre, por exemplo, “tenacidade cultural”, ou imputações de resistência contra “pressão aculturativa”, e dedutivamente projetada para a data apropriadamente selecionada.

Na mesma linha, o historiador e maracatuzeiro Ivaldo Marciano da França Lima argumenta que a noção de origens e sobrevivências automaticamente requerem um conceito de história linear e homogênea que não se sustenta com as realidades de práticas cotidianas. Para Ivaldo, cria-se uma função de suposta continuidade que não atende à agência ou poder de atos sociais dos indivíduos: “a questão pode ser pensada como uma negação da historicidade de seus integrantes, como se estes não possuíssem capacidade de se articular entre si e de fazer escolhas sobre suas próprias vidas”. Ao invés disso, “as construções culturais devem ser entendidas como colchas de retalhos, cujas costuras são ressignificações de vivências e práticas que no passado possuíam outros sentidos” (LIMA, 2005, p. 42).

J. Lorand Matory faz argumentos parecidos. Ele faz uma crítica completa não somente às sobrevivências culturais de Herskovits, mas também às metáforas de raízes e rotas utilizadas por Paul Gilroy para compreender a diáspora africana. Matory explica que a metáfora de raiz, e também o rizoma, são insuficientes porque implicam uma origem ou espécie comum. Ele sugere que a metáfora de “gêmias siamesas” é melhor no sentido de que o que acontece a uma afeta a outra. Pois, Matory demonstra que o modelo gêmia ainda sublinha uma origem comum. Ao invés de uma metáfora de gêmias, ele sugere uma abordagem dialógica ente diásporas e origens, do que partir com a ideia de continuidade (MATORY, 1999, p. 98).

Ele apóia sua afirmação em evidência impressionante, di-

zendo que “políticas transnacionais reformaram a diáspora e suas terras pátrias por seu diálogo radicalmente coevo” (Idem). Matory afirma que a “iorubadade” (a identidade iorubá) foi feita no Lagos colonial no final do século XIX com a participação influenciadora de imigrantes africanos ex-escravizados (ou da primeira geração de descendentes de africanos escravizados) das Américas, sobretudo do Brasil e de Cuba. De acordo com Matory, 8.000 afro-brasileiros voltaram para a costa oeste de África entre 1820 a 1899 (MATORY, 1999, p. 84). Matory nota que a experiência da escravidão facilitou um processo em que indivíduos de diversas etnicidades — como Òyó, Ègbá, Ègbádò, Ìjèsà, Ìjèbú e Nàgó — começam a construir uma identidade coletiva que até então não existia na suas terras pátrias (Idem). Um processo parecido aconteceu em Freetown, Serra Leoa, aonde cativos africanos “resgatados” pela marinha inglesa foram realocizados, convertidos, e receberam uma educação ocidental (MATORY, 1999, p. 84-85). Esses processos resultaram não na transferência de uma cultura completamente formada em África para o Brasil e Cuba; mas, ao contrario, essas experiências iniciaram um processo de formação de uma identidade coletiva que foi consumada em Lagos aos fins do século XIX. Afro-brasileiros participaram diretamente nesse projeto cultural, junto com afro-cubanos e Saros — nome aplicado aos africanos voltando a Freetown.

Os argumentos de Matory reverberam com as críticas de estudos retencionistas apresentadas no trabalho de Palmié e de Ivaldo Marciano. A predominância de uma forte tradição iorubá no Brasil não é simplesmente a retenção passiva de uma cultura iorubá pré-existente, pois é um projeto cultural articulado e promovido pelos afro-brasileiros viajando entre Lagos e o Brasil. De fato, um dos desenvolvimentos mais influentes no forjamento de uma identidade e cultura iorubá foi a criação de uma linguagem estandardizada — fruto de um projeto promovido pelos missionários buscando por uma tradução da bíblia — que todos os grupos Òyó, Ègbà, Ìjèsà,

Èkìtì, Òndó, Ìjèbù, Ègdábdó e Nàgó pudessem compreender (MATORY, 1999, p. 85).

É pela participação de afro-brasileiros nesse projeto cultural iorubá — uma experiência marcada por ensino superior, uma movimento de literatura forte, postos cívicos e profissionais, e também organizações maçônicas — que noções da superioridade da cultura e tradições iorubás voltou e se espalhou pelo Brasil. De fato, o acadêmico mais responsável por introduzir não somente a ideia de sobrevivências culturais, mas também da superioridade da cultura iorubá foi Nina Rodrigues e seus seguidores, incluindo Artur Ramos, Edison Carneiro e Ruth Landes. É bem documentado que muitos dos informantes principais desses etnógrafos foram participantes do projeto cultural de Lagos (MATORY, 1999, p. 79) — por exemplo, Lourenço Cardoso, Martiniano Eliseu do Bonfim e Felisberto Sowzer (MATORY, 1999, p. 80-93). Todos foram formados em Lagos e ensinavam inglês na Bahia. Martiniano recomendou livros a Nina Rodrigues e também forneceu traduções (MATORY, 1999, p. 93). Adicionalmente, Sowzer, seu sobrenome sendo uma anglicização de Souza, era um maçom. Matory explica que a primeira loja maçônica (Masonic lodge) em Lagos foi fundado em 1866 no bairro brasileiro (brazilian quarter) da cidade. Matory afirma que “Sowzer faz parte de uma dinastia impressionante de viajantes e pais de santo brasileiros-lagosianos, começando com seu avô adivinho de Òyó, Manoel Rodolfo Bamgbose e terminando com vários netos sacerdotais em Lagos, na Bahia e no Rio de Janeiro” (MATORY, 1999, p. 80). Enquanto o texto de Matory enfoque principalmente em homens, ele incluiu uma nota de rodapé discutindo o papel importantíssimo de mulheres nesse processo também, como a Isadora Maria Hamus Ramos (MATORY, 1999, p. 80) e Iyá Nasô e Marcelina (MATORY, 1999, p. 80).

Uma das numerosas intervenções que o trabalho de Matory faz é a refutação da ideia comum que a cultura iorubá teve maior

sucesso sobrevivendo intacta porque os/as iorubás escravizados chegaram no Brasil em grandes números relativamente tarde no período de escravidão. A evidência apresentada por Matory prejudica muita essa afirmação, e o trabalho de Valeria Gomes Costa o problematiza ainda mais. A ideia que mais iorubás chegara, ao Recife em meados do século XIX é questionado por vários fatores. Dentro deles, Costa explica que “Pernambuco levava certa vantagem por situar-se relativamente próximo a Angola, daí ser esta região sua maior fornecedora de cativos” (COSTA, 2013, p. 197). A proximidade era importantíssima quando os ingleses começaram atacar o tráfico de africanos escravizados. Isto porque a viagem de Angola ou do Congo até Pernambuco leva só 30 ou 35 dias, quando para a Bahia 40 e para o Rio de Janeiro 50. A duração reduzida para chegar ao Brasil aumentou o sucesso dessas viagens depois da ilegalidade (Idem). Também, Costa demonstra que os ingleses concentraram seus esforços na área do Rio de Janeiro, com o resultado de que, “torna-se quase impraticável estimar o volume do tráfico [a Recife] após 1831” (COSTA, 2013, p. 198). Além disso, Costa nos lembra que as categorias para indicar as origens dos Africanos quanto os termos utilizados por eles e elas mesmos/as para indicar suas identidades ou nações no Brasil não são precisos. Além disso, ela explica que, “ser nação mina ou nação angola ou qualquer outra identificação no Recife não era o mesmo que sê-lo no Rio de Janeiro ou em Salvador. Do mesmo modo, as marcas de nação de um negro mina ou angola no século XVIII teriam novos significados no decorrer do século XIX” (COSTA, 2013, p. 209).

O objetivo dessa seção foi para ilustrar que as teorias de sobrevivências culturais africanas desenvolvidas por Nina Rodrigues e promovidas extensivamente por Melville Herskovits, sobretudo pelos afro-brasileiros/as participantes da florescência de uma cultura iorubá em Lagos de quem esses estudiosos ganharam sua informação, eram tão influenciadores que seus efeitos ainda são

sentidos até hoje. Adicionalmente, essa seção demonstrou que a teoria de sobrevivências foi desconstruída pelas críticas de vários cientistas sociais, mas, apesar dessas críticas, a noção continua a ser dominante até hoje, como veremos a seguir.

## **Discutindo origens nos maracatus nação em Recife**

Stephan Palmié indica a importância do trabalho inovador de Raimundo Nina Rodrigues e de Fernando Ortiz, em que Herskovits baseou sua abordagem. Palmié diz: “o método [que Rodrigues e Ortiz] inventaram — a comparação formal de ‘traços’ culturais no mundo novo com descrições etnográficas de precursores africanos putativos... orientou a agenda de uma grande parte das pesquisas antropológicas sobre as ‘origens africanas’ de formas culturais no mundo novo” (PALMIÉ, 2008, p. 9). Palmié continua,

uma vez que Melville J. Herskovits estabeleceu [esse] modelo de produção de conhecimento local e africano americanista numa escala hemisférica e revalorizou a potencial político dele como a busca do passado de populações excluídas racialmente nos estados-nações do novo mundo, o “descobrimento” de “África nas Américas” torna-se uma tentativa de importância acadêmica e extra-acadêmica rapidamente crescente (PALMIÉ, 2008, p. 10).

De fato, quando noções de origens e sobrevivências culturais africanas são temas dominantes na historiografia do maracatu-nação, Herskovits é uma figura pequena no máximo. Quem introduziu esses temas nos estudos sobre maracatu nação foi Nina Rodrigues e Pereira da Costa. Palmié afirma que Rodrigues, junto com Fernando Ortiz, “inicialmente estabelecido para explicar a existência, dentro de suas próprias sociedades, de modos de pensamento e de comportamento que pareceram tão alienígenas, tão obviamente ligados a uma história de migração transatlântica forçada em massa para ser amortizadas como formas criadas localmente de desvio às normas culturais das respectivas elites pós-coloniais” (PALMIÉ, 2008b, p. 183-184).



Ivaldo Marciano afirma algo parecido, mostrando as posições racistas desses primeiros estudos, que objetivaram identificar negros/as como africanos/as, um outro exótico e selvagem, negando a eles/as a possibilidade de brasilidade (LIMA, 2012, p. 66). Esses estudiosos quiseram ver o maracatu, como os candomblés da Bahia, como “ilhas de África no Brasil” (LIMA, 2012, p. 72). Como discutido a seguir, estas visões de negritude e pureza africana têm consequências poderosas e de longa duração.

Nina Rodrigues introduziu a noção de sobrevivências totêmicas primeiro no final do século XIX; ele afirma que os nomes de alguns maracatus — o Leão Coroado, o Elefante — representam sobrevivências totêmicas de costumes africanos. Ivaldo Marciano identifica Periera da Costa (1908) como a figura mais importante no contexto de reforçar sobrevivências africanas nos estudos sobre o maracatu. Tais conceitos foram tão influentes que eles levaram a uma busca obsessiva por origens nos estudos folclóricos sobre o maracatu-nação, representados pelos trabalhos de Katarina Real, Roberto Benjamin e Leonardo Dantas da Silva. A busca pelas origens nesses trabalhos “invariavelmente remete à coroação dos reis e rainhas do congo, como se o maracatu fosse uma mera sobrevivência, algumas vezes entendida como totêmica, de antigos costumes africanos trazidos pelos escravos e perpetuados por seus descendentes que não sabiam o que estavam fazendo” (LIMA, 2012, p. 67-69).

Na verdade, as visões particulares de negritude e de uma africanidade imaginada realizadas por estes pesquisadores/as teve um impacto profundo em noções de pureza africana, autenticidade e ainda cidadania. Lívio Sansone escreve: “por antropólogos como Artur Ramos, Edson Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide, cultura afro-brasileira ‘autêntica’ foi definida de um jeito muito rígido e restritivo que excluía muitas expressões e negava contribuições consideradas tão modernas ou sincretiza-

das com a cultura não-africana” (SANSONE, 2003, p. 176-177). Ivaldo Marciano ilustra as estruturas de poder envolvidas nesses estudos sobre maracatu:

Não preciso discorrer muito para que saibam o quanto significa e representa em termos de poder o fato de um folclorista, escritor ou intelectual afirmar que este ou aquele grupo não está consoante com as “puras tradições do maracatu”. Na medida em que “conheciam a origem do maracatu”, tinham o controle da prática, o poder de dizer e escrever como eram e deveriam ser feitos. A origem, nesta perspectiva, deixa de ser um simples argumento acadêmico e intelectual para se tornar instrumento de poder e de coerção (LIMA, 2012, p. 73).

Significativamente, essas ideias informaram tentativas de policial e controlar os corpos e o comportamento de homens e mulheres negros e negras. Como explica Sansone, “no fim dos anos trinta, Ruth Landes... ficou aterrorizada ao conhecer uma mãe de santo que mostrou com orgulho seus dentes falsos e cabelos trançados, em vez de cobrir sua cabeça com um pano e comportar-se mais discretamente como Landes e a maioria dos outros etnógrafos contemporâneos na Bahia pensava que essa mãe de santo deveria ser” (SANSONE, 2003, p. 177). Matory ilustra ainda mais os impactos negativos de tais pontos de vista sobre a cidadania negra no Brasil:

Na verdade, o prestígio associado à afirmação de “pureza nagô” é que estudiosos culturalmente ou racialmente europeus consentiram em proteger da polícia — somente os terreiros que concordaram com a definição de africanidade dos estudiosos, que incluía o repúdio da “mágia negra”. As consequências adicionais dessa “invenção da África” e a “africanização” do candomblé... são que ela injustamente desvalorizou práticas de religiões afro-brasileiras alegadamente menos puras e que ela persuadiu afro-brasileiros de ser contentes com direitos de cidadania só dentro de uma

África imaginada e alheia a este mundo. Essa nova etnografia construcionista social é persuasiva para muitos sensatos críticos do Brasil, onde o estado agora está publicamente aprovando/endossando certas religiões e artes performativas afro-brasileiras enquanto está conspirando na racista exclusão de negros do poder político e econômico (MATORY, 1999, p. 78-79).

No final, Matory discorda com essa linha de argumento simplesmente porque ele assume que negros brasileiros não têm absolutamente qualquer agência. A realidade, como Ivaldo Marciano concordará, é bem mais complexa. Porém, Matory reconhece o poder desse argumento e também a existência de um problema fundamental. A criação de imagens, memórias e tradições de um passado cultural por africanos, afro-brasileiros e euro-brasileiros tem um impacto, sim, na luta por direitos de cidadania no Brasil. O resto deste artigo volta sua atenção a algumas dessas lutas para mostrar os efeitos que noções de pureza africana e autenticidade têm na produção cultural e ativismo dos movimentos sociais.

### **Pesquisas contemporâneas de retenções: o complexo kongo**

Apesar do trabalho de Matory, Palmié, Lima e Costa, a noção de sobrevivências culturais africanas continua a predominar em estudos e também na imaginação popular. Um exemplo da natureza teimosa dessa teoria pode ser encontrado no estudo retencionista de Jerry D. Metz sobre maracatu-nação, “Cultural Geographies of Afro Brazilian Symbolic Practice: Tradition and Change in Maracatu de Nação (Recife, Pernambuco, Brazil)” [Geografias culturais de práticas simbólicas afro-brasileiras: tradição e mudança no maracatu de nação (Recife, Pernambuco, Brasil)]. Ele desenvolveu a noção de um “conceito kongo” (the Kongo concept), que é baseado na sua afirmação que muitos elementos no maracatu-nação traçam suas origens à velha presença de povos bantos antes da chegada de

uma presença dominante de iorubá no século XIX. Os elementos culturais derivados dos bantos passaram desde aquele primeiro momento por um processo complexo de tradição e mudança, suas significações foram refeitas dentro do contexto de terreiros de xangô derivados dos iorubás no Recife. São dois elementos no complexo Kongo: 1) a calunga, representando os ancestrais e um complexo e mistura variado de significações e conexões ao mundo espiritual; 2) o uso do gonguê no Recife. O gonguê é um sino singular e grande feito de ferro, cujo nome, de acordo com Metz, é provavelmente derivado da raiz banto “gong”. Metz compara gonguês com instrumentos parecidos na República Democrática de Congo. Ele afirma que gonguês são uma sobrevivência de uma presença centro-africana em Pernambuco antes da chegada dos iorubás, de onde o agogô surgiu. Para corroborar sua afirmação, Metz comprou *akokós* (sinos contemporâneos Nigerianos) com sinos dubos e pequenos em Uganda e na República Democrática de Congo, observando que o agogô e *akokó* compartilham uma estrutura de sinos empilhados verticalmente, enquanto que os sinos de África central utilizam uma estrutura horizontal (METZ, 2008).

Talvez o mais significativo, e com certeza o mais pertinente para o objetivo desse artigo, tem muito menos a ver com as sobrevivências e mais com a perspectiva que a pesquisa deu ao Metz sobre debates contemporâneos sobre tradição e mudanças nos maracatus-nação. Ou seja, ainda que nós rejeitemos suas ideias sobre sobrevivências culturais, o trabalho dele mostra que noções de tradição são frequentemente imbuídas com um senso de continuidade e sobrevivência cultural. Assim, podemos entender que construções de retenções africanas impactam poderosamente a construção da memória e as escolhas estilísticas de indivíduos e coletivos. Metz observou que muitos dos maracatus mais antigos, no nome de tradição, resistem à incorporação de novos instrumentos como timbaus ou atabaques, abês e agogôs. Porém:

A associação conceitual entre afoxé, candomblé, os blocos, resistência e a identidade afro-brasileira politizada representada no carnaval baiano pode ajudar em jogar dúvidas à “legitimidade africana” de maracatu de nação por alguns pernambucanos. O agogô é central nas apresentações de afoxé, um marco dos blocos afro, e também é considerado integral para a dimensão musical da capoeira. Esses são contextos simbólicos carregados com resistência racial e cultural. Como um instrumento associado com o candomblé, o agogô também é capaz de abrir uma canal direto aos ancestrais africanos e aos orixás (METZ, 2008, p. 82).

Ele sugere que “tudo isso põe uma certa pressão no gonguê, que, sendo um instrumento único para Pernambuco e o maracatu de nação, não carrega as mesmas amplas significações raciais e culturais que o agogô transmite através do afro-Brasil inteiro, de São Luís até Rio de Janeiro” (METZ, 2008, p. 82).

Certamente, a pesquisa de Metz é relevante em inúmeros níveis. Primeiramente, volta ao problema que as expressões culturais iorubás tenham sido historicamente entendidas como mais sofisticadas do que as derivadas dos bantos. Patrícia Pinho explica que em Salvador vários grupos da nação Angola de candomblé estão lutando coletivamente contra a imagem de uma afro-brasilidade predominantemente iorubá. Identificar elementos centro-africanos no maracatu-nação tem implicações nesse debate e pode fornecer mais insights sobre mudanças culturais. Num outro nível, o estudo de Metz pode iluminar o poder simbólico de certos elementos de maracatu-nação e como os/as maracatuzeiros/as estão construindo e re-construindo tais símbolos.

## **Maracatus ou Afroxé? Negritude e os movimentos negros politizados**

No seu artigo sobre as mudanças musicais nos maracatus de Recife, Jerry D. Metz mencionou brevemente que “ativistas negros

afiliados com um pequeno MNU de Pernambuco tentaram ajudar a evitar o desaparecimento do Maracatu-Nação Leão Coroado, fornecendo não só ajuda financeira, mas também contribuindo com pessoas para aumentar o número de percussionistas”. Ele destaca que “este é um capítulo da história dos Maracatus-Nação que precisa ser estudado mais profundamente” (METZ, 2008, p. 77).

Para entender melhor os detalhes da participação dos ativistas políticos do MNU e seus papéis nos afoxés e maracatus durante os anos 80, é preciso olhar para a relação entre o que os estilos musicais representam simbolicamente e como os vários agentes e ativistas estão engajados em manter e promover essas representações simbólicas.

Em 1981, militantes do MNU fundaram o afoxé Ilê de África. Lepê Correia, membro-fundador do Ilê de África, explica que houve um processo de comunicação e troca entre ativistas e afoxezeiros na Bahia e ativistas de Recife: “Os baianos começaram a vir pra cá e... aí a gente forma, funda aqui, o primeiro afoxé”. A ativista Alzenide Simões explica o sentimento geral entre os ativistas na época:

Oxe! Só em Salvador que tem afoxé. Porquê em Recife não tem afoxé? Opa! Mas Recife pode muito bem ter afoxé. Vamos começar organizar nosso afoxé que tem bem mais que maracatu a veia forte com as religiões de matriz africana (Entrevista, Recife, 23 de junho de 2009).

Aqui, Alzenide Simões sugere uma diferenciação entre as conexões da religiosidade de matriz africana do afoxé e do maracatu, uma afirmação estranha, primeiro porque os maracatus mantêm uma forte relação com religiões de matriz africana, sobretudo terreiros de xangô e também de jurema sagrada (GUILLEN, 2005; GUILLEN, 2007, p. 181). Em segundo lugar, como o trabalho de Ivaldo Marciano mostra, os militantes do movimento negro investiram num processo de legitimação da presença de grupos de afoxé

em Recife, baseado num discurso que definiu as origens comuns entre os maracatus-nação recifenses e os afoxés baianos nas coroações dos Reis e Rainhas de Congo. A fala de Alzenide deve ser entendida, nesse contexto, como parte do discurso para legitimar o afoxé a partir de uma origem comum, mas estabelece uma diferenciação a partir da relação com a questão religiosa, queIVALDO explica assim:

Nessa perspectiva, os afoxés constituem uma criação baiana regida por vínculos estreitos com os candomblés, considerados uma prática religiosa em meio ao carnaval, diferente dos maracatus pernambucanos, irmão de uma origem comum (as coroações dos reis e rainhas do congo), mas que vem em processo de “secularização”, ou seja, perdendo os vínculos com o sagrado (LIMA, 2009, p. 97).

Assim, pode-se entender que o comentário de Alzenide tem menos a ver com religiosidade do que com a funcionalidade musical, devido ao poder simbólico e à estrutura dos grupos, que as manifestações oferecem, ou melhor, o que os militantes veem as manifestações oferecer.

A religiosidade do afoxé não foi o único fator que o separou do maracatu e atraiu os ativistas negros da época. A música afoxé poderia funcionar como uma representação poderosamente nova de uma identidade negra — uma identidade simbólica que não estava presente nos maracatus da cidade no período. Lepê Correia sugere que a música afoxé expressava os novos símbolos da africanidade brasileira que estavam emergindo na época:

Ilê de África, que desfila pela primeira vez nas ruas do Recife né? Os negros de afoxé com cabelo trançado desfilando no Recife: [Lepê canta] “Vamos assumir a nossa raça, Ilê de África, Axé África!” (Entrevista, Recife, 28 de julho de 2009).

Esses comentários afirmam que, em Recife, como em Salvador, durante o crescimento dos novos movimentos sociopolíticos

afrobrasileiros, o processo de decretar novas identidades e novas políticas culturais resultou em consequências musicais, isto é, o afoxé e o axé-music, assim como os blocos afro em Salvador, vieram para incorporar musicalmente a estética da nova — tomando emprestado de Bailey — identidade afrobrasileira “reetnizada” (BAILEY, 2009). Preocupações sobre o regionalismo tornaram-se irrelevantes quando a música e a identidade buscaram representar a negritude nacionalmente. Contudo, a dúvida permanece: essa mesma exaltação da negritude não estava presente no maracatu? Por que o maracatu não foi capaz de “mostrar” esta visão particular da negritude para os ativistas negros de Recife nos anos 1980?

Ivaldo Marciano de França Lima faz notáveis observações sobre o processo de como os agentes sociais engajaram-se na promoção de visões separadas da afro-brasilidade através da música do maracatu e do afoxé, assim como as tensões que explodiram quando os agentes sociais tentaram dar novos significados à música ou contestar os sistemas já existentes. De acordo com Ivaldo, uma vez que os militantes começaram a promover mais os afoxés do que os maracatus, houve uma discussão entre alguns de seus defensores, entre eles Sílvio Ferreira, condenando os afoxés. Só depois, na segunda fase, os militantes do MNU tentaram apoiar a continuidade dos maracatus, tentativa frustrada “porque os maracatus estão estruturados sob uma outra ótica de negritude” (entrevista). Ivaldo explica:

A questão é que os maracatus, eles possuem um outro *ethos*. Os maracatus estavam mais voltados para uma negritude carnavalesca. Nos maracatus não existe uma consciência racial tão definida, tão explícita: “Somos negros, vamos lutar contra democracia racial, vamos denunciar Gilberto Freyre,” não [isso não existe nos maracatus] (Entrevista, Recife, 16 de Julho, 2009).

Ele segue, citando letras de música de Luiz de França do Maracatu Nação Leão Coroado e letras do afoxé Alafin Oyó,



como um meio de ilustrar essas visões divergentes de negritude:

[Luiz de França] tem [s]ua loa que ele canta: [cantando] “Princesa Isabel, aonde vai vou passear, Eu vou para Luanda, vou pegar [inaudível] Princesa Isabel”, ... ou seja, muitos desses maracatus aludiam à Princesa Isabel, que o pessoal do MNR vai denunciar. Pessoal do MNR vai dizer “não [reconhece] de Princesa Isabel, não [reconhece] de Abolição.

As pessoas estão cantando afoxé que é [cantando]: “Irmão, irmã, assumo a sua raça assumo a sua cor, ooOooh Essa beleza negra Olorum quem criou, ooOooh Todos unidos cantam em Nagô, Todos unidos nesse pensamento fazem das origens desse carnaval, Nesse papo colossal pra denunciar o racismo, ooOooh Contra *apartheid* Brasileiro. 13 de maio não é dia do negro, 13 de maio não é dia do negro”, ou seja, esse movimento negro que está surgindo, no final dos anos 70 início dos anos 80, não reconheceu 13 de maio, denunciou Brasil como um país racista. Ao passo que os maracatus, nos anos 80, ainda estão exaltando 13 de maio, exaltando Princesa Isabel (Entrevista, Recife, 16 de Julho, 2009).

Comparando-se as letras, pode ser facilmente sugerido que, durante este período, os maracatus pareciam representar uma versão mais antiga da negritude, uma versão, na perspectiva dos/as militantes do MNU, ligada à abolição e à aceitação passiva da discriminação racial que dominou o Brasil desde a abolição; enquanto o afoxé representava um movimento novo, que se dirigia ao futuro e que fala ativa e largamente contra a discriminação. Ivaldo conclui:

A negritude destes maracatus era uma negritude articulada com a chamada ideologia de democracia racial. Não é uma negritude de romper. Não é uma negritude de confronto. É uma negritude mais de estar ali, apaziguando, né? É o que existe nos maracatus. Então, por isso que não dá certo, esses militantes negros no interior do Leão Coroado. Eles não vão conseguir ficar juntos, porque o Luiz de França está dizendo assim: “Viva Princesa Isabel, Viva 13 de Maio”, e os militantes negros estão dizendo: “13 de Maio não é dia do negro. Dia de Negro é dia 20 Novembro”. Então, se tem um confronto (Entrevista, Recife, 16 de Julho, 2009).

Ivaldo vê claramente fortes diferenças ideológicas entre a negritude promovida pelos maracatus e a promovida pelos afoxés, indicando o porquê de a afiliação entre os/as ativistas negros/as de Recife e o maracatu nunca ter florescido. Em outras palavras, para Ivaldo, musicalmente, o afoxé e o maracatu lidaram com diferentes versões de negritude ou, simultaneamente, os/as ativistas ligaram essas identidades diferentes aos dos estilos musicais, promovendo-os como um meio de “funcionar” — articular, popularizar, promover e incorporar — essas novas identidades, transformações e ações. Metz chegou à mesma conclusão, dizendo que muitos dos maracatus mais velhos, em nome da tradição, mantêm-se nas estruturas e temas velhos, e não cantam nem gravam novas composições. Ele disse que o resultado é irônico: “grupos de classe-média e com pele mais clara... lançaram CDs cheios de músicas inventivas sobre África e a cultura africana, e ainda escrevem algumas músicas inteiras em banto [sic] ou iorubá, e assim se ligando no estilo ‘afro’ contemporâneo; isso, quando Leão Coroado ainda está cantando sobre Princesa Isabel” (METZ, 2008, p. 86).

## **A questão da religião do matri-afro e identidade negra**

Arlindo Ferreira Jr. é um sambista, compositor e rapper do Recife, atualmente morando em São Paulo. Durante uma pesquisa feita em 2009, ele explicou que a sua família tem uma história longa em Recife e que é proeminente dentro de alguns maracatus. Quando ele foi perguntado se alguém na família dele está também envolvido com organizações sociopolíticas do movimento negro, ele respondeu que algumas são, mas ele não participa nesses movimentos. Ele elaborou, explicando que algumas pessoas na sua família, incluindo ele, são cristãos, enquanto que outros são de candomblé. E sendo cristão, Arlindo expressou sensações de alienação. Ele diz que “eles (os movimentos negros sociopolíticos) não me aceitam se eu digo que sou cristão. Estou lutando no meu

próprio jeito por minha própria raça” (Entrevista, Recife, 24 julho, 2009). Arlindo citou a música dele como um dos jeitos como ele luta contra racismo, e referiu a sua música “Origem”, porque essa música “fala sobre isso”, referindo-se a seu ativismo.

A banda dele, Sambajah, lançou um álbum em 2008 chamada *City of Jah*. A primeira música no disco é “Origem,” uma mistura de samba com hip hop. A música começa com uma mistura bem integrada de samba com uma base de hip hop com Arlindo cantando o refrão. Em seguida, a música passa a ser mais um rap com letras em inglês e português com a participação de Rappin’ Hood e Verbal Threat. O refrão volta ao samba e serve como uma âncora:

Não renego a origem e tenho mais que falar,  
Que o princípio da vida tem o enredo de lá,  
Mas o homem deturpa em busca do poder,  
O império é voraz e quer tragar você,  
É preciso ter honra pra viver (canta nação),  
Eu nasci lá no gueto e luto o dia dia,  
Se você tem vergonha de lembrar da raiz,  
Nos morros e favelas foi onde cresci,  
Hoje moro no asfalto, mas no meu coração,  
Sabe como honrar o irmão (quem não venceu),  
Passou fome e a polícia a maltratar (couro comeu),  
e o governo num papo só de agar (chora de dor),  
com nossas crianças a vadiar,  
Está na hora da massa mudar por direito ocupar seu lugar,  
Ê ê ê mostra teu valor,  
Ô ô ô que é hora de mudar (Música e letra por Arlindo  
Júnior, Christovão Nascimento e Rappin Hood).

Arlindo vê a negação da herança africana como algo ligado ao contexto histórico em que afrodescendentes eram forçados por séculos pelo governo a negar suas origens, direitos, e aceitar cidadania de segunda classe. Arlindo afirmou que a letra faz referência à negação contínua dos direitos dos afro-brasileiros. De acordo com Arlindo, embora que o estado não está forçando essa negação mais, afro-brasileiros em geral ainda estão envergonhados de sua cultura e precisam unir-se para acessar seus direitos e demandar seu espaço como cidadãos de primeira classe no Brasil. E por Arlindo sendo cristão não é uma negação da herança cultural dele. Ele afirmou que, apesar de sua não-participação com o MNU, “Eu sou muito orgulhoso em ser um homem negro”.

As frustrações articuladas por Arlindo Júnior não são isoladas; de fato, elas caem no que o antropólogo John Burdick chama de “alienação religio-simbólica” (BURDICK, 1998). Arlindo se sente rejeitado pelos movimentos negros sociopolíticos, como se de alguma forma ele estivesse fora de entendimento desses grupos do que seja uma identidade afro-brasileira e o que encaixa na sua versão de ativismo. Burdick afirma que, “não deve nos surpreender que negros, assumidos pela vida inteira, que não têm interesse na religiosidade africana e são ligados fortemente ao cristianismo se sentem desconfortáveis e não acolhidos pelos ativistas negros/as” (BURDICK, 1998, p. 148). Os comentários de Arlindo também mostram que cristãos negros podem sim nutrir “identidade étnica” e mantêm “reflexão sobre desigualdade racial” (Idem).

Arlindo também criticou o que ele vê como um sobrevalorização de história, religião e cultura africana pelos ativistas do MNU, respondendo com brevidade: “Eu não sou africano, sou brasileiro” (Entrevista, Recife, 28 julho, 2009). Aqui podemos ver que a ponta citada por Ivaldo Marciano sobre a negação de cidadania brasileira por afro-descendentes nas pesquisas sobre maracatu-nação ainda tem reverberações no presente. Também, os comentários

de Arlindo concordam com as perspectivas de Burdick e o sociólogo Stanley R. Bailey. Bailey explica a importância dos elementos culturais afro-brasileiros nos movimentos sociais:

Construir uma subjetividade racial negra no Brasil tem sido difícil... talvez porque o mais importante dentro desses elementos [de cultura derivada da África] é a expressão religiosa afro-brasileira, porque pode ser isto o mais praticado e mais diretamente identificado como africano na sua origem. Ao contrário dos Estados Unidos, onde expressões religiosas de origem africana eram sistematicamente diluídas e perdidas, escravos [sic] africanos no Brasil foram capazes de manter fragmentos significantes de suas religiões ancestrais (BAILEY, 2009, p. 70).

É interessante ver que ainda no ano 2009, apesar do trabalho de Matory, Palmié, e muitos outros, a ideia de sobrevivências culturais africanas de Herskovits continua a predominar no trabalho de Bailey. Bailey continua, dizendo que durante o surgimento dos movimentos negros no Brasil, esses grupos tentaram “re-africaniza” os elementos afro-brasileiros que foram apropriados e utilizados na construção de uma identidade brasileiro nacional, “uma ponta clara para estabelecer que ‘diferença’ negra, ou a criação de uma ‘especificidade cultural negra’ era retomar símbolos nacionalizados de derivação africana e os purificar, tirando mistura e sincretismo” (BAILEY, 2009, p. 73). Parece que é este processo de purificação, profundamente influenciado por uma África e suas práticas culturais imaginadas, que perpetuou a retórica de um binarismo de “africano ou não” que aliena ativistas como Arlindo.

Um outro ativista e sambista recifense, Jorge Riba, explica que nos Estados Unidos os negros criaram sua própria versão de cristianismo, ou seja, algo que pertence a eles ambos simbolicamente e também fisicamente pela performance. Ou, como Diana Taylor o chamará, uma sistema de epistemologia por negros nos Estados Unidos (TAYLOR, 2003, p. 2-3). De acordo com Jorge Riba, isto nunca aconteceu no Brasil, deixando então o Brasil e os mo-

vimentos culturais com um binarismo: cristianismo, que é europeu e uma negação do africano, numa mão, e religiões de matriz africana, uma articulação clara do africano e a negação do europeu, na outra mão (Entrevista, Recife, 22 julho, 2009). Embora que as várias nações de candomblé, umbanda e jurema são unicamente brasileiras e levam histórias específicas e significantes, o “africano” dentro dessas formas é frequentemente sobrevalorizado pelos ativistas negros e negras. Mas, como o trabalho de Burdick e os comentários e música de Arlindo mostram, cristãos negros e suas próprias manifestações culturais podem articular uma construção da identidade afro-brasileira que simultaneamente valorize ambos: a experiência unicamente brasileira, como também a significância de raízes africanas dentro de um quadro global. Parece que mudanças nos movimentos negros estão começando a lidar com essa questão e novas organizações e estratégias estão surgindo.

## Conclusões

No seu livro mais recente, John Burdick pergunta: “Quais são todos os jeitos diferentes de ser negro no Brasil?” (BURDICK, 2013, p. 179). Este artigo tentou ilustrar como uma África imaginada ainda tem um papel importante nos processos de debates sobre o que é negritude no Brasil. Teorias retencionistas introduzidas inicialmente por figuras como Nina Rodrigues e Melville Herskovits mais de um século atrás motivaram, e continuam motivando, pesquisas pelas origens da cultura negra no Brasil, pesquisas e discursos que, talvez indiretamente, têm um impacto enorme em processos de cidadania. Hoje as reverberações dessas teorias atingem os debates sobre tradição, autenticidade e pureza da cultura africana. Ativistas em Salvador estão lutando contra a dominância iorubá no imaginário de uma identidade afro-brasileira. Ainda precisamos complicar negritude, como sugere Burdick (2013, p. 176-179), e considerar como evangélicos negros estão construindo sua própria

epistemologia de performance (TAYLOR, 2003, p. 2-3) que refuta o binarismo apresentado pelo sambista Jorge Riba. Burdick identificou várias organizações evangélicas políticas mobilizando-se sobre a questão de raça, ilustrando que reações como as de Arlindo Júnior não são isoladas e que evangélicos estão entrando nos movimentos e lutas contra racismo em números ainda maiores e com mais frequência (BURDICK, 2013, p. 177). Tudo isso indica que os movimentos sociais lutando por direitos de plena cidadania no Brasil vão ter que lidar com os legados de uma África imaginada, enquanto construções de negritude estão mudando.

De acordo com Burdick, precisamos mais estudos sobre conceitos de negritude dentro de igrejas evangélicas, e também sobre a sua participação em políticas contra racismo. Mas também precisamos mais pesquisas sobre o impacto de teorias de sobrevivências africanas na construção e implementação de uma cidadania negra. A cidadania, diretos, e acessibilidade a esses diretos, são temas extremamente importantes, e movimentos negros organizados, se for de candomblé, de cristianismo, ou qualquer outra organização, vão ter que lidar com as consequências de uma África imaginada dentro de um estado multicultural (RAHIER, 2012). As perguntas feitas na introdução ainda não têm respostas. Mas, uma certeza é que ideias sobre negritude e o que significa ser negro vão ter um impacto enorme em como grupos se mobilizam para interagir com o estado nas lutas por direitos culturais.

## Referências

BAILEY, Stanley R. *Legacies of Race: Identities, Attitudes, and Politics in Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

BURDICK, John. The Lost Constituency of Brazil's Black Movements. *Latin American Perspectives*, v. 25, n. 1, p. 136-155, jan. 1998.

BURDICK, John. *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil*. New York: New York University Press, 2013.

COSTA, Valéria Gomes. O Recife nas rotas do atlântico negro: tráfico, escravidão e identidades no oitocentos. *Revista de História Comparada*, v. 7 n. 1, p. 186-217, 2013.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. *Ciencias Humanas em Revista*, São Luís, v. 3, n. 2, p. 59-72, dez. 2005.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Rainhas coroadas: historia e ritual nos maracatus-nação do Recife. In: LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007, p. 179-202.

HERSKOVITS, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon, [1948] 1990.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação. Resignificando velhas histórias*. Recife: Bagaço, 2005.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Afoxés: manifestação cultural baiana ou pernambucana? Narrativas para uma história social dos afoxés. *Revista Esboços*, Florianópolis, UFSC, v. 16, n. 21, p. 89-110, 2009.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus do Recife. Novas considerações sob o olhar dos tempos*. Recife: Bagaço, 2012.

MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation. *Comparative Studies in Society and History*, v. 41 n. 1, p. 72-103, 1999.

METZ, Jerry D. Cultural Geographies of Afro-Brazilian Symbolic Practice: Tradition and Change in Maracatu de Nação (Recife, Pernambuco, Brazil). *Latin American Music Review*, Austin, v. 29, n. 1, p. 64-95, 2008.



MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *The Birth of Afro-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon. 1976.

PALMIÉ, Stephan. Ackee and Saltfish vs. Amalá con Quimbombó. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 91 n. 2, p. 89-122, 2005.

PALMIÉ, Stephan. Introduction: On Predications of Africanity. In: *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008, p. 1-37.

PALMIÉ, Stephan. Ecue's Atlantic: An Essay in Methodology. In: *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008b, p. 179-222.

PINHO, Patrícia de Santana. Nurturing Bantu Africanness in Bahia. In: DIXON, Kwame; BURDICK, John. (Ed.). *Comperative Perspectives on Afro-Latin America*. Gainsville: University Press of Florida, 2012, p. 21-41.

RAHIER, Jean Muteba. (Ed.). *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

SANSONE, Livio. *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

TAYLOR, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.

Recebido em: jun. 2014. Aprovado em: 1 jul. 2014.



# O BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ PORTUGUESA NO CONTEXTO DA LUTA PELA INDEPENDÊNCIA: CRÔNICA DA PROVÍNCIA (1970-1973)

*José Bento Rosa da Silva*<sup>1</sup>

*Resumo:* O artigo empreende uma análise do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, que, entre 1945 e 1973, fez circular 110 números. Embora o Boletim fosse um instrumento ideológico do colonizador, o objetivo do presente estudo é investigar temas veiculados nele entre 1970 e 1973, período crucial na história da Guiné.

*Palavras-Chave:* Guiné Portuguesa. Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. Descolonização.

*Abstract:* The article analyzes the Cultural Bulletin of Portuguese Guinea, that circulated 110 numbers, between 1945 and 1973. Although the Bulletin was an ideological instrument of the colonizer, the objective of this study is to investigate themes written in it between 1970 and 1973, a crucial period in Guinea's history.

*Keywords:* Portuguese Guinea. Cultural Bulletin of Portuguese Guinea. Decolonization.

O Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, “órgão de informação e cultura da colônia”, foi criado pelo então Governador da Colônia, Sarmiento Rodrigues, em 21 de julho de 1945. Entre 1946 e 1973, foram publicados 110 números. É importante lembrar que a criação se deu logo após a segunda grande guerra mundial, quando o movimento de descolonização em África e Ásia ganha-

---

1 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Endereço eletrônico: negrovento@bol.com.br.

vam visibilidade. Neste sentido, a criação de tal órgão pode ser vista como uma tentativa de mostrar uma pretensa “harmonia” entre a metrópole e a colônia, que na década de cinquenta passaria a ser denominada de Província do Ultramar.

Embora saibamos que o boletim era um instrumento ideológico do colonizador<sup>2</sup>, nosso objetivo foi investigar os temas veiculados nele, no período compreendido entre 1970 e 1973, quando, para usarmos uma expressão do cineasta Glauber Rocha: “a Guiné estava em transe”<sup>3</sup>.

O boletim possuía as seguintes seções permanentes: crônica da colônia, seção etnográfica, secção econômica e estatística, revista de livros e impressos, crítica bibliográfica e publicações recebidas. Escolhemos para nossa análise a seção crônicas da colônia, que em nossa opinião poderiam refletir ou não aspectos do que estava acontecendo na Guiné Bissau. Partimos do pressuposto de que o possível silêncio acerca dos acontecimentos pré-independência poderia ser um objeto de investigação, ou seja, se não falavam da realidade existente, do que falavam os boletins entre 1970 e 1973? É importante dizer que neste período foram publicados quatorze números.

Em 1970, enquanto Amílcar Cabral e seus combatentes lutavam pela soberania da Guiné, o então governador da província, general Antônio Sebastião Ribeiro de Spínola, encerrava o concurso em homenagem ao V centenário do nascimento de Vasco da Gama. O boletim número noventa e sete, na secção Crônica da Guiné, reproduziu:

[...] na fase conturbada de restauração que a África atravessa em busca da felicidade, em que necessariamente se integram os

---

2 O artigo 5º. da portaria que lançou o Boletim rezava que “a comissão de redação sujeitará à apreciação do governador cada número do Boletim a publicar”.

3 Glauber Rocha usou a expressão “terra em transe” para caracterizar as mudanças ocorridas no Brasil no final dos anos 50 e início dos 60.

legítimos anseios de progresso do povo guineense, a educação da juventude constitui, sem dúvidas, o mais rentável investimento que um governo consciente pode realizar com a projeção ao futuro. Se não educarmos e instruímos a grande massa do povo, em ordem a prepará-lo convenientemente para várias tarefas que lhe competem no desenvolvimento da província; a obra de promoção que se impõe realizar nos domínios do econômico, do social e do cultural não terá real sentido nem traduzirá em sentimento honesto [...] Antes de tudo, mesmo antes de formar doutores, há que elevar o nível geral do povo guineense, criando as condições necessárias para uma seleção escalonada de valores. Enquanto não satisfizermos esse nível mínimo que, em última análise, se traduz em todos saberem falar português, escrever e contar, os nossos objetivos primários não estão atingidos<sup>4</sup>.

Enquanto a metrópole propunha uma educação restauradora de um sistema que se “desmanchava”, a educação e cultura proposta pelos combatentes eram em direção diametralmente oposta: uma educação e uma cultura que forjava o homem novo, como preconizava Amílcar Cabral. Segundo Odete Semedo, Cabral pensava a cultura como uma forma de luta contra o colonialismo, ou seja, a “luta como um ato de cultura”. E, citando Carlos Lopes, mostra a importância das cantigas populares em língua local no processo de luta de independência. Reproduzimos aqui a entrevista de um ex-combatente colhida por Lopes:

As cantigas ajudaram muito a recuperar as pessoas. Durante a década de 60 houve muitos voluntários, e no meio da década muitos queriam voltar para trás, mas já era tarde. Já estavam naquele processo e voltar atrás não era a solução adequada. Se as palavras de Cabral e de outros dirigentes ajudaram a mobilizar os militantes, as cantigas ajudaram a animá-los. As cantigas ajudaram a recuperar muita gente que já estava em estado de desânimo. E ajudou a trazer para a

---

4 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 97, v. XXV, 1970, p. 147-148. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 26 set. 2012.

luta muitos que se encontravam em Bissau, que tinham a consciência do que se passava<sup>5</sup>.

Nos boletins culturais que investigamos, não encontramos nenhuma cantiga popular que pudesse refletir um sentimento de contestação ao colonizador, por razões óbvias, é preciso lembrar também que os boletins eram publicados na língua do colonizador, dentro do processo de uma educação para a identidade nacional (leia-se portuguesa) como preconizava a matriz curricular das escolas coloniais, ou seja, dentro de um projeto assimilacionista, como apontam pesquisas, tais como, a de Omar Ribeiro<sup>6</sup>. Aliás, isto está implícito no discurso do governador, quando fala em seleção escalonada de valores, ou seja, os que desejavam um melhor lugar na “escala” social, deveriam imitar o modelo português metropolitano, adestrar-se à cultura considerada civilizada...

O boletim cultural número noventa e oito, o segundo publicado naquele ano de 1970, dedicou boa parte da seção crônicas à visita do ministro de ultramar à Guiné, o professor doutor Silva Cunha.

A crônica, publicada no referido boletim, foi escrita pelo professor do quinto grupo do Ensino Secundário, o professor Alfredo Garrido Ferreira, aliás, ele foi o autor de todas as crônicas que tivemos a oportunidade de ler, no período de 1970 a 1973. Através dos discursos proferidos pelo visitante, e dos discursos a ele dirigidos, evidenciam-se as tensões entre os colonizadores metropolitanos e seus representantes na província, com relação ao movimento de independência. Às vezes declarado, às vezes nas entrelinhas, o clima era de apreensão...

Iniciemos pelo discurso do governador ao saudar o “ilustre” visitante:

---

5 LOPES apud SEMEDO, Odete Costa. *Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura*. Belo Horizonte, Nandyala, 2011, p. 49.

6 Estamos nos referindo à obra: THOMAZ, Omar Riberio. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; São Paulo: Fapesp, 2002.

[...] Ainda recentemente, na cerimônia de posse do governador geral de Moçambique Vossa Excelência, traduzindo fielmente a vontade unânime da nação portuguesa, foi peremptório ao reafirmar a irrevogável determinação do governo central, em defender, sem limitações, o nosso secular patrimônio ultramarino [...]<sup>7</sup>.

E acrescenta, dizendo que o mundo vivia uma fase de orientação, que era preciso apontar o caminho certo para o futuro... Este discurso foi proferido, segundo o autor da crônica, no salão nobre do palácio do governo, na sessão de boas vindas, diante das mais altas entidades civis, militares, religiosas e tradicionais.

O discurso do governador mostra que o governo português não estava disposto a negociar com Cabral e seus camaradas, bem como toda a nação portuguesa. Fala como se todos os portugueses estivessem em comum acordo em manter a Guiné e outras províncias de África sob sua dependência, como se não houvesse vozes dissonantes no seio do império português acerca do tema em questão. E sabemos que isso não era verdadeiro<sup>8</sup>.

Respondendo às saudações do governador, em seu discurso o ministro disse que infelizmente a província não vivia a paz desejada, em função dos ataques dos adversários, mas que

tudo faremos para que ela se restabeleça e declaro solenemente o desejo de mantermos boas relações com todos os povos e com todas as nações e muito especialmente com os nossos vizinhos, mas afirmo com igual solenidade a firme determinação de aqui mantermos a presença de Portugal [...] Defenderemos tenazmente este “chão português”, esta guiné que com o esforço de todos será uma “Guiné Melhor” em que reine a Paz e Justiça e em que o trabalho fecundo traga cada vez mais bem estar para todos os seus filhos<sup>9</sup>.

7 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 98, v. XXV, 1970, p. 170. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 26 set. 2012.

8 Sobre esta questão, ver: ENDERS, Armelle. *História da África lusófona*. Lisboa: Ed. Inquérito, 1997.

9 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 98, v. XXV, 1970, p. 171-172. Disponível em: <http://me>

Os inimigos, aos quais o ministro se refere, eram com certeza os que lutavam contra o colonialismo português, tanto na província quanto na metrópole; ele estava, com certeza referindo-se também à influência do bloco socialista nos movimentos de independência das suas últimas colônias em África: Guiné Bissau, Moçambique e Angola.

O ministro visitou outros departamentos e instituições de Bissau. Foi homenageado com um jantar pela Associação Comercial, quando foi saudado por seu presidente, Alberto Câmara Manoel, que considerou os membros da associação as “forças vivas das portuguesas terras da Guiné”. Disse mais:

Nós, — os do comércio, da indústria e da agricultura —, como soldados da retaguarda, estamos atentos para sabermos ganhar a paz, como, por vontade de Deus e determinação dos homens, os bravos marinheiros, soldados e aviadores — essa radiosa mocidade de Portugal — saberão ganhar a guerra que do estrangeiro nos é imposta<sup>10</sup>.

Como podemos notar o boletim revela a disposição de uma determinada classe social residente em Guiné, de não se “dobrar” à Amílcar Cabral e seus seguidores. A acusação, de que são “estrangeiros” que fazem a guerra, pode ter sido dirigida também ao líder Cabral, que na verdade havia nascido na Guiné, mas de pais cabo-verdianos. Fora criança para Cabo Verde onde fizera seus estudos tendo prosseguido-os em Lisboa...

Terminada a solenidade, o ministro dirigiu-se para Bafatá. Lá realizou a cerimônia de elevação da vila à categoria de cidade, talvez como uma estratégia<sup>11</sup>, posto que as primeiras “células clandestinas” surgiram em Bissau, Bolama e Bafatá<sup>12</sup>. Ainda que o bo-

---

moriam-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx. Acesso em: 26 set. 2012.

10 Idem, p. 173

11 Amílcar Cabral nasceu em Bafatá.

12 Sobre esta questão, ver: FERNANDES, Antônio da Conceição Monteiro. *Guiné-Bissau e Cabo Verde: da unidade à separação*. Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Centro de Estudos Africanos, 2007. (Dissertação de Mestrado em estudos Africanos)



letim não revele, a visita, a nosso ver, tinha outros objetivos, como fica expresso no discurso proferido pelo visitante ilustre:

A cerimônia a que hoje assistimos tem um alto significado. Nesta terra martirizada pela violência desencadeada do exterior foi possível reunir estes milhares de pessoas, para alegremente se associarem ao ato festivo que assinala a elevação à categoria de cidade desta velha histórica vila de Bafatá.

Isso significa que mau grado o dispêndio de energias e recursos, e vidas perdidas, de bens destruídos, de sofrimentos impostos pelos adversários do povo de Guiné, é possível continuar trabalhos de Paz e que as populações que beneficiam desse trabalho, o acompanham com interesse e saibam agradecer<sup>13</sup>.

Foram nove dias de andanças pela província da Guiné. De Bafatá a comitiva seguiu para Mansoa, vila de Teixeira Pinto, Nova Lamego e finalmente Aldeia Formosa. Era preciso “seduzir” os guineenses numa época em que as forças opositoras estavam tão ou mais vivas do que as forças vivas dos tugas<sup>14</sup>, representados na Associação do Comércio, indústria e agricultura; além das forças militares, é claro.

O boletim número noventa e nove, publicado no mesmo ano de 1970, limitou-se a fazer propaganda das ações do governo português na província, a começar pela comemoração do dia de Portugal, com desfiles, condecorações, torneios, etc. No entanto, para além desta festa oficial, não se mencionou outras possíveis manifestações, até porque eram tempos de tensões, guerrilhas... não foram pronunciados discursos, ao menos o cronista não mencionou nenhum, como fizera no boletim anterior. Uma advertência, o cronista era o mesmo professor Garrido Ferreira.

13 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 98, v. XXV, 1970, p. 178. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 26 set. 2012.

14 “O termo *tuga* popularizou-se durante os anos 1960, no decurso da dita “Guerra Colonial”, como expressão para designar os portugueses por parte dos guerrilheiros e oposição independentista africana em geral. Tinha como contraponto o termo *turra* (para terrorista, influenciada por gíria *turra* (*andar às turras*), usado pelos portugueses para designar os guerrilheiros independentistas. Ambas as expressões foram, nessa época, entendidas como depreciativas, por serem usadas pelo inimigo” ([O termo “tuga”]. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Tuga>. Acesso em: 26 set. 2012).

O quadro internacional não era favorável ao governo<sup>15</sup>, sua Santidade o Papa Paulo VI havia recebido a visita dos líderes dos movimentos de independência de Guiné Bissau, Moçambique e Angola, e manifestou apoio ao desejo de autodeterminação dos povos africanos, conforme a pesquisa de Fernandes:

Em 1970 teve lugar a conferência de Roma de solidariedade para com os povo das colônias portuguesas. Esta conferência foi coroada com a audiência do Papa Paulo VI aos três líderes dos movimentos nacionalistas: Amílcar Cabral do PAIGC, Agostinho Neto do M.P.L.A e Marcelino dos Santos da F.R.E.L.I.M.O. Cabral falou ao Sumo Pontífice em nome dos três movimentos. Segundo o que consta o Vaticano terá afirmado que “Estamos ao lado daqueles que sofrem, somos a favor da paz, da liberdade, e da independência nacional de todos, em particular os povos africanos”<sup>16</sup>.

O não dito, ou o silêncio acerca do que poderia estar acontecendo em Guiné-Bissau para além das comemorações veiculadas pelo boletim é intrigante, não se levarmos em consideração que os silêncios também são reveladores, como sugere a obra de Eni Puccinelli Orlandi, que buscou entender as formas do silêncio no movimento dos sentidos; ou seja, é possível extrair os significados dos silêncios<sup>17</sup>. Os governos autoritários são geradores de silêncios por excelência; e não podemos esquecer que Portugal nesta época estava sob a égide da ideologia salazarista.

A visita de uma delegação de parlamentares norte-americanos à Guiné Bissau foi noticiada na secção crônica da província, na edição número 104 do ano de 1971, sem, no entanto, mencionar as razões pelas quais lá estiveram. É óbvio que os motivos eram o

---

15 Salazar havia sido substituído (em 1968) por Marcelo Caetano que prosseguia a política do antecessor.

16 FERNANDES, Antônio da Conceição Monteiro. *Guiné-Bissau e Cabo Verde: da unidade à separação*. Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Centro de Estudos Africanos, 2007. (Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos), p. 30.

17 Sobre esta questão, ver: ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

avanço do movimento independentista; era a época em que se convencionou denominar de guerra fria, o confronto ideológico entre o socialismo, sob a liderança da União Soviética, e do capitalismo, sob a égide dos Estados Unidos da América. Talvez o temor de um “novo Vietnam”<sup>18</sup>, agora em terras africanas. Não é demais lembrar que no ano anterior sua Santidade o Papa Paulo VI já havia se pronunciado favoravelmente à emancipação dos povos oprimidos pelo colonialismo, sobretudo os do continente africano, como vimos acima. Pois bem, a notícia “meteórica” teve o conteúdo seguinte:

De visita a esta província chegaram a Bissau o senhores Diggs e Vander Jagt, membros da comissão dos Negócios Estrangeiros da Câmara dos representantes dos Estados Unidos.

Deslocaram-se a esta parcela do território nacional a fim de tomarem contato com o atual momento da província. Da comitiva fizeram parte também o adido militar à Embaixada Americana em Lisboa, o coronel Bloom.

Depois de terem sido recebidos pelo governador da província, participaram de uma reunião, durante a qual lhes foi desenhado o quadro da situação da província<sup>19</sup>.

Também visitou a província, na mesma época, o deputado inglês o senhor Ian Sproat, com a finalidade de juntar informações para uma conferência no colégio da Nato<sup>20</sup>. Notamos, portanto, que não era apenas uma notícia comunicando visitas de passeio dos deputados estrangeiros à província; as visitas estavam no contexto do “grande medo” que pairava na metrópole quanto ao perigo comunista em suas províncias em África.

Foi neste contexto de apreensão que visitaram também a

---

18 Sobre esta questão, ver: A vietnamização dos conflitos. In: ENDERS, Armelle. *História da África lusófona*. Lisboa: Ed. Inquérito, 1997.

19 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 104, v. XXVI, 1971, p. 173. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 28 set. 2012.

20 A sigla corresponde à expressão inglesa *North Atlantic Treaty Organization* (Organização do Tratado do Atlântico Norte — OTAN). A organização foi criada em 1949, no contexto da Guerra Fria, com o objetivo de constituir uma frente oposta ao bloco comunista.

província jornalistas estrangeiros no ano seguinte, conforme noticiou o boletim cultural em 1972. O autor apenas noticia: “a fim de fazerem uma reportagem sobre a nossa Guiné para uma cadeia de jornais, chegaram a Bissau os jornalistas ingleses, Alice Barstow e Christopher Barham”<sup>21</sup>. Em nossa opinião eles não foram à província apenas para admirarem os lindos olhos do general Spínola, governador ou dos tugas; embora a notícia silencie acerca dos reais objetivos da visita dos jornalistas ingleses...

O ministro de Ultramar, Sílvio Cunha fez, em 1972, outra visita à província, conforme noticiado pelo boletim número 107. Entre os discursos de boas vindas do governador Spínola e os agradecimentos do ministro, medimos o clima de apreensões que pairava no ar. Saudando o “ilustre” visitante, Spínola disse:

nesta hora conturbada em que vive a nação, num tumultuar de ideias, aspirações, interesses e vaidades, em ambígua aliança que confunde e divide os homens, a presença de Vossa Excelência na Guiné não poderá deixar de ser interpretada como inequívoca demonstração de fidelidade aos princípios que informam a política nacional de africanização que aqui vimos realizando com os olhos postos num futuro que satisfaça plenamente as justas aspirações do povo desta terra<sup>22</sup>.

“Puxação-de-saco” à parte, sabemos que a preocupação do ministros e demais autoridades portuguesas não era de fato com a população africana da província, mas com os seus interesses, posto que estavam correndo o perigo de perder “a galinha dos ovos de ouro” — leia-se, suas colônias de além mar —, como vinha acontecendo com as colônias de seus conterrâneos europeus como um efeito dominó, desde fins da segunda grande guerra mundial.

A província recebeu outras visitas, como a de Horácio de

---

21 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 106, v. XXVII, 1972, p. 209. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 28 set. 2012.

22 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 107, v. XXVII, 1972, p. 215. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 28 set. 2012.

Sá Viana Rebelo, ministro da defesa Nacional e do Exército. Este estava com sua esposa, embora não estivessem à passeio, pois o clima não era favorável... Estes desembarcaram no aeroporto de Bassilanca, onde foi recebido por autoridades civis, militares e outros “puxa-sacos” de plantão — digo, outras pessoas interessadas na visita...

É importante notar que este quadro de visita é ilustrado com fotografias, onde notamos a presença mínima de africanos, a maioria eram mesmo os colonos brancos metropolitanos e os militares, que não poderiam faltar nestas ocasiões, posto que o clima era mesmo de guerra, ainda que o autor da crônica não as declarasse.

O último boletim publicado foi no vitorioso ano de 1973 — vitorioso para os guineenses, é claro! Nele encontramos no quadro de visitas das crônicas do professor Garrido: uma equipe de um canal de TV alemão, com várias pessoas a fim de fazerem reportagens. Para o professor, a finalidade das reportagens era mostrar o progresso em que se encontrava a província. Diz ele: “durante sua estadia e apontamentos de reportagem que lhe permitiu apreciar o surto de progresso que nas mais longínquas paragens se faz sentir”<sup>23</sup>. Esteve também a jornalista norueguesa Inga Galtung. Esta a convite do governo, segundo o autor das crônicas. Parece-nos que o governador estava interessado em fazer uma propaganda positiva da província no exterior, como se depreende da notícia que diz: “Durante sua estadia deslocou-se diversas vezes para ao interior, onde pode apreciar e constatar a realidade portuguesa, que por todos os cantos da Guiné é uma verdade insofismável”<sup>24</sup>. Registramos ainda a visita do embaixador britânico em Lisboa, o sir David Francis, e a de um professor universitário brasileiro, o doutor Mainar Longhi. Não sabemos ao certo com que finalidade fora à província

---

23 Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 110, v. XXVIII, 1973, p. 192. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 28 set. 2012.

24 Idem.

da Guiné, tampouco sabemos em que condições; mas uma coisa é certa: o Brasil vivia em plena ditadura militar, uma das páginas mais infelizes da nossa história — conforme compositor e cantor Chico Buarque de Hollanda —, e visitar uma província que estava — na concepção dos ideólogos da segurança nacional —, disputada por “ideologia esdrúxula”, não era para qualquer brasileiro...

À guisa de conclusão:

As crônicas publicadas no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, no período compreendido entre 1970 e 1973, nos possibilitaram notar como a imprensa oficial da época procurou ocultar o que acontecia realmente na então província que lutava pela sua autonomia. Mostrou ainda que, apesar deste ocultamento da realidade, se lida à contrapelo<sup>25</sup>, estas crônicas apontam para outra direção, qual seja, havia uma guerra em curso. Guerra que culminou com a independência de Guiné Bissau em setembro de 1973.

## Referências

Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 97, v. XXV, 1970. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 26 set. 2012.

Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 98, v. XXV, 1970. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 26 set. 2012.

Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 106, v. XXVII, 1972. In. <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 28 set. 2012.

Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 107, v. XXVII, 1972. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 28 set. 2012.

---

25 Para lembrar uma expressão de Walter Benjamin: “escovando a história à contrapelo”.

Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, n. 110, v. XXVIII, 1973. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em: 28 set. 2012.

ENDERS, Armelle. *História da África Lusófona*. Lisboa: Ed. Inquérito, 1997.

FERNANDES, Antônio da Conceição Monteiro. *Guiné-Bissau e Cabo Verde: da unidade à separação*. Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Centro de Estudos Africanos, 2007. (Dissertação de Mestrado em estudos Africanos).

[O termo “tuga”]. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Tuga>. Acesso em: 26 set. 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

SEMEDO, Odete Costa. *Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

THOMAZ, Omar Riberio. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; São Paulo: Fapesp, 2002.

Recebido em: jun. 2014. Aprovado em: 1 jul. 2014.





# TAMBORES IORUBÁ NO BRASIL

*Norton F. Corrêa*<sup>1</sup>

*Resumo:* O trabalho, de cunho antropológico, empreende análise dos tambores rituais bimembranófonos (com um couro em cada extremidade) e da sua utilização no batuque (uma religião do chamado modelo jêje-nagô característica do estado do Rio Grande do Sul). Secundariamente, é feita uma comparação dos tambores do batuque com os tambores do xangô de Pernambuco e com o tambor-de-mina do Maranhão, que utilizam instrumentos do mesmo tipo. O trabalho encerra tecendo algumas questões mais amplas que envolvem o tambor, a música e a rítmica corporal, projetando-as comparativamente sobre o pano de fundo da visão de mundo do batuque e do cristianismo ocidental.

*Palavras-Chave:* Tambor. Batuque. Xangô. Tambor-de-mina.

*Abstract:* This anthropological work analyzes the bimembranófonos ritual drums (with a leather at each side) and their use in drumming (a religion of the model Jêje Nago typical of Rio Grande do Sul). Secondly, the paper presents a comparison between the drumming with the drums of xangô of Pernambuco and with the drum-of-mine of Maranhão, using instruments of the same type. The work ends talking about big questions surrounding the drum, the music and the rhythmic of the body, projecting them compared on the background of the world view of the drumming and christianity of the ocident.

*Key Words:* Drums. Drumming. Xango. Drum-of-mine.

## Introdução

O presente trabalho, de enfoque antropológico, aborda os tambores rituais bimembranófonos (com um couro em cada extremidade) e sua utilização no batuque, principalmente, uma re-

---

1 Doutor em Antropologia, professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Endereço eletrônico: nortonfc38@gmail.com. — Trabalho originalmente apresentado no Congress of the Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, 11 a 14 de junho de 2009 (TRA 4191), foi revisado, incluindo, por questões de compreensão, o título original: “Os bimembranófonos ioruba no Brasil”. Publicado na Revista ERAS (European Review Of Artistic Studies), setembro de 2011.

ligião do chamado modelo jêje-nagô característica do Estado do Rio Grande do Sul, no extremo-sul brasileiro; e, secundariamente, os tambores do xangô do Pernambuco e do tambor-de-mina do Maranhão, ambos estados do nordeste do Brasil, que utilizam instrumentos do mesmo tipo. Nos finais do texto levanto algumas questões mais amplas que envolvem o tambor, a música e a rítmica corporal, projetando-as, comparativamente, sobre o pano de fundo da visão de mundo do batuque e do cristianismo ocidental.

Para contextualizar o tambor no universo religioso do batuque, delinheiro os traços mais marcantes desta religião e os principais eventos onde é executado, as solenidades para os deuses e para os mortos. Ilustrando a importância que possui nesse universo, relato dois episódios que assisti, em que o tambor ocupava o centro da questão.

Os dados sobre os tambores rio-grandenses foram obtidos a partir de pesquisas de campo que desenvolvi, entre 1969 e 1989, junto a muitos templos de batuque, em Porto Alegre, capital do Estado. Durante e depois deste período, ainda, compareci a festas de batuque em Montevidéu, no Uruguai e Buenos Aires, na Argentina, para onde foram levados por sacerdotes e iniciados. A metodologia compreendeu, a partir de uma abordagem qualitativa, a utilização de entrevistas, histórias de vida e observações, além de experiências pessoais, uma vez que aprendi razoavelmente a executar estes instrumentos e os cânticos sagrados que acompanham.

Pude observar tambores atuando (assim como pude executá-los), também, em rituais do tambor-de-mina, em São Luís, a capital maranhense, onde moro, hoje, e em um dos locais para os quais migraram, tudo indica, a partir daí: Belém, capital do Pará. Observei-os, em ação, ainda, em cerimônias do xangô, em Recife, capital pernambucana. E, finalmente, em Havana, Cuba, pude examinar o modelo local do instrumento, experimentar sua sonoridade.

Objetivando contextualizar a localização e origens destes

instrumentos no território brasileiro, compoem um breve histórico da escravidão africana no Brasil, com ênfase no Rio Grande do Sul.

## **Brasil**

A economia brasileira, desde os primeiros momentos, até a abolição da escravatura, em 1888, foi movida, basicamente, pela mão de obra escrava. Isto significa que a construção das bases da riqueza brasileira (mas o que também é extensivo às do Primeiro Mundo), deve-se principalmente à força de trabalho do escravo africano. É importante acrescentar que, provavelmente em função do racismo, muito raramente tal questão é referida pelos historiadores locais.

Calcula-se que teriam sido trazidos mais de 5 milhões de africanos, para o Brasil, neste período. As diversas populações africanas levadas para as várias regiões do território brasileiro participaram também, com suas especificidades, da construção das culturas regionais.

Há uma relação direta entre a história africana, as origens das diversas populações escravizadas e a história brasileira. A partir da colonização do Brasil, nos meados do século XVI, a economia se desenvolveu através dos impropriamente chamados ciclos econômicos. São, na verdade, uma sequência cronológica estabelecida a partir do tipo de produção vigente, na época, destinada à exportação. Destacam-se o açúcar, mineração e café, nesta ordem. Mas não foram apenas estas as fontes de riqueza: na região norte, por exemplo, nos meados do século XVIII, foi criada a Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, com o objetivo principal de fornecer escravos para as atividades econômicas locais. No Rio Grande do Sul registra-se o surgimento de grandes charqueadas, em nível industrial, fundadas também nos finais do século XVIII.

O açúcar teve muita importância, como principal produto de exportação, durante os séculos XVI e XVII, sendo as regiões de Pernambuco e Bahia, no nordeste brasileiro, e São Vicente, no sudeste, as mais relevantes em volume de produção. Mas foram fundados muitos estabelecimentos de menor porte, no litoral, de norte a sul, e no interior do País. O desenvolvimento da lavoura canavieira, no território brasileiro, corre paralelo, historicamente, à colonização portuguesa na África, que se centra na região do antigo Congo, em Angola e, mais tarde, em Moçambique. Tais regiões forneceram escravos não apenas para a cana de açúcar, a mineração e o café, mas para todas as demais atividades, rurais e urbanas, onde pudesse ser aplicada a mão de obra escrava. O fluxo de escravos bantos não teve interrupção até a cessação efetiva do tráfico, em 1850. Não é por outra razão que populações dessa origem se fizeram presentes em praticamente todo o território brasileiro, foram numericamente superiores aos sudaneses (da Guiné), na proporção aproximada de 3 para 1 e contribuíram com a maior herança cultural negra ao Brasil. Com efeito, a língua brasileira incorporou um significativo número de termos — principalmente quimbundo — na toponímia, culinária, topônimos, vocabulário em geral. Da mesma forma, são de origem banto boa parte das manifestações culturais populares os desta origem brasileiras, especialmente as calcadas no ritmo e que envolvem danças, como o samba e suas variantes, os muitos tipos de congadas, certos autos-populares, além da religião denominada de umbanda, como veremos adiante, espalhadas por todo o território brasileiro.

A mineração também é consequência de expedições, criadas pelo governo e particulares, cujo objetivo inicial era a caça ao índio, para atuar como mão de obra na lavoura açucareira. Nesta busca, que em alguns casos avança milhares de quilômetros para o interior brasileiro, foram descobertas minas de ouro, prata e diamantes em várias regiões, especialmente no hoje estado de Mi-

nas Gerais, no sudeste. O ciclo da mineração inicia nos finais do século XVII, atingindo o auge no XVIII. Nos meados deste último século, na África, o poderoso reino de Oió, na hoje Nigéria, entra em decadência, processo que se acentua no século seguinte, sendo seus integrantes escravizados e despachados também para o Brasil. Outras populações vizinhas, como os jêje, do atual Benin, passam pelo mesmo problema.

No século XIX, o café, que alcançava altos preços no mercado internacional, começa a ser cultivado em grandes plantações em São Paulo e Rio de Janeiro, principalmente. Na época, como a lavoura cafeeira era de grande rentabilidade, um considerável contingente de escravos foi remetido para a região: africanos, até o fim do tráfico, em 1850, além dos provindos de todo o Brasil.

A riqueza gerada pela atividade econômica, em sua totalidade, resulta, entre outros aspectos, na fundação e/ou aceleração do crescimento de cidades, a partir do século XVII. Destacam-se, neste processo, Recife, Salvador e São Luís, no nordeste; Belém, no norte; Rio de Janeiro, São Paulo e Ouro Preto, no sudeste; Porto Alegre e Florianópolis, no Sul. Outras tantas, de porte menor, surgem ao longo da costa e em regiões interioranas. Em todas, além do cinturão agrícola periférico, que abastece a população, se estabelece um mercado de serviços urbanos, para o qual vai ser dirigida a mão de obra escrava. A presença de escravos, nas cidades, se acentua mais devido ao fato de muitos proprietários rurais construírem casas nos centros urbanos, onde, muitas vezes, a família se instala definitivamente e se expande, não retornando mais ao campo. A população escrava urbana se torna ainda mais expressiva em função de que a simples posse de escravos, mesmo ociosos, era um dos principais símbolos de status, da época.

Há uma crença muito difundida, no Brasil, presente inclusive em livros escolares, de que os escravos sudaneses, os nagô, teriam sido remetidos para a Bahia; e os bantos, para outras regiões

do País. É possível que a origem do problema possa ter partido de obras de Nina Rodrigues (RODRIGUES, 1935a e 1935b), publicadas numa coleção famosa, a *Brasiliana*, cujos títulos podiam ser encontrados não apenas nas bibliotecas públicas, mas na maioria das particulares, pertencentes às elites intelectuais brasileiras. O que ocorreu é que, ao pesquisar candomblés dos subúrbios mais próximos do perímetro urbano da Salvador de então, Rodrigues encontrou templos de origem sudanesa, dedicando-se a estudar apenas estes. O que parece ter sido entendido pelos leitores é que somente na Bahia — mas, especialmente em Salvador — existiriam sudaneses, enquanto que nas demais cidades e regiões brasileiras, bantos, o que é um equívoco. Na verdade, os sudaneses foram levados para várias cidades, no Brasil, principalmente para o trabalho urbano.

O mercado de serviços urbanos da época abrangia um grande espectro de atividades econômicas às quais o escravo era destinado: construção civil, transporte de cargas, indústria e comércio, em geral, serviços domésticos. Duas categorias de escravos se destacavam, nestas atividades, os de aluguel e os de ganho. Os primeiros eram alugados a terceiros e os segundos, postos a trabalhar, devendo, no final do dia ou da semana, trazer dinheiro para o seu proprietário. A vida do escravo urbana era muito diferente da que experimentava o assenzalado, no campo. Enquanto este era vigiado constantemente e de perto, o urbano gozava, em geral, de uma liberdade maior, especialmente porque era difícil de controlá-lo, graças à própria natureza das atividades que exercia — nas ruas. Deste modo, muitos destes trabalhadores realizavam pequenos serviços extra: doceiras faziam e vendiam mais doces do que informavam ao patrão, carregadores transportavam objetos, cobrando por fora e assim por diante, o que também permitia a compra de alforrias. Não raro desapareciam das vistas do senhor durante tempos variáveis, havendo muitos casos em que moravam por conta própria, em locais alugados.

A conjunção destes fatores que caracterizaram a época — presença de escravos sudaneses, o fato de estes poderem guardar algum dinheiro, o de gozar de maior grau de liberdade e dispor de certo tempo para si próprio — foi provavelmente decisiva para o surgimento, quase simultâneo, em várias cidades, na primeira metade do século XIX, ou antes, de núcleos religiosos jêje-nagô razoavelmente estruturados. Assim, tudo indica, ocorreu com o tambor-de-mina, no Maranhão, o xangô, em Pernambuco, o candomblé, na Bahia e o batuque, no Rio Grande do Sul. À exceção da Bahia — pelo menos ao que se saiba, historicamente, e na atualidade — os tambores rituais bimembranófonos se fizeram e fazem presentes, nos três outros locais mencionados.

Apesar de as religiões de matriz africana terem sofrido perseguições menos ou mais intensas, experimentaram, com o passar do tempo, considerável processo de expansão, ganhando milhões de adeptos e simpatizantes, inclusive brancos e dos extratos mais elevados da sociedade brasileira. De modo geral, os brasileiros não iniciados ou que têm menor contato com este universo, temem o poder simbólico dos sacerdotes destas religiões, graças à crença de que podem produzir feitiços. Políticos, mesmo dos altos escalões da República, recorreram, historicamente, e recorrem, hoje, aos templos afro-brasileiros, para resolver seus problemas existenciais.

## **Rio Grande do Sul**

Os primeiros povoadores penetram no Rio Grande do Sul por volta de 1725, partindo do porto de Laguna, mais ao norte, no atual estado de Santa Catarina, e descendo pelo litoral, no rumo do Sul. A colonização oficial ocorre em 1737, com a fundação de uma fortificação costeira, na hoje cidade de Rio Grande, o único grande porto do Estado. Ao longo do tempo, outras levas colonizatórias seguiram o mesmo caminho ou, já no território rio-grandense, ru-

maram para oeste, alcançando o delta do rio Jacuí. Subindo por ele e seus afluentes, atingiram a região central do estado e as fronteiras do Uruguai e Argentina. Nestes primeiros tempos, a utilização de escravos — certamente bantos — ocorreu, em pequena escala, na pecuária; e em escala média, na agricultura e pequenas charqueadas, à beira de lagoas e cursos d'água, por toda a região.

Dois fatores, porém, possibilitaram uma grande concentração de escravos no sul rio-grandense: a presença do porto (e cidade) de Rio Grande e, mais tarde, nas últimas décadas dos anos 1700, a fundação de várias charqueadas de nível industrial à beira do Rio Pelotas. A demanda de mão de obra para o porto e a cidade, mas principalmente para as charqueadas, que rendiam imensos lucros, determinaram o surgimento de um grande fluxo de escravos, para o local. Provinham de outras regiões brasileiras — sudeste e nordeste — e, possivelmente, diretamente da África. Tais questões tiveram relação direta com a presença do batuque, no Rio Grande do Sul.

Uma coleta de depoimentos que realizei junto a iniciados muito idosos, do batuque, em Porto Alegre, convergiam para o mesmo ponto: o primeiro templo teria sido fundado em Rio Grande, outros, posteriormente, em Pelotas, e finalmente, em Porto Alegre, a capital do Estado. Várias estatísticas e levantamentos de época, que examinei (CORRÊA, 2006), pareciam dar sustentabilidade a tais opiniões, uma vez que indicaram a presença de um número razoável de escravos sudaneses em Rio Grande e Pelotas. Os primeiros dados mais concretos que corroboravam a voz da história oral, porém, vieram do trabalho do historiador Marco Antonio Mello (MELLO, 1995), que mostra a existência de rituais religiosos de batuque, em Pelotas, já no início do século XIX. Mas havia um problema: eu me perguntava como um número pequeno de escravos e/ou libertos poderia ter criado, mas sobretudo mantido e expandido a religião, porque seria imprescindível a presença de



uma massa crítica considerável de participantes do culto para mantê-lo. A resposta foi fornecida, desta vez, por outra pesquisa, a do também historiador Jovani Scherer (2008) sobre alforrias, em Rio Grande: havia, sim, um grupo numericamente muito significativo de escravos oriundos das regiões da Nigéria e do Benin, nos anos 1800. Em que pesem os conhecidos problemas de auto ou hetero classificação étnica constantes das estatísticas sobre estas pessoas, vários são identificados — e, ao que tudo indica, seguramente — como jêjes e nagôs, sendo estes últimos a maioria.

Certamente, o ritual do batuque não foi totalmente inventado no Rio Grande do Sul, veio através de algum sacerdote, além, provavelmente, de outras pessoas com, no mínimo, considerável grau de conhecimento e iniciação religiosa. Pelo que observei em um ritual do xangô, em Recife, as semelhanças são muito grandes. Talvez tenham vindo de lá os fundadores do batuque. É certo supor, ainda, que a religião não se restringiu apenas aos sudaneses, mas incorporou também bantos, presentes, igualmente, no ambiente urbano.

## **Os tambores do Maranhão, Pará e Pernambuco**

No Maranhão e Pará, os tambores rituais utilizados na religião de matriz afro local, o tambor-de-mina, são chamados de batá ou abatá, e seus executantes, os abatazeiros. Mina seria designativo de origem geográfica do culto, o porto de São Jorge da Mina, no Golfo da Guiné. A presença dessa religião e do batá, no Pará, deve-se a migrações, para o Estado, de iniciados e chefes oriundos do Maranhão.

Os integrantes do tambor-de-mina reconhecem duas modalidades básicas de culto, a mina jêje e a mina nagô, cada uma delas derivadas de templos matriz mais do que seculares, a Casa das Minas e a Casa de Nagô, em São Luís, a capital do Maranhão. Na primeira, as divindades são os voduns, sendo os cânticos em jêje.

Na segunda, os deuses são denominados de orixás, e os cânticos em nagô (tal como jêje, termos êmicos). Mas é chamada, também, de mina, uma forma religiosa que incorpora, além das divindades de ambas as origens citadas, as da umbanda propriamente dita<sup>2</sup>, além de um grande panteon de entidades sobrenaturais características da região amazônica, a maior parte delas indígena, e por isto denominadas de “da mata”.

Em São Luís, os abatás são utilizados na maioria dos templos de todas estas modalidades, indistintamente, exceção feita à Casa das Minas, que não os utiliza porque não pertenceriam à raiz jêje, segundo pessoas da casa. Normalmente, a orquestra ritual conta com dois abatás, que são acompanhados por um terceiro tambor, o tambor da mata, cuja forma é de cone truncado e com uma única membrana na boca maior. Completam a instrumentação o “ferro”, uma peça deste metal percutida com uma pequena barra metálica, e a “cabaça”, uma cabaça, como o nome indica, recoberta com uma rede entretecida de contas coloridas.

O abatá maranhense é cilíndrico, tem aproximadamente 1 metro de comprimento por cerca de 40 cm de diâmetro e é conservado, horizontalmente, sobre um cavalete de madeira, durante a execução ou fora dela. Quando não está sendo executado, normalmente é coberto com um pano branco, o qual pode ser removido ou reacomodado, sobre o instrumento, para a execução. O instrumentista, de pé, toca o instrumento com ambas as mãos e, quase sempre, em apenas um dos cursos.

Enquanto que o tambor da mata é afinado em tom grave, o som dos abatás é mais agudo. Estes últimos são confeccionados, atualmente, em folhas de ferro zincado, sendo cada couro prensado entre dois anéis metálicos, nos quais são fixados três tirantes

---

2 A umbanda propriamente dita é uma forma religiosa surgida no sudeste brasileiro e disseminada em todo o país, designando, para os leigos, o amplo espectro das religiões de matriz afro no Brasil. Sobre a umbanda, ver Camargo (1961); Negrão (1996); Concone (1987); Corrêa (2006).

longitudinais de ferro redondo, com rosca e borboletas, para tensioná-los. De acordo com o Pai Itabajara (Silva Borges), do templo Ilê Axé Acorô D'Ogum, sacerdote da mina, em São Luís, antigamente estes instrumentos eram ou de troncos, escavados a fogo, ou de tanoaria, sendo os couros, diferentemente do que ocorre hoje, esticados por um sistema de cordas.

Em Recife, nos anos 1980, tive oportunidade de assistir a um ritual de xangô, a religião local, como mencionei, no Sítio do Pai Adão, já nesta época dirigido pelo sacerdote Manoel Papai, sucessor do primeiro, que falecera. Minha memória lembra que os tambores eram cilíndricos e executados com as mãos. Possuíam um couro, em cada extremidade, tendidos por varões metálicos com rosca e porcas e permaneciam, verticalmente, sobre tripés de ferro. Dados mais específicos sobre eles, porém, foram colhidos, mais recentemente, junto ao tamboreiro recifense Iraquitan Gomes (conhecido como Tonzinho), da equipe de instrumentistas do Sítio. Segundo ele, os tambores rituais são denominados, genericamente, de ilu (ilus, no plural). Há três tipos de ilu, de tamanhos diferentes: o maior é o inhã (que, ao contrário do Rio Grande do Sul, como veremos, é do gênero masculino), o médio é o melê ancó e o menor, melê. Da orquestra faz parte, ainda, o agogô, duas campânulas de ferro unidas, com afinações diferentes, e o xiquiri, também chamado de abê, que é uma cabaça revestida com uma rede de contas coloridas. Cada um deles recebe um pouco de sangue dos animais sacrificados, o que corresponde a reforçar seu poder de invocar os orixás. Apenas homens podem executá-los. Tonzinho mencionou, também, que há outro tipo de tambor, os batás, utilizados apenas em rituais para eguns, os mortos, e sem denominações específicas. São três, um grande, um médio e um menor, em tronco de cone e apertados por cordas — o processo de afinação, aliás, que o mesmo Papai afirma ter sido o dos ilus, antigamente. Para executá-los, o instrumentista, sempre homem, pendura-os ao pescoço,

horizontalmente, batendo com uma mão em cada couro. Após os cerimoniais, são colocados em sacos brancos e depositados, horizontalmente, também, no balé, o quarto dos mortos.

## O batuque

Juntamente com o batuque, há duas outras modalidades religiosas afro-brasileiras, no Rio Grande do Sul: a umbanda branca e a linha-cruzada. A primeira, com cerca de 5% do total de templos, cultua orixás, caboclos e pretos-velhos (os dois últimos entidades indígenas e africanas, respectivamente, que, na visão religiosa, voltaram ao mundo para fazer a caridade). A segunda, com 85% das casas religiosas, cultua, mas em espaços e momentos separados, as entidades da umbanda, da própria linha-cruzada (exus e pombagiras) e os orixás do batuque. Este, finalmente, com 10% de templos, cultua orixás e os espíritos dos mortos. Estima-se que o total de casas de culto das três modalidades esteja entre 30 a 40 mil, incluindo-se altares domésticos. Este grande conjunto forma o que chamo de comunidade religiosa afro-brasileira do Rio Grande do Sul. Com exceção da umbanda branca, que não utiliza instrumentos de percussão, a maioria das casas de culto usam os mesmos tambores bimembranófonos.

O templo de batuque muitas vezes se confunde com as residências comuns, dos bairros mais pobres das periferias das cidades, sua condição passando despercebida a olhos não treinados. Normalmente, há pequenas casinhas, na parte fronteira (muitas vezes tomadas como casas de cachorro, por leigos), onde são sentadas entidades como o Bará e o Ogum Avagã e/ou exus e pombagiras, em caso de pertencer à linha cruzada. Dos compartimentos da casa, três, no mínimo, são dedicados à religião: a cozinha, onde se preparam os alimentos rituais, o salão, no qual ocorrem as danças e cerimônias rituais públicas, e o quarto de santo (ou peji), em que

são efetuados os sacrifícios de animais e guardados os implementos sagrados. Nos demais, moram integrantes da casa de culto.

Os sacerdotes e sacerdotisas do batuque, chamados de pai ou mãe--de-santo ou, mais antigamente, babaláu e babalôa, respectivamente, são considerados proprietários de seu templo e detêm uma grande autoridade sobre seus iniciandos, os filhos ou filhas-de-santo. O filiado ao batuque é conhecido como batuqueiro, fora e dentro do culto. A maioria deles, sacerdotes e seguidores, são negros e pobres. Os templos são autônomos, quanto à possibilidade de seus dirigentes tomarem decisões, mas não são mutuamente independentes, uma vez que há a necessidade de convidar outros sacerdotes para testemunhar certos rituais de iniciação.

As divindades cultuadas são denominadas de orixás, compõem uma grande família e são dispostos numa ordem hierárquica de idade, os “jovens” e os “velhos” que sempre deve ser respeitada. Jovens são o Bará, Ogum, Oiá ou Iansã, Xangô, Odé, Otim, Ossanha, Obá e Xapanã. E velhos, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Cada um deles preside certos locais, como matas, rios, onde vivem e desenvolvem atividades, como os humanos: guerrear, namorar, preparar alimentos etc.

Há cinco tradições, denominadas de “lados”, às quais os filiados ao batuque auto-atribuem sua linhagem no parentesco-de-santo: Oió, Ijexá, Jêje, Cambinda (ou cambina) e Nagô (este, com muito poucos integrantes). Os templos, via de regra, adotam, simultaneamente, duas destas tradições: jêje-ijexá, por exemplo.

Cada pessoa, pertença ou não ao culto, é considerado filho de dois orixás, que formam um casal, o principal relacionado à cabeça da pessoa e o outro ao corpo. Pessoas do sexo feminino podem ter cabeça de santo homem e vice-versa.

O culto aos orixás e espíritos dos mortos, os eguns, são realizados através de rituais, examinados mais abaixo.

Ao longo do tempo, a religião foi se adaptando ao contexto geográfico e sócio-cultural rio-grandense: o uniforme ritual do batuque é a bombacha, uma calça larga, veste típica do cavaleiro dos pampas do extremo-sul do continente americano. O Bará, divindade dos caminhos e encruzilhadas, tem como uma de suas oferendas principais a batata assada, alimento popularizado pela colônia alemã local. Ogum, orixá da guerra, do ferro e padroeiro dos artesãos, adotou o churrasco — carne grelhada na brasa, o mais característico dos pratos regionais — como seu alimento ritual preferido. Oxum, deusa das águas doces, gosta de polenta (pirão de milho cozido em chapa de fogão e servido em tabletes), prato oriundo da colônia italiana rio-grandense. Aos eguns, os espíritos dos mortos, é servido um caldo em que também é adicionada erva-mate, que faz o chimarrão, uma bebida regional também típica. Vários orixás recebem pirão de farinha de mandioca, de origem indígena (como o churrasco, aliás), adotada pelos colonizadores portugueses. Além disto, vários animais e plantas da fauna e flora do Rio Grande do Sul foram incorporados pelo ritual batuqueiro.

Congregando, historicamente, as grandes massas negras urbanas, o batuque atua como um lócus de sociabilidade, construção de identidades e proteção coletiva, já que os escravos e seus descendentes enfrentaram e enfrentam um ambiente socialmente hostil, graças ao forte racismo que caracteriza a sociedade rio-grandense<sup>3</sup>.

### **Festa, o ritual para os orixás**

O ritual para os orixás é chamado de festa, a qual se compõe de três momentos: a matança ou serão, a festa propriamente dita e a levantação. Todas estas cerimônias são acompanhadas por cânticos e toques de tambor. Normalmente o serão ocorre numa sexta-feira e a festa no sábado, a levantação ocorrendo três dias depois.

---

3 Para um enfoque mais completo sobre o batuque, ver Corrêa, 2006.

No serão, animais de quatro patas e aves são sacrificados sobre pedras (ocutás) e objetos, colocados em vasilhas no piso do quarto-de-santo ou pejí, onde são guardados os implementos rituais. O sangue, de imediato, é vertido na cabeça do filiado, pois, na visão de mundo batuqueira, a divindade está fixada, misticamente, nos objetos, mas “cuida” da cabeça de quem lhe é consagrado. Desta forma, o orixá é alimentado, ganhando força para ajudar seu filho. Na noite seguinte há a festa propriamente dita, pública, para a qual são convidados chefes amigos e seus seguidores, simpatizantes da religião, parentes dos iniciados, quem lá comparecer, enfim. O ambiente é de muita alegria e descontração, as pessoas rindo, conversando, se abraçando, brincando umas com as outras, fazendo observações jocosas sobre acontecimentos passados ou presentes.

As cerimônias da festa iniciam com a colocação de uma grande toalha, no piso do salão, onde são colocadas, obedecendo à hierarquia espiritual, as comidas sagradas oferecidas a todos os orixás. Na cabeceira senta-se o sacerdote, que fica de costas para o banco dos tamboreiros, enquanto que todos os iniciados sentam ou se ajoelham lado a lado, também de acordo com a posição de seus orixás nessa hierarquia. Ao som dos tambores, a sacerdotisa, sempre seguindo a hierarquia, toma cada prato às mãos, come um bocado e passa-o para a pessoa vizinha, até que todos tenham comido um pouco de tudo.

Encerrada a mesa, começa a roda, uma formação em círculo que gira em sentido anti-horário. De acordo com cada cântico e toque de tambor, os participantes reproduzem, dramatizando coreograficamente, as características dos orixás: para o Bará, dos caminhos, a mão direita, à frente do peito, gira como se tivesse uma chave — “é o Bará abrindo os caminhos”; na dança de Ogum, o guerreiro, todos simulam esgrimir com uma espada, e assim por diante. Tais danças também assumem um caráter didático, na medi-

da em que transmitem aos mais novos as representações que o grupo tem sobre os deuses. É o que Ziegler (1970) chama de memória muscular, a que se transmite através dos músculos. Chama atenção, nos participantes da roda, a descontração, o prazer e a alegria de dançar, estampados nos rostos, nos sorrisos, nos cuidados em cumprir, o melhor possível, as coreografias sagradas.

No cântico para Xangô é organizada a “balança”, também uma roda como a anterior, mas nesta os participantes se dão as mãos, com os dedos entrelaçados fortemente. Ao som dos tambores, os integrantes do ritual, coletivamente, avançam para o centro e recuam, várias vezes, neste momento sendo deflagradas as possessões. Os possessos mudam de fisionomia, fecham os olhos, contraem as sobrancelhas, os lábios tornando-se salientes, em bico. Após alguns momentos o toque muda, passando para o alujá, um ritmo muito rápido, para Xangô. Então, todos soltam as mãos, os possuídos seguindo para o centro do salão, onde começam a dançar. Se o santo é do sexo masculino e seu cavalo (filho espiritual humano) é mulher, logo tira, arremessando para longe, os enfeites que possa ter no corpo, como bijuterias e até peruca, se for o caso. Os assistentes acorrem, rápidos, e ajudam-nos a retirar tais objetos, descalçar-lhe meias e sapatos. Parado o toque, os deuses cambaleiam, como se fossem cair, sendo necessário aplicar-lhes um pequeno rito — dobrar os braços em direção ao peito e assoprar-lhes nos ouvidos — para que a possessão se estabilize. Daí em diante passarão a dançar normalmente, alguns ministrando rituais de limpeza mística e conversando com os humanos que lhes vem pedir conselhos. De acordo com a crença batuqueira, quem é possuído ignora tal condição.

Os toques de tambor, e os cânticos em “africano”, que acompanham todos os segmentos da sequência, são os responsáveis pelo fenômeno da possessão, quando os deuses tomam conta dos corpos e mentes de seus filhos espirituais, os humanos. É não



apenas o clímax da festa, mas o objetivo central do ritual e da própria religião: trazer os deuses para o mundo dos humanos. Por isto, a importância decisiva do tambor, na dinâmica do processo. Uma das principais razões da vinda dos orixás ao “mundo” é a oportunidade de dançar, o que mais gostam de fazer, segundo a ótica do batuque. De acordo com tal perspectiva, ainda, o desempenho de um orixá, na dança, é um dos melhores indicadores da veracidade da possessão: quanto melhor o desempenho, maior a legitimidade desta. Tais danças, como foi mencionado, têm uma certa padronização de movimentos, pois reproduzem as características de cada divindade. Mas há, aí, um espaço considerável que permite o desenvolvimento de performances coreográficas individuais, por parte do possuído, o que é altamente valorizado: quando um orixá se destaca, dançando, é alvo da admiração dos assistentes, que gritam, entusiasmados, sua saudação ritual. A coreografia mais marcante, rápida e violenta é a do alujá de Xangô: representa o orixá atirando pedras (que vêm na ponta dos raios, diz a tradição). O possuído, ao mesmo tempo que simula o arremesso das pedras, com os dois braços girando alternadamente no ar, curva o tórax para a frente, para aumentar o impulso, pulando sobre uma perna, enquanto que a outra sobe e desce sem tocar o chão. É um maravilhoso espetáculo coreográfico de ritmo e coordenação motora! Cabe enfatizar que, diferentemente do deus cristão, que permanece distante e invisível, os deuses afro-brasileiros se fazem presentes, no mundo dos humanos. Isto dá ao indivíduo um sentimento de que lhe são próximos e pode contar com seu poder de defendê-lo, protegê-lo. A questão fica mais significativa se considerarmos a condição dos fiéis do batuque, que além de pobres, são discriminados, por serem negros.

Durante a festa, o tamboreiro “tira”, na ordem, três cânticos, em geral, para cada orixá. Não seguir a hierarquia, tocando para um orixá anterior ao qual já se tocou, é “virar o tambor”. Isto constitui uma grave infração ritual, por parte do tamborei-

ro, o que pode, segundo a religião, causar a morte do dono da casa, de participantes da festa ou do próprio tamboreiro. A razão é que, ao tocar assim, “andando para a frente e para trás”, está promovendo um movimento de vai-e-vem, que é associado aos eguns, os mortos, correspondendo a abrir, simbolicamente, uma brecha para a entrada da morte na festa dos vivos. Tal movimento é relacionado aos mortos talvez porque reproduza seu comportamento: são mortos, mas teimam em voltar à vida, conviver com seus antigos companheiros, tendo de ser exorcizados anualmente. Assim vão e vêm.

Como os cânticos são muitos, a festa, que costuma começar no final da noite, segue até o amanhecer. No final da cerimônia, os orixás são despachados (mandados embora) através de um ritual similar ao da estabilização da possessão, mas com a diferença de serem borrifados com água no rosto, o que lhes proporciona um choque. Neste momento, na perspectiva religiosa, o orixá vai embora e em seu lugar fica o axerê ou axêro, tido como uma outra forma da mesma divindade. Estes agem como crianças pequenas, falando errado, brincando, sentam e rolam no chão, tomam mamadeiras, jogam uns nos outros as cascas das frutas que lhes são dadas. Os axerês têm um vocabulário próprio, com palavras cujo significado apenas é entendido por quem conhece a religião, sendo que várias destas expressões são palavrões, em língua portuguesa. As pessoas se divertem muito, com eles, fingindo que vão lhes roubar o que receberam, rindo-se, embora disfarçadamente, porque são considerados divindades, de suas brincadeiras e das situações ridículas em que se envolvem. Com efeito, são tratados como tal, pois chamados por “meu pai” ou “minha mãe”, como ocorre com os orixás.

A chegada dos axêros deflagra um momento que Turner (1974) denomina de ritual de inversão de papéis sociais — o que será tratado com mais aprofundamento nos rituais de mor-

te, adiante. Antecipando, os deuses, que são superiores aos humanos, passam a ser objeto de ridículo, por parte destes, numa aparente dissolução da hierarquia. Aparente, porque o fato de serem tratados como orixás — “meu pai”, “minha mãe” — estabelece um contraste que chama atenção para as posições hierárquicas dos envolvidos. Além disto, o fato, por ser inusitado — se poder ridicularizar, impunemente, os superiores — ressalta as posições de cada um. Os rituais de inversão, pois, em última análise, revelam quem é quem, reiterando a hierarquia oficial entre deuses e humanos.

O terceiro momento é a levantação que, como o nome diz, corresponde a lavar o sangue e recolocar as pedras nas prateleiras onde normalmente permanecem. Na semana seguinte há a finalização da festa, com a mesma sequência, mas com sacrifícios de peixes de couro e a liberação dos que foram iniciados para voltar para casa.

A festa é o acontecimento público mais importante do batuque. Primeiro, porque é a ocasião em que os deuses se fazem presentes “no mundo”, como que um atestado de garantia de sua existência real. Segundo, porque é o clímax de um processo que se inicia no cotidiano dos templos, com uma consulta aos búzios, por exemplo, e pode evoluir em direção a um *crescendo* de iniciações que muitas vezes levam à consagração do consulente, mais tarde, como sacerdote. Por seu caráter público, também, é uma espécie de vitrine onde o dono do templo se propõe mostrar à comunidade sua capacidade como líder do grupo. Os indicadores de excelência estão em fatos como contar com uma orquestra ritual competente, ter seguidores que recebam orixás bem confirmados (isto é, com possessões não-duvidosas, na visão do culto) e expressem os padrões de comportamento esperados, quanto a cantar e dançar corretamente, além de uma equipe bem treinada e eficiente, para atender convenientemente às visitas. Igualmente, que confeccione

e distribua comidas rituais de excelente qualidade, quanto mais abundantemente, melhor, para todos os presentes, sem exceção, não apenas para serem degustadas na ocasião, como levadas para casa — os “mercados”.

### **Aressum ou missa-de-eguns, o ritual para os mortos**

Os espíritos dos mortos, em geral, são denominados de eguns. Por natureza, nas representações dos integrantes do batuque, são considerados muito perigosos, pois, sem consciência de que morreram, querem voltar à vida. A tentativa de reviver consiste em encostar-se às pessoas e como que sugar-lhes, misticamente, o sangue, que representa, em última análise, a vida. Com isto, causam-lhes doenças e mesmo a morte.

Os eguns do batuque se constituem, mais do que os ancestrais consanguíneos, nos “de religião”, o que Costa Lima (1972) chama de família-de-santo. Quanto mais próximos a alguém, no parentesco-de-santo, maior o perigo. Para tentar reproduzir a vida que levavam na terra, retornam ao seu templo de origem e/ou aos de seus parentes-de-santo, onde provocam ruídos noturnos, brigas, discussões e, como referi, doenças e morte. São tidos como tão perigosos que o batuqueiro evita pronunciar a palavra egum — pois algum pode pensar que está sendo chamado — preferindo utilizar termos como “eles”, “a turma do lado de lá”, “os que já foram”. Entre outras atitudes, os eguns costumam, também, comparecer às festas para os orixás, às vezes possuindo alguma das pessoas presentes, que passa a dançar como se tomado por sua divindade particular. Mas, pelo fato de dançarem mal, desequilibradamente, a simulação é rapidamente percebida por pessoas experientes, que tratam de despachá-lo de imediato.

Os eguns permanecem vagando pelo mundo ou pelos cemitérios, sendo que lhes é reservado, nos fundos dos templos, um

lugar especial para culto, o balé. Trata-se de uma pequena casa de madeira com porta, normalmente mantida vazia. Em certos casos, especialmente quanto aos sacerdotes que praticam com mais assiduidade a feitiçaria, o balé é “sentado”. Tal condição corresponde a erigir uma construção maior, geralmente de alvenaria, fechada a chave, e, na maioria dos casos, com um túmulo em seu interior, onde são colocados ossos de defuntos, obtidos nos cemitérios. Em certos implementos, no túmulo, são fixados, misticamente, tal como os orixás, os eguns do chefe da casa ou de integrantes muito famosos da comunidade. Isto significa “escravizar” o egum, que fica disponível para ser enviado, mediante oferendas, a atacar desafetos do sacerdote ou de seu grupo, filhos, clientes.

Há dois momentos em que são feitas cerimônias especiais para os eguns: a morte de chefes, que envolve o enterro e rituais de sétimo e trigésimo dias, e as cerimônias anuais de exorcismo dos espíritos.

Em caso de morte de um sacerdote, o caixão é colocado no centro do salão, formando-se, ao som de tambores e cânticos, uma roda onde os participantes dançam para o morto e comem alimentos especiais para tais ocasiões — arroz com galinha, por exemplo. Assinale-se que é um prato muito comum à culinária rio-grandense extra culto, inclusive na forma de rizoto, de origem italiana, também muito popular, na região. Mas é tão relacionado ao contexto da morte, no batuque, que muitos de seus filiados se recusam taxativamente a comer tanto um como outro, no cotidiano. O caixão, ao ser retirado da casa, é embalado, nove vezes, para a frente e para trás (o número 9 e os movimentos de vai-e-vem, como referi, são associados aos eguns), até passar a porta. Manda a tradição que seja levado em mãos até o cemitério, os tambores tocando durante todo o percurso. Nem sempre, atualmente, tal procedimento é possível, seja em função da distância entre a casa e o cemitério ou por questões de criar problemas para o trânsito de veículos. Mas, de-

pendendo de algumas circunstâncias, e, principalmente, do status do morto em relação à comunidade e fora dela, tem havido casos em que tal tradição é cumprida. No momento do sepultamento, os tambores tocam até o fechamento do túmulo. No sétimo dia após a morte é realizada a missa de eguns, que se assemelha aos ritos anuais que lhes são dedicados.

As solenidades anuais, para os eguns, são promovidas antes da festa grande para os orixás. O objetivo é que os mortos sejam saciados previamente, para não se intrometerem nestes rituais. As cerimônias seguem, em linhas gerais, mas de forma simplificada, a dos deuses: há apenas o sacrifício de animais, seguido do consumo coletivo de partes do corpo destes.

Tais solenidades, assim como o enterro, são consideradas ocasiões de alto risco, pois, como é festa para os mortos, sua “lei” é a que vale. De acordo com o olhar batuqueiro, os eguns, por se sentirem muito sós, tentam, por todos os modos, levar os antigos companheiros com eles. Para tanto, basta que os vivos infringam qualquer pequeno preceito ritual — e o aressum é muito rico em detalhes que devem ser seguidos ao pé da letra. Por isto, há sempre uma tensão forte e perceptível, pairando no ambiente.

Para a missa de eguns, realizada anualmente ou no sétimo dia do falecimento, as pessoas da família-de-santo do defunto, além de parentes consanguíneos, se quiserem, reúnem-se no templo do morto. Logo à entrada devem cumprir a cerimônia do “desligamento”, que isola, da influência maléfica do egum, os parentes que não compareceram ao ritual.

O sacrifício dos animais inicia à noite. A casinhola que representa o balé é retirada do lugar, sendo cavado um buraco fundo, sob ela, onde é vertido o sangue dos animais e jogadas suas cabeças. O oficiante, em voz alta, conclama os mortos da casa a vir participar das cerimônias e receber os alimentos que lhes estão sendo

oferecidos. Findos os sacrifícios, são fixadas — provável influência cristã — quatro velas acesas nas paredes internas do buraco, indicando, simbolicamente, ao egum, que o que está ali lhe pertence, pois “coisa velada é coisa de morto”. Neste momento, as pessoas se dirigem à casa de culto, onde permanecerão durante a noite, comparecendo a uma missa católica, na manhã seguinte.

Durante este tempo, tal como na festa para os deuses, a carne dos animais é preparada, mas, na missa, a metade esquerda é reservada para os eguns, enquanto que a direita, para os humanos. A partir do preparo, todos podem comer à vontade, desde que se restrinjam aos pratos preparados para as pessoas. É comum se ouvir casos de pessoas que teriam morrido na hora por cometer infrações, mesmo que pequenas, em aressuns.

Uma das cerimônias mais importantes é o café: nas bordas de uma mesa grande são colocadas xícaras de café com leite e, em pratos próximos delas, alimentos que costumam acompanhar tais ocasiões, civilmente falando: fatias de queijo e bolo, goiabada, sanduíches etc. Bem no centro está a porção do egum, que tem de conter exatamente tudo o que tem na mesa. Os participantes, muito juntos, ombro tocando em ombro, tomam o café e comem o que quiserem. Mas não podem deixar restos, pois, caso contrário, poderão morrer, já que o egum também se servirá destes restos, e então, “comeu a mesma comida”.

Terminado o café, começam os cânticos e toques de tambor para os eguns, sendo formada uma roda de dançarinos igual à dos orixás, com a diferença que, em certos momentos, se move em direção oposta, a favor dos ponteiros do relógio — é o movimento de vai-e-vem. Os ritmos são os mesmos dos orixás, mas os cantos são especiais para a ocasião. Em um deles é mencionado, primeiramente, o nome “de religião” da pessoa, ou seja, aquele que recebeu quando fez sua iniciação, que é relacionado a seu orixá. Em seguida, o nome do orixá é substituído pela palavra egum, o que

intenciona indicar a este que não é mais um vivo, mas um morto.

Após os cânticos para os mortos, o tamboreiro inicia os dos orixás, o que deflagra uma série de possessões por estes, nos participantes da roda. A chegada dos deuses afasta os eguns, já que têm medo deles, pois são mais poderosos. Os orixás, então, comandados pelo sacerdote oficiante, que pode estar possuído ou não, começam a retirar do quarto de santo todos os objetos rituais do morto, além das comidas que sobraram, que são colocadas em cestos ou sacos, para serem despachados. Tais objetos — colares, vestimentas, imagens de santos, os implementos usados nas várias iniciações — são todos destruídos, quebrados a martelo, rasgados a faca. Na concepção batuqueira, o objetivo é deixar claro, ao morto, que não existirão mais, dali em diante, e, portanto, é inútil tentar permanecer na posse deles.

A boca dos sacos é tapada com mechas de algodão, sobre as quais sacrificam-se aves e depositam flores. Por último são fincadas, entre as flores, outras quatro velas acesas, em quadrilátero, sugerindo a representação de um velório. Neste momento, os sacos são suspensos e embalados no ar, para a frente e para trás, nove vezes, como referi em relação ao caixão fúnebre, até sair pela porta da frente em direção a um curso d'água.

Tais cerimoniais, sem dúvida, são muito doloridos para os integrantes de um templo, especialmente se se tratar da morte do sacerdote, porque o vínculo sentimental que une o iniciado a ele não raro é maior do que em relação aos parentes consanguíneos próximos. Entretanto, durante todo o tempo, ninguém chora, pelo contrário, riem e brincam, contam piadas apimentadas em voz alta, há mais alegria do que na festa dos orixás. Tais atitudes, porém, são propositais: se alguém chora, pode levar o egum a pensar que é querido, e que, portanto, não deve ir embora. Ou, que por manifestar tanta estima, merece ser levado consigo.



A partir da saída dos sacos, os orixás presentes promovem uma limpeza mística em todas as pessoas que vieram à solenidade, lhes esfregando no corpo, de cima a baixo, aves e implementos consagrados aos deuses, o que os descontamina da sujeira mística da morte. O mesmo é feito em relação ao imóvel, suas paredes e compartimentos.

Enquanto esperam a volta do veículo que levou o “carrego”, os implementos mortuários, ninguém sai da casa, exceção feita a quem vai transportá-lo — e este é sempre acompanhado por orixás. O trajeto até o rio é cuidadosamente planejado, porque não se pode voltar pelo mesmo caminho de ida, é necessário escolher outras ruas, já que o egum pode acompanhar o veículo também na volta. É, pois, uma estratégia para despistar o espírito do morto. A cerimônia se encerra com estes rituais.

O que caracteriza o aressum é sua concepção, enquanto ritual, em oposição ao que ocorre com a festa para os orixás. Por exemplo, enquanto, nas festas para estes, as pessoas dançam descalças, todos ficam calçados, para os eguns. E a roda, vez que outra recua alguns passos, logo voltando a avançar. As coreografias também são diferentes, apenas um sacudir de ombros e passinhos curtos, para os mortos. Em solenidades de orixás, a bebida, que é rigorosamente proibida, é servida no aressum. Os tambores, nos ritos para os deuses, são executados com os couros tensos, o que resulta num som vibrante, e deitados de lado, quando fora de uso. Mas, no aressum, são tocados com as cordas frouxas, o som tornando-se abafado. Ao parar os toques, ficam em pé, com um dos couros encostados no chão, sendo que estes devem ser retirados e substituídos depois de tocarem para os mortos. A presença de diferenças, bem explicitadas e detalhadas, pode ser interpretada como uma forma de balizar, simbolicamente, os limites entre o reino dos vivos e o dos mortos. Os eguns querem, claro, voltar ao reino dos vivos, mas a recíproca não é verdadeira, por parte dos humanos.

A missa de eguns tem um propósito bem claro, traduzido por uma série de atos simbólicos explícitos: demonstrar ao egum, embora de forma diplomática, para evitar que se irrite, que não mais pertence à categoria dos vivos e tornou-se indesejado, no grupo. Anteriormente, referindo-me à presença dos axerês, no final da festa, comentei que, segundo Turner (1974), eles protagonizavam um ritual de inversão de papéis sociais. O mesmo ocorre com os eguns. Segundo o autor, tais rituais implicam, também, na ocorrência de três momentos: o de separação, o de liminaridade e o de agregação. No de separação, o indivíduo é separado de seus pares; no de *communitas* ou liminaridade todos estão juntos, sem os limites que separam as categorias, se confundindo entre si. No terceiro momento, o de agregação, os envolvidos reintegram-se à suas respectivas categorias originais ou à nova categoria a que passa a pertencer no pós-rito. Aplicando tais princípios ao aressum, temos, no momento *separação*, as pessoas convergindo para a casa de culto e isolando-se dos familiares. Ao chamar os espíritos dos mortos para um banquete comunal, os vivos se misturam com eles, rompendo os limites que estabelecem tais categorias: são vivos que convivem com os mortos; e o egum, um morto que convive com os vivos. A fase de agregação é representada por atos como a quebra dos objetos rituais iniciáticos que conferiam ao morto sua identidade batuqueira, os cânticos que lhe atribuem uma nova identidade, a de egum, e seu encaminhamento ao cemitério, para junto de seus pares. Os vivos, por sua vez, ao expulsar o espírito do morto de seu convívio, saem da liminaridade e retornam à sua categoria original de vivos. Ainda teoricamente, Simmel (1964) defende que uma das formas de estreitar os laços que unem os grupos é a presença de um inimigo comum. O egum, então, como sua extrema periculosidade, atuaria como um elemento para reforçar os laços de solidariedade interna dos integrantes do batuque.

Comentei, acima, sobre o vínculo que une o sacerdote e o

grupo que comanda, com o filho-de-santo. O batuque, diferentemente do catolicismo, em que a prática religiosa se reduz, em geral, ao comparecimento à missa, no domingo, é totalizante, na vida do fiel: centra, literalmente, sua existência. Seu sacerdote iniciador é quem identifica, faz, digamos, “nascer” e “viver” o orixá do iniciando — isto é, preparando e zelando pela entidade para que possa atuar no mundo dos humanos, fornecendo proteção ao seu filho espiritual, do qual, como quer Pierre Verger, representa o “eu” profundo<sup>4</sup>. O sacerdote, não raro, sabe muito mais dos problemas e sentimentos mais íntimos da pessoa, do que os pais biológicos. A iniciação seguidamente começa muito cedo, o indivíduo passando anos e anos a fio convivendo com seu iniciador e colegas de templo, que também sabem de sua vida, inclusive a íntima. A morte de um chefe, no batuque, resulta no fechamento do templo, o imóvel sendo tomado ou vendido pelos familiares biológicos de seu ex-dirigente, seus filiados ficando como que órfãos. Por tudo isto, a ruptura causada pela morte do sacerdote é, tanto quanto a vida religiosa, totalizante, social e psicologicamente falando. Por isto, eu diria que a atribuição de alta periculosidade ao egum, a necessidade premente de afastá-lo — o que raia os limites do ódio — é um mecanismo psicológico de defesa do indivíduo para neutralizar a sensação de vácuo causada pela perda. Em outras palavras, passar a odiar a quem muito se amou.

## Os tambores do batuque do Rio Grande do Sul

A representatividade que o tambor ocupa, quanto à percepção que o olhar de fora tem sobre o batuque, se traduz, já, no próprio termo — *batuque* — que provavelmente se origina de bater e que certamente foi hétero atribuído. Outras expressões, ainda, bastante comuns no falar cotidiano do Rio Grande do Sul, ressaltam tal importância: “mandar bater o couro” ou “o couro vai comer”, por

4 Daí, provavelmente, os títulos de *pai* ou *mãe-de-santo*; ou *zelador* de santo.

exemplo, são metáforas indicadoras de que alguém vai recorrer ao culto para fazer feitiçaria.

A orquestra ritual clássica do batuque se compõe, idealmente, de três tambores, acompanhados de um ou mais agês. Entretanto, pode funcionar com um tambor, apenas, e um agê, dependendo das condições financeiras do dono do templo. O agê é uma cabaça (ou porongo, o nome local) que tem uma forma peculiar, em dois volumes. O maior, que se assemelha a uma abóbora, é recoberto com uma rede muito folgada na qual são fixadas contas vegetais (“lágrimas-de-nossa-senhora”). O volume menor, mais alongado e que serve de cabo, liga-se ao outro através de uma cintura. Próximo a esta é feito um orifício em que é introduzido o polegar, para permitir melhor fixação do instrumento. O instrumentista, ao mesmo tempo que balança a cabaça para os lados, joga a rede contra suas paredes, resultando numa divisão muito grande do compasso. É o instrumento que inicia o toque, logo seguido pelos tambores. Tocar agê é visto como uma tarefa mais “leve”, ritualmente falando, do que tocar tambor, que é considerada “pesada” e proibida para pessoas que fizeram iniciações, na festa.

Dois dos tambores, cilíndricos, são denominados apenas de tambor<sup>5</sup> e suas dimensões podem variar consideravelmente. Medem em torno de 70, 80, centímetros de comprimento por 30 a 32 de diâmetro. O outro, em tronco de cone, é chamado de inhã — a inhã — do gênero feminino. Este é sempre maior do que os outros, podendo alcançar um metro de comprimento. Tem aproximadamente 40 cm na extremidade maior e 30 cm na menor. Enquanto os outros são afinados em tom agudo, a inhã, também por suas dimensões e forma, é mais grave. O pai de santo e tamboreiro Ademar (Nascimento Carvalho) do Ogum entende que é o “contrabaixo da orquestra”. Os demais tambores podem ser dedicados a orixás di-

---

5 O sacerdote Érico (Machado) do Ogum me informou que os cilíndricos e de tamanho pequeno são chamados de “océ”, mas foi a única pessoa a se referir assim a eles.

versos, pintados com as cores destes ou decorados com seus símbolos, mas a inhã é sempre pintada de vermelho e branco. Na parte externa ou interna, dependendo do templo, são fixados 12 guizos metálicos, número místico de Xangô. Para alguns integrantes do culto ela pertenceria a este orixá, enquanto que para outros, a lansã (ou Oiá) — e ambos os deuses têm as mesmas cores. A orquestra, entretanto, como um todo, pertence a Xangô, considerado “o dono do barulho” (isto é, da música).

Os tambores, atualmente, são de folha de flandres, encomendados para funilarias ou artesãos que trabalham com calhas metálicas para chuva. Antigamente eram confeccionados em tanaria, tendo as paredes levemente abauladas para fora.

Os couros, extraídos do lombo de bode adulto, são tensos por um sistema complexo de amarração com cordas de algodão ou náilon. Para a fixação, estes são cortados em forma de circunferência e molhados, recebendo uma sequência de furos ao longo da borda, pelos quais são passadas pequenas alças de uma corda que contorna a peça, sendo as pontas amarradas entre si. Outra corda, que aperta os dois couros, simultaneamente, é passada nestas alças, de uma extremidade à oposta, no instrumento, até que complete todo o contorno. Em seguida é levada a cerca de um terço do comprimento do tambor, quando, através de um laço sobre uma das cordas longitudinais, é direcionada para o lado, passada sob duas destas cordas longitudinais, voltando por cima de ambas, de modo a uni-las de duas a duas. Completada a circunferência, novamente é levada um terço mais acima, a operação sendo repetida. O resultado final é um desenho composto por triângulos e losangos, tanto mais regulares quanto a habilidade de quem fez a amarração, ficando o couro muito retesado. Só então, com uma lâmina ou aparelho de barbear, são removidos os pelos do animal da superfície do couro. Em certos templos, é deixada uma sobra da ponta da corda que, para firmar melhor o instrumento, é presa na cintura do

executante. Em outros, a sobra da corda é também amarrada no tambor vizinho. Na opinião de um velho pai de santo, isto significa que todos os instrumentos, embora podendo ser consagrados a orixás diversos, formam um conjunto.

No final das cerimônias, as cordas são afrouxadas e o instrumento, sempre em posição horizontal, ou é dependurado nas paredes ou colocado no chão, no quarto de santo, onde permanecem os implementos rituais. Em certas casas são deixados também no solo, sob o banco dos tamboreiros.

Depois de cumprir o ciclo ritual da festa, que pode durar mais de um mês, eles têm, como as pessoas, de “descansar” por igual período, não podendo ser executados até lá. Da mesma forma, antes de recomeçar nova sequência de solenidades, recebem algumas gotas de sangue dos animais sacrificados, para renovar seu poder místico.

Os templos médios e maiores contam com uma plataforma de madeira de dois degraus, para os tamboreiros, que atuam juntos: estes sentam no de cima e colocam os pés no de baixo.

Há várias posições para executar os instrumentos: podem ser colocados no colo, horizontalmente, o executante tocando nos dois couros; ou entre seus joelhos, a extremidade inferior calçada nas laterais internas dos pés, junto aos tornozelos. Ou, ainda, colocados sobre uma das coxas, o tamboreiro passando o braço por cima do instrumento, para firmá-lo, e percutindo apenas um dos couros. Nos toques de ritmo mais lento, como os “de oió”, os músicos costumam colocá-los na horizontal, e nos mais rápidos, como o “de jêje”, em que as pancadas são mais fortes e o ritmo rápido, entre os joelhos, onde ficam mais firmes. Mas as posições ficam a critério do tamboreiro.

A execução é realizada com as duas mãos, articuladamente, a primeira, por exemplo, batendo e a outra ora permitindo, ora

abafando as vibrações ou batendo, também, o que resulta numa riqueza e complexidade muito grandes, quanto ao ato de percuti-los. São tantas as nuances que a descrição se torna muito difícil. Simplificando, a parte utilizada, da palma da mão, é a da articulação dos dedos, ficando estes voltados para cima, para não tocarem no couro. O polegar é usado apenas em certas ocasiões. Os demais podem ser aplicados, por exemplo, ao mesmo tempo e rígidos, o que provoca vibração na membrana; ou moles, mas numa sequência rapidíssima, do mínimo para o indicador, o que produz um som agudo e seco<sup>6</sup>, para o qual contribuem os dedos da outra mão, que são simultaneamente pressionados com força sobre a borda do couro. Em outro toque, os dedos, esticados, juntos e rígidos, são esfregados na membrana, sob pressão da outra mão. Além disto, são usadas várias partes da superfície do couro: na zona central o som é mais grave, tornando-se mais agudo quanto mais próximo da borda. O instrumento tocado pelo tamboreiro chefe coordena a orquestra, isto é, forma a base rítmica sobre a qual se apoiam os outros tambores, mas todos podem cumprir floreios e efetuar divisões variadas do compasso, ao sabor do gosto e habilidade de seu executante e do grau de integração dos músicos.

Os ritmos (ou toques) são variados, via de regra sendo mais rápidos para os orixás considerados “jovens” e lentos para os “velhos”. De acordo com o instrumentista e pai-de-santo Ademar (Nascimento Carvalho) do Ogum, é tocado o “ogueré” para Odé e sua mulher, Otím; o “biofã”, para Oxalá, Iemanjá, Oxum, Xapanã e Obá. “Alujá”, um ritmo rapidíssimo, para Xangô; “jêje”, também muito rápido, para todos os orixás em sua forma jovem; “aré”, com andamento similar, para Ogum, Bará, Oiá, Xangô, Ossanha, Xapanã, Oxum e Oxalá. E “lô-coridi” (para outros “olocori”) para a Oxum Docô, a velha.

---

6 Em certos tambores pequenos, nos grupos de bumba-meu-boi, em São Luís, o som produzido, agudo e seco, é o mesmo, mas o arranjo de dedos que o produz é outro: só o médio, abaixado, esticado e rígido, bate — é um exemplo que reforça a complexidade do ato da percussão com as mãos.

No passado, em templos de tradição jêje, o toque era feito com pequenas varas chamadas aguidavís ou oguidavís, sendo que poucas casas, atualmente, utilizam tais varinhas. Faziam parte da orquestra jêje, ainda, além dos agês, duas campânulas de ferro com afinação diferenciada (uma terça), percutidas com um bastão de ferro, também.

Em certos cânticos, o tambor reproduz o som das palavras que estão sendo pronunciadas, o que parece remeter para a questão do tambor falante do sudoeste africano. Isto ocorre pelo fato de o ioruba e o jêje, falados na região da Nigéria e Benin, onde estão as raízes do batuque, serem uma língua tonal. Ou seja, a acentuação das palavras (os tons agudos, médios e graves) é que lhe dão o sentido. Por isto, “falam”.

O som da orquestra costuma ser forte ao ponto de se sentir suas vibrações no músculo diafragma, no peito. O ruído que produzem, que se ouve de longe, embora sejam executados em espaços fechados, é um dos problemas maiores que os templos enfrentam quanto à vizinhança.

Os tambores, com exceção da inhã, podem ser levados para outros templos, desde que colocados em um saco branco, pois não podem apanhar sol. A inhã, porém, nunca sai de casa, a não ser por ocasião da morte de seu dono, o sacerdote, quando toca durante o trajeto do caixão e o sepultamento, no cemitério, sendo despachada, posteriormente, junto com os objetos rituais do morto.

## **Aprendizado**

É bastante comum, nas casas mais antigas, que filhos “de-ventre” (biológicos), ou de-santo, do sacerdote, venham morar no imóvel, junto com suas famílias, os filhos destes usando os espaços do templo para brincar. É comum, também, nestas casas, que haja



outras crianças, formal ou informalmente adotadas como filhos, pelos chefes. Todos, com maior ou menor intensidade, participam das solenidades, assistem aos rituais cotidianos.

A maioria dos tamboreiros são homens, e isto deflagra, principalmente nos meninos, um enorme interesse pelo tambor. Alguns templos costumam estimular tal comportamento, mandando fabricar miniaturas de tambores, que são entregues às crianças. Estas sentam em banquinhos, à frente dos tamboreiros oficiais, tocando e cantando. Em certa ocasião, na casa do pai-de-santo Pedro da lemanjá, em Porto Alegre, um de seus filhos, com cinco anos, executava o tambor e respondia aos cânticos “tirados” por seu pai. No templo da sacerdotisa Santinha do Ogum, um menino de cerca de três anos pegava pequenas latas que estavam ao seu alcance e tocava e cantava, também. No mesmo templo, numa ocasião em que eu filmava a orquestra, um menino, que ainda não caminhava, atravessou o salão, engatinhando, aproximou-se do tambor e, agarrando-se às cordas, ficou de pé, encostado no instrumento, o qual passou a percutir com as duas mãos. É bastante comum, ainda, nos templos, as crianças brincarem de batuque, quando alguns tocam em latas e outros dançam, simulando, inclusive, e com muita perfeição, possessões. Estão, efetivamente, treinando para serem batuqueiros, no sentido amplo do termo.

Os templos antigos e bem organizados têm duas vantagens sobre os demais, quanto à orquestra ritual. Primeiro, porque não pagam tamboreiros, como os outros. Os tamboreiros são profissionais que, dependendo de sua competência, podem receber até 80 reais por noite, sendo que certas solenidades se desdobram por várias noites e demandam o uso do instrumento. E são três tamboreiros, o que aumenta muito o custo do ritual. A segunda vantagem é que os músicos, desde crianças, aprenderam os cânticos e toques a serem executados, além de atuarem harmoniosamente, em conjunto, garantindo grande brilho às festividades. Ter uma orquestra

ritual própria e de grande qualidade é um fator muito importante para o grau de prestígio do chefe da casa.

## **O tamboreiro**

O tamboreiro chefe, que via de regra é encarregado de “tirar as rezas”, isto é, executar os cantos, tem, de acordo com o mesmo Ademar do Ogum, a segunda responsabilidade, depois do sacerdote, sobre o curso das cerimônias onde atua. Tal responsabilidade se traduz, em tais eventos, pelo fato de ser alvo de deferências e cumprimentos rituais respeitosos, por parte de todos os participantes da festa, inclusive do chefe e orixás. Porque, como mencionei, são eles, com seus instrumentos, em última análise, quem viabiliza a vinda dos deuses.

A maciça maioria dos tamboreiros são homens, sendo raras as mulheres. Elas podem tocar os demais tambores, mas não a inhã.

Os cantos do batuque são em “africano”, ou seja, línguas originárias da África. O cantor executa a melodia em tom alto, o grupo respondendo em tom mais baixo. Em função da altura do tom e o esforço vocal, os templos costumam oferecer, a ele e equipe, uma mistura de gemada, açúcar, limão e breu moído, que é engolida, “para afinar a garganta”, cantar melhor. A vasilha com a mistura, porém, deve ser cuidadosamente escondida dos orixás, para isto sendo utilizada uma toalha branca. Os instrumentistas ingerem a mistura disfarçadamente, voltando a cabeça para trás, usando o pano para encobrir a vasilha.

São várias as características que compõem o perfil do tamboreiro ideal: além de tocar bem, precisa ter voz potente, afinada e boa dicção. Além disto, tem de conhecer todos os cânticos das várias modalidades rituais, incluindo-se os de eguns. Conhecer os cânticos dos vários lados é fundamental, pois cada visitante

tem seu orixá particular, que pode ter sido consagrado em alguma destas modalidades rituais, e “chega” e é despachado com sua “reza” específica. Ou seja, o bom tamboreiro tem de dominar uma grande quantidade de cantos sagrados. Há um detalhe importante: na visão êmica, “de dentro”, se o cantor não executar bem corretamente as rezas para os orixás, não há problemas, porque estes são tolerantes e compreendem o erro. Mas o mesmo não ocorre na missa de eguns ou aressum, as cerimônias para os mortos, pois estes são muito exigentes e podem até causar a morte dos infratores. Por conta destas questões, presenciei ocasiões em que mesmo tamboreiros antigos e de reconhecida capacidade, usavam papeizinhos com a lista dos cânticos, para lembrar sua ordem e não esquecer nenhum deles.

Nos anos 1970, por iniciativa de uma das federações religiosas locais, foi organizada uma escola de tambor, para o preparo de novos instrumentistas.

## **A sabedoria e o tambor**

No templo da Mãe Laudelina (Pontes) do Bará, a festa grande avançava pela madrugada, muitos orixás se faziam presentes, dançando, no salão. A casa, por ser de raiz antiga, contava com muitas pessoas velhas, uma boa parte, naquele momento, possuídas por seus deuses. Presente, na festa, a sacerdotisa iniciadora da Laudelina, a arqui-famosa Mãe Moça da Oxum.

Neste momento chega um grupo de homossexuais, com suas bombachas bem largas, como costumam usar, que abrem como um vestido, ao rodopiarem. De imediato, entram na roda ritual e logo recebem seus orixás.

Os orixás dos recém-chegados dançavam com muita rapidez, fazendo giros violentos. Seus cotovelos, mantidos rígidos e

bem afastados do corpo, começaram a bater nos orixás das velhinhas. Estes, sentindo-se muito incomodados, foram para a periferia da roda, onde permaneceram, parados. No ar, uma evidente expectativa sobre o que poderia ocorrer, especialmente porque as possessões dos visitantes não eram nada convincentes, um orixá jamais se comporta assim. Foi então que a Mãe Moça resolveu intervir. Segredou para uma filha de santo que retirasse discretamente da roda os demais orixás que ainda dançavam. Então, dirigindo-se aos tamboreiros, disse uma única palavra: “alujá!” — o ritmo frenético de Xangô. Com mais espaço, porque sozinhos no centro do salão, ao embalo das pulsações instigantes dos instrumentos, os recém-chegados se soltaram ainda mais. A babalôa voltou-se novamente para os músicos: mais rápido!, repetindo mais de uma vez a ordem. O alujá, normalmente, dura poucos minutos, mas ela não ordenava sua finalização. Os possuídos, que começaram dançando com muito entusiasmo, suavam muito e mostravam, agora, sinais muito fortes de cansaço — o que também jamais ocorre, segundo o culto, com orixás. Então, um deles, seguido imediatamente pelos demais, dirigiu-se ao local onde tais entidades são despachadas (quando a possessão cessa). Tão logo saíram do centro do salão, a sacerdotisa deu nova ordem para a orquestra: aré! — um ritmo bem mais lento — voltando todos os outros orixás a dançar, a festa prosseguindo normalmente, como se nada houvesse acontecido. Ao invés de parar as cerimônias e expulsar os visitantes, por sua simulação (o que os desmoralizaria totalmente, face à comunidade do batuque, pois tais notícias se espalham muito rápido) ela recorreu a uma estratégia inteligente e sábia: utilizou o mesmo instrumento que provocara as possessões dos visitantes para desmascará-los.

Outro episódio ilustrativo ocorreu nos cerimoniais fúnebres da também famosíssima Mãe Ester da Iemanjá.

Quando um sacerdote morre, os filhos podem herdar certos objetos, geralmente pertencentes à casa — de decoração, por

exemplo, que não deixam de simbolizar a continuidade da raiz religiosa. Mas em certos casos, podem ser até rituais.

Por ocasião da morte da Mãe Ester, em cujo templo pesquisei por muitos anos, o material a ser despachado foi reunido no salão, junto com as oferendas alimentares. Entre estes estava a inhã, que obrigatoriamente tem de ser despachada. Ocorre que um de seus filhos resolveu ficar com ela, sob os protestos gerais. O caso gerou uma discussão muito acalorada, onde, como costuma ocorrer em tais ocasiões, afloram conflitos, sempre perenes, mas em estado latente, no cotidiano, entre as pessoas mais destacadas da casa. Um dos envolvidos era o tamboreiro chefe, que ajudara a fundar o templo e contava com muitos anos de experiência religiosa — o que representa alto prestígio. O outro, um filho de santo, o O. S., que detinha uma função de grande importância, a de participar diretamente, como ajudante, dos sacrifícios de animais.

O. S., valendo-se das abundantes nuances e elasticidades interpretativas que o ritual do batuque enseja, alegava que não iria levar o tambor, porque estava sem os couros, mas sim, “um latão”, o corpo do instrumento. O tamboreiro, por sua vez, argumentava que a inhã, mesmo desencourada, era a inhã e não um latão, porque fora batizada. Mas o argumento maior que usou, apoiado por todos os presentes, foi mencionar que, caso não fosse despachada, como é que ela, a babalôa, iria usar o tambor, “onde estivesse”, para promover solenidades. Assinalou, ainda, que teve um sonho recente com a sacerdotisa: fora chamado por ela para tocar num local sem teto (que ele interpretava como sendo o cemitério), mas, ao chegar, percebeu que todos procuravam o tambor, para fazer a festa, mas, inutilmente, não o achavam. A discussão seguia cada vez mais acalorada, quando uma das integrantes da casa recebeu um egum, identificado como o espírito de uma antiga filha de santo da Mãe Ester. Imediatamente outros baixaram, como pode ocorrer em aressuns, todos mencionando que

o tamboreiro tinha razão e que assim deveria ser feito. A palavra dos ancestrais encerrou a discussão.

Cabe comentar que o caso permite inferir dois aspectos interessantes das representações cosmológicas do universo batuqueiro: os eguns formam uma sociedade paralela à dos vivos, promovendo, nos cemitérios, cerimônias rituais semelhantes às que são feitas para os orixás. Subentendido, o gosto pela dança, razão pela qual insistem em participar das festas para estes últimos.

### **A concepção-pessoa: dois olhares**

Enquanto a música ocidental tem a melodia, como elemento principal, a africana, pelo contrário, privilegia o ritmo. Se pensarmos em termos do efeito que produz no indivíduo, a primeira tem como fim último a fruição, representada pelo próprio ato de ouvir. Mas, para a africana, a audição sobretudo media o acionamento da musculatura corporal — e aí a razão pela qual a melodia é secundária. O samba de partido alto, do Rio de Janeiro, o samba-de-roda baiano, o tambor-de-crioula do Maranhão, a capoeira e o batuque, assim como as demais religiões congêneres, são bons exemplos destas questões: as melodias, letras e refrão são curtos e repetitivos.

Tais elementos, que aparentemente são simples, na verdade estão vinculados a uma instância maior e mais complexa da cultura, que é a visão de mundo coletiva de seus portadores. Dela faz parte o que denomino de concepção-pessoa, ou seja, o que se entende por “pessoa”, suas características, sua natureza, enquanto ser, ontologicamente falando — o que também envolve expressões éticas, valores. A religião, por reunir os elementos mais significativos da cultura, é um bom caminho para a compreensão destas manifestações.

As raízes da concepção-pessoa cristã-ocidental podem ser

buscadas, em grande parte, no pensamento de Santo Agostinho, nos anos 400, que, inspirado no ascetismo de Platão, principalmente, termina produzindo uma ideia-chave que irá fornecer um arcabouço teórico-filosófico para o cristianismo. É a ideia de que o “espírito” (associado a inteligência, raciocínio, racionalidade, razão, pelos gregos) deve dominar o corpo, responsável pelas paixões e desejos. A isto foi combinada uma velha ideia do destino da alma, céu ou inferno, de acordo com os atos praticados pelo indivíduo em vida: se privilegiou o corpo, atendendo a todos os seus desejos — em última análise, a busca do prazer — a alma vai para o inferno. Mas, pelo contrário, se colocou a alma em primeiro lugar, não permitindo que os desejos do corpo aflorem, ela vai para o céu<sup>7</sup>. O prazer maior do corpo, fisiologicamente falando, está no sexo, mas mais especialmente no orgasmo. A solução para alcançar o céu passa por impedir que tais desejos aflorem, nem que para isto, no extremo, seja necessário martirizar o corpo. Não é por outra razão que os membros das ordens religiosas católicas, que buscam incorporar tal modelo, cobrem o corpo (que também é uma forma de reprimi-lo), dispõem-se a não praticar o sexo e não raro se auto-supliciam.

Tal modelo fica muito explícito nos templos católicos, que exibem imagens de santos, ou seja, que atingiram a bem-aventurança: são corpos torturados, crucificados, contundidos, com cortes, crivados de flechas, corações à mostra trespassados por punhais, olhos arrancados, muito sangue. Tais características, em última análise, compõem uma mensagem, uma “fala”: opta pela dor, pelo sacrifício, se queres ir para o céu, como nós! Resumidamente, a bandeira do cristianismo poderia ser: a dor salva e o prazer condena. As linhas gerais do principal ritual católico, a missa, também seguem no sentido do não-prazer: o ambiente é de contenção, as pessoas ficam sérias, em silêncio, semi-imóveis.

7 Chamo a isto de “efeito gangorra”, brinquedo infantil em que duas crianças montam sobre as extremidades de uma tábua, apoiada na parte central: quando uma sobe, a outra desce.

Tais características parecem ter correlações com as representações do céu: Jesus está *sentado* ao lado direito de Deus-Pai, como consta no Credo, há uma grande harmonia interna e, embora os santos sejam homens e mulheres, inexistente qualquer manifestação sexual. A imobilidade do corpo teria, também, uma contrapartida em Cristo, o modelo maior a ser seguido, cuja maioria das imagens retrata-o como um cadáver, morto sob tortura, na cruz. Historicamente, uma das maiores — senão a maior — preocupações do cristianismo está relacionada ao controle corporal — leia-se, da sexualidade. Os papas, vozes oficiais do catolicismo, mas que de certa forma representam a cristandade, seguidamente combatem o sexo, os ataques, mais recentemente, caindo sobre o uso de preservativos, a pílula anticoncepcional, o relacionamento sexual fora do casamento, a homossexualidade.

Nas concepções religiosas afro-brasileiras, como foi visto, não existe o efeito-gangorra entre o corpo e a alma: o destino único desta é ficar perambulando ou nos cemitérios e balés. Isto é, não importa que atos foram praticados por seu portador, em vida. Ou, em outras palavras, como usou seu corpo. Não havendo tal relação, o que resta de concreto, palpável e visível, é o corpo. E ele, sem culpas, é usado para o prazer, seja a dança, seja a sexualidade — e o mesmo ocorre na instância sobrenatural, onde os orixás, ao contrário dos santos católicos, têm parceiros amorosos e gostam muito de dançar, como referi<sup>8</sup>.

## **A revolução sexual feminina e o processo de despedaçização do corpo, no Ocidente**

A segunda metade do século XX, no Ocidente, assiste ao surgimento de uma combinação de fenômenos que provocaram

---

8 Freudianamente falando, seria possível estabelecer uma relação simbólica entre sexo e castidade e mobilidade e imobilidade. O sexo, por natureza, é mobilidade corporal, e a castidade, imobilidade.



uma significativa mudança no comportamento sexual coletivo. Um deles foi o movimento feminista, que pregava, e de certa forma conseguiu impor, a liberdade da mulher em todos os sentidos. Outro, os meios de comunicação de massa, especialmente a televisão, cujo crescimento explosivo permitiu lançar aos quatro ventos os efeitos das ideias subjacentes e/ou produzidas pelos demais fenômenos. Um terceiro diz respeito à aceleração da queda de poder político e simbólico do catolicismo, que antes ditava e garantia a obediência das pessoas quanto à própria sexualidade. Finalmente, a pílula anticoncepcional se populariza, o que produz dois efeitos. Primeiro, permitindo que a mulher tenha menos filhos, lhe garante mais tempo livre, o que facilita seu ingresso no mercado de trabalho. Ao trazer dinheiro para casa, ganha maior dignidade e poder, o que tende a alterar as relações com o cônjuge. Segundo, ao afastar o fantasma da possibilidade de gravidez, a pílula permite que ela possa usar o corpo para o prazer sexual, como os homens sempre o fizeram. Quanto à mulher, ainda, tal efeito é potenciado pelo fato de ela, biologicamente, assim como nos demais animais superiores, ser o pólo de atração da espécie. Tal conjunção de fenômenos provocou o que chamo de revolução sexual feminina — mas que arrastou o restante da população, os homens.

O principal efeito desta revolução foi a explosão da sexualidade, na sociedade ocidental. Se pensarmos no Brasil, são indicadores da questão o crescimento extraordinário do número de motéis, a constante, forte e aberta presença de temas sobre sexualidade, nos meios de comunicação de massa, televisivos e impressos, a exposição maior, não apenas na mídia, mas concreta, do corpo feminino — cujo poder de atração, ainda, é incrementado através do uso de recursos, como a ginástica, botox, cirurgias, próteses de silicone, produtos de beleza e a roupa. Tudo isto me leva a dizer que, se até o século XX tivemos o que chamo de a era do espírito, no Ocidente, o século XXI inaugura a do corpo. Mas é um corpo que passou, culturalmente, por um rápido processo de despedaçização.

## **Tambor, dança e concepção-pessoa**

Entre as culturas africanas que foram trazidas para o Brasil, os bantos e sudaneses, a dança é algo muito recorrente, no cotidiano e, embora seja praticada em grupo, são executadas individualmente. Quanto aos bantos, da região de Angola e do antigo Congo, particularmente, algumas das danças grupais são ligadas a ritos de cerimônias de casamento e fertilidade. Nelas, as mulheres balançam principalmente os quadris, imitando os movimentos femininos no ato sexual, como que ensinando simbolicamente às jovens como fazer sexo. Vivendo em condições ambientais não raro muito adversas e com alta mortalidade infantil, como ocorre com várias destas populações, o estímulo ao sexo é fundamental para garantir a perpetuação do grupo. Assim, diferentemente do caráter que a sexualidade assumiu, no cristianismo — alvo de aguda repressão — ela, apesar de universal e socialmente regulamentada, é percebida por muitas culturas não cristãs como ritualmente inserida na cultura, além de uma atividade prazerosa e nada culposa do corpo.

As danças trazidas pelos bantos deram origem, no Brasil, a algumas manifestações coreográficas populares tradicionais além do samba clássico, do Rio de Janeiro, como o samba de roda baiano e o tambor de crioula do Maranhão, onde as mulheres fazem os movimentos de quadril que referi. Não é demais dizer que justamente a região dos quadris femininos, além dos órgãos sexuais externos, é onde se processa a gestação, aliás um bom exemplo onde se pode observar o complexo e profundo inter-relacionamento entre o cultural e o biológico, na espécie humana.

A mulher negra teve um papel crucial em tais manifestações, que se perpetuaram graças à sua presença. Ao contrário das brancas, reclusas e reprimidas, participavam ativamente dessas danças, via de regra ocupando o centro da cena. Até hoje, nestes grupos populares, são as mulheres que dançam, se exibindo e provocando os homens; e estes tocam para vê-las dançar, se excitando sexualmente com a

provocação. Por exemplo, o caráter acentuadamente sexual do tambor de crioula, especialmente no interior maranhense, se revela pelo fato de as mulheres costumarem levantar a longa saia e com ela cobrirem a cabeça de algum dos tamboreiros que tocam ajoelhados, à frente do grupo, lhe esfregando o sexo no rosto.

Em algumas destas manifestações, como o samba carioca de partido alto, o bambelô do Rio Grande do Norte e o batuque da região de Tietê e Piracicaba, no interior do Estado de São Paulo, há, ainda, a prática da umbigada, em que os homens (ou ambos, no caso desta última dança) dão umbigadas<sup>9</sup> nas mulheres, uma clara simulação do ato sexual. Sobre o samba, que é mais conhecido, a coreografia masculina é marcada pelo movimento de pernas e pés, mais do que dos quadris. A boa qualidade do passista, homem ou mulher, está na capacidade de acompanhar, com movimentos do corpo (ela, com os quadris) — e quanto mais, melhor — as complexas divisões de compasso que o conjunto de tambores produz. Mas dançar é também usar prazerosamente o corpo, desafiando as leis da física e da gravidade, quanto a mantê-lo em equilíbrio. Igualmente, jogar o jogo da coordenação motora, o corpo contra si mesmo, o que envolve os comandos emitidos pelo cérebro através dos nervos e a correta obediência dos músculos que impulsionam o movimento. Mas o dançar fica ainda mais complexo se houver uma rítmica externa ao corpo, também complexa, à qual o cérebro, por sua vez, é levado a obedecer. Este é o papel do tambor.

Nos anos 1950-60, conforme o professor Salim Washington (2008), vários músicos negros americanos, entre eles uma importante coreógrafa, dançarina e antropóloga, Katherine Dunham, começaram a viajar para a África e Caribe, para estudar a música e as danças locais. Outras informações<sup>10</sup> mostram que Katherine, parti-

---

9 A palavra samba viria de *semba*, umbigo, em quimbundo.

10 *WeNews Historian*. Friday, January 30, 2004. Disponível em: [http://womensenews.org/en.wikipedia.org/wiki/Katherine\\_Dunham](http://womensenews.org/en.wikipedia.org/wiki/Katherine_Dunham).

cularmente, assim como seus trabalhos, alcançaram grande visibilidade na sociedade americana e europeia. Face a isto, não é demais supor que tivesse inspirado algumas das danças, ritmos e artistas que surgiram nos EUA, nas décadas seguintes. Entre os exemplos, o rock, cujo ícone, Elvis Presley, era chamado Elvis, the Pelvis, por seus movimentos sensuais de quadris. Também, Michael Jackson e suas coreografias, as danças tipo discoteca (ou “bate-estaca”<sup>11</sup>), em que a percussão ocupa lugar de destaque e as mulheres, principalmente, fazem coreografias que lembram as das tradições africanas, simulando, também, o ato sexual. O funk carioca, neste sentido, seria um reflexo mais atual e arrojado do mesmo fenômeno.

O poder da mídia americana divulgou rapidamente tais danças pelos quatro cantos do Ocidente. E então o mundo branco, inicialmente, mas depois os demais, começou a dançar à africana, as mulheres balançando provocativamente os quadris.

Temos, aqui, então, dois fenômenos interessantes. Primeiro: o corpo ocidental, genericamente falando, mas principalmente o feminino, passa por um processo de recondicionamento motor e psicológico, graças ao embalo, agora, dos pulsos rítmicos dos instrumentos de percussão, que ganharam grande destaque no novo estilo de música. Ao contrário, pois, do que ocorria nas antigas danças europeias de pares enlaçados, a atual mostra um corpo atuando em solo, exibindo performances coreográficas individuais e sensuais — algo que também se alinha às novas concepções ocidentais sobre a sexualidade do pós-revolução sexual feminina. Um segundo fenômeno diz respeito ao caso brasileiro. O escravo africano trouxe as danças de conotação sexual, que aqui se difundiram e permaneceram. Mais recentemente, americanos, buscando-as na África e diáspora, divulgaram-nas como novidade, o poder da mídia americana fazendo que logo fossem adotadas no Brasil, das

11 Ritmo composto quase que apenas por uma batida aguda e uma grave. Imagino que tenha sido uma simplificação da rítmica original africana em função do pouco condicionamento corporal, de americanos e europeus, em geral, para acompanhar a polirritmia musical africana com o corpo.

boates chiques aos salões populares de periferia das cidades. O que se pode dizer, face a isto, é que se reencontraram, aqui, depois de passados quase cinco séculos!

Foi visto que o ato de dançar não se restringe apenas à produção de movimentos corporais rítmicos ao som de música: se inscreve, isso sim, na cultura, e está ligado à concepção-pessoa e à natureza de tal ato: onde, como, com quem, quando se dança. Ou não se dança, como nos rituais católicos.

Considerando a totalidade do que foi levantado, não seria demais dizer que batás, ilus, inhãs, mais do que tambores rituais do xangô, do tambor-de-mina e do batuque, são representantes de um tipo de instrumento musical que contribuiu decisivamente para que a concepção-pessoa africana e as respectivas representações sobre o corpo se sobrepusessem às ocidentais, milenarmente dominantes e, por fim, do Oriente ao Ocidente, estejam se espalhando pelo Planeta.

## Referências

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de Camargo. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira-EDUSP, 1961.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, CER-FFLCH/USP, 1987.

CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. 2. ed. São Luís: Cultura & Arte, 2006.

COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família-de-santo nos candomblés jê-jê-nagôs da Bahia: um estudo das relações inter-grupais*. Salvador: Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 1972.

MELLO, Marco Antônio L. de. *Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: Editora Universitária da UFPel, 1995.

NEGRÃO, Lísias L. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

RODRIGUES, 1935a e 1935b

SCHERER, Jovani. *Experiências de busca da liberdade: alforria e comunidade africana em Rio Grande, século XIX*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

SIMMEL, Georg. *Conflict. The Web of Group Affiliations*. New York: The Free Press, 1964.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WASHINGTON, Salim. *Clawing at the Limits of Cool*. New York: St. Martin's Press, 2008.

ZIEGLER, Jean. *O poder africano*. São Paulo: Difel, 1970.

Recebido em: jun. 2014. Aprovado em: 1 jul. 2014.

# A POLIFONIA CONCEITUAL: CRÍTICA AO CONCEITO DE RESISTÊNCIA DA HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA (UNESCO)

*Felipe Paiva*<sup>1</sup>

*Resumo:* Passadas duas décadas desde a sua conclusão a *História Geral da África* aparece ainda hoje como o projeto mais ambicioso sobre a História do continente africano. A obra compreende a síntese de décadas de pesquisas realizadas por diferentes intelectuais de variadas matizes ideológicas. Levando em conta essa complexidade, o presente trabalho busca realizar uma análise do conceito de *resistência* como ele aparece na referida obra. Neste sentido, propõe-se que predomina um dissenso epistêmico entre os diferentes autores que tratam da resistência africana, caracterizando o que denominamos de Polifonia Conceitual.

*Palavras-Chave:* História da África. Resistência. Historiografia. Teoria da História.

*Abstract:* After two decades since its completion the *General History of Africa* still appears as the most ambitious project on the history of the African continent. The work comprises the synthesis of decades of research by different intellectuals of different ideological hues. Given this complexity, the present study attempts to perform an analysis of the concept of resistance as it appears in that work. In this sense, it is proposed that predominates epistemic disagreement between different authors dealing with African resistance, characterizing what we call Conceptual Polyphony.

*Key Words:* History of Africa. Resistance. Historiography. Theory of History.

## Introdução

*Na vida dos conceitos, há um momento em que eles perdem a sua inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios (Giorgio Agamben, Homo Sacer).*

---

1 Mestrando em História Social, Universidade Federal Fluminense (UFF). Endereço eletrônico: paiva.his@gmail.com.

A *História Geral da África* mostra-se ainda hoje — exatos vinte anos após sua conclusão — como o projeto mais ambicioso sobre a história do continente africano. Debruçar-se criticamente sobre ela é mais do que realizar uma recensão, pois se trata de ter em mãos a síntese de décadas de estudos de diferentes intelectuais com variadas tendências ideológicas e de diversas áreas do conhecimento<sup>2</sup>. Considerando tal complexidade, o presente artigo intenta realizar uma análise do conceito de *resistência*, tal como ele aparece na *História Geral da África*.

Neste sentido, propõe-se que predomina na obra um dissenso epistêmico entre os diferentes autores que tratam da resistência africana. A multiplicidade de tendências teóricas e ideológicas entre os autores que compõem a obra acaba desembocando em igual multiplicidade conceitual no tocante à definição da resistência. A *História Geral da África* mostra-se, dessa forma, como um espaço habitado por múltiplas vozes, cada uma delas representando uma tendência na definição da resistência africana, estabelecendo-se, portanto, uma *polifonia conceitual*.

Polifonia é uma noção originada da música, significando “vozes múltiplas”, isto é, “quando a música possui duas ou mais linhas melódicas (i. e., vozes ou partes) que soam simultaneamente”. A polifonia distingue-se da monofonia (voz única), cuja melodia é acompanhada no mesmo ritmo por outras vozes ou partes. Entretanto ambas não são mutuamente excludentes, apesar de distintas podem coabitar um mesmo espaço musical<sup>3</sup>.

---

2 Contribuíram para a obra tanto historiadores, eminente maioria, como antropólogos, sociólogos, demógrafos, cientistas políticos, críticos literários, economistas e arqueólogos.

3 SADIE, Stanley. *Dicionário Grove de Música*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 733. Empréstimos transdisciplinares muito mais complexos da noção de polifonia já foram feitos no campo da Teoria Literária por Bakhtin e mais recentemente a noção foi utilizada por D’Assunção Barros para definir sua ideia de “devir histórico”. Para mais consultar: BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 1-51 e BARROS, José D’assunção. *Teoria da História, IV. Acordes historiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 293, 294.



Assim, propõe-se que existe uma monofonia terminológica na *História Geral da África*, pois *resistência* é um termo comum na análise da maioria dos capítulos que compõe a obra. Contudo, não existe consenso na definição desse termo, desembocando na polifonia conceitual.

## Contexto geral

Para plena apreensão do alcance da coleção *História Geral da África*<sup>4</sup> é importante, inicialmente, ter em conta sua cronologia. O projeto iniciou-se em 1965 com o preparo do *Guia das Fontes da História da África*, publicado em nove volumes até 1969. A etapa seguinte, de 1969 a 1971, foi consagrada ao detalhamento e articulação do conjunto da obra e a posterior definição dos autores responsáveis pelos capítulos específicos. O primeiro volume foi publicado em 1981 e o último em 1993. O projeto, em suas diferentes etapas, esteve sob os auspícios da UNESCO.

O conceito de *resistência* é utilizado na *HGA* nos volumes *VII* e *VIII*, primeiro intitulado *África sob Dominação Colonial* e o segundo *África desde 1935*<sup>5</sup>. Esses volumes serão os objetos centrais da análise, por ser neles que a ideia de resistência apresenta-se como um conceito fundamental para a análise da história africana durante o período colonial. Estabelece, dessa forma, tanto uma tipologia de iniciativas e reações africanas anticoloniais, como uma temporalidade própria a estas iniciativas e reações. Ao correr da *HGA*, inúmeros estudiosos tentam estabelecer essas categorias e cronologias.

---

4 Doravante *HGA*.

5 Isso não exclui a inserção de *resistência* ao vocabulário de análise nos volumes predecessores, especialmente o II e III nos capítulos em que os autores se debruçam sobre as invasões romanas no norte da África. Entretanto, é somente nos volumes VII e VIII que *resistência* mostra-se como a categoria estruturante dos trabalhos. Para mais, consultar: MOKHTAR, Gamal. (Ed.). *História Geral da África, II. África Antiga*. São Paulo: Cortez, 2012 e FASI, Mohammed El; HRBEK, I. (Ed.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. São Paulo: Cortez, 2012.

Os volumes *VII* e *VIII* vieram à luz somente em 1985 e 1993 respectivamente, data das primeiras edições em Inglês, tendo sido planejados e escritos entre os anos 1960 e 1990. O contexto em que a obra foi planejada e executada inclui uma variedade considerável de conjunturas.

Entre os anos de 1960 e 1970, por exemplo, ainda estavam em curso algumas das guerras africanas de libertação nacional, a exemplo das então colônias portuguesas — Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Já nos anos 1980 e 1990 praticamente todas as nações africanas encontravam-se independentes e mergulhadas em problemáticas pós-coloniais: regimes autoritários, guerras civis, golpes de Estado<sup>6</sup>. Essa diferença de conjunturas explica em parte a diversidade conceitual que a ideia de resistência tomou na *HGA*.

Quando o conceito começou a ser amplamente utilizado, em meados dos anos de 1960<sup>7</sup>, havia uma necessidade premente de colocar os conflitos de libertação em uma perspectiva mais ampla e destacada ao mesmo tempo em que também se fazia necessário devolver ao africano o caráter de agente da sua própria história.

As escolhas terminológicas da *HGA* estavam, dessa forma, intimamente relacionadas ao entorno político do momento. Em uma das atas, datada de 1977, de reunião do comitê científico responsável pela preparação da obra, são feitas referências importantes acerca dessas escolhas terminológicas para o volume *VII*. As opções conceituais são empreendidas na tentativa de superar os clichês da historiografia colonial e demonstrar o papel central das ações anticoloniais africanas. Ações estas vistas em um passado

---

6 Como ressalta Ali Mazrui: “Os casos, porém, de sucessão política resultantes de um golpe militar de Estado foram, de longe, os mais frequentes. Acima de setenta golpes de Estado ocorreram no continente desde a independência, em sua maioria ao norte da linha do equador”. O caso da Nigéria é bastante ilustrativo dessa situação. A taxa de assassinato de chefes de Estado neste país foi de 50% até meados dos anos de 1980 (Ali Mazrui. Introdução. In: MAZRUI, Ali; WONDJI, C. (Ed.). *História Geral da África, VIII. África desde 1935*. São Paulo: Cortez, 2012).

7 Apesar de a primeira aparição, com referência à História da África que conseguimos encontrar, datar dos anos de 1920 em: NORMAN, Leys. *Kenya*. Londres: The Hogarth Press, 1924.

recente como “sanguinárias” e “irracionais”, ou mesmo que sequer existiam, sendo o sujeito africano caracterizado como passivo frente à iniciativa colonial<sup>8</sup>.

A escolha em enfatizar terminologicamente a resistência mostrava-se como um caminho possível para a superação destes estereótipos negativos. Assim, lê-se na ata citada que seria conveniente, para os autores que iriam compor o volume, descartar “*toute expression qui perpétuerait le vieux cliché de la ‘passivité africaine’ ou l’éternelle référence aux ‘initiatives européennes’ et aux ‘réactions africaines’ à cette époque*”<sup>9</sup>. Muryatan Barbosa sintetiza essa tendência ao afirmar que é através do conceito de resistência que o sujeito africano se firma na historiografia ressurgindo como personagem que resiste à colonização europeia<sup>10</sup>.

A análise pelo viés da resistência mostrava-se uma forma de reinserir o papel de agente da história ao africano, sendo a partir de então a resistência estabelecida como vetor analítico, com suas tipologias e marcos temporais próprios. O fato problemático é que ao correr da *HGA*, vários autores tentaram estabelecer categorias e cronologias diferentes para a resistência.

Considerando, por outro lado, a trajetória da historiografia africana é possível afirmar que durante o período de redação do

---

8 Não é preciso ir muito longe, no tempo ou no espaço, para comprovar a utilização dos clichês coloniais por parte de certa historiografia. Em 1961, portanto no mesmo contexto em que a *HGA* é idealizada, o canadense Richard Patte publica por uma editora brasileira sua tese de doutoramento na qual trata sobre as incursões militares portuguesas em solo africano. Estas incursões dariam provas da “tenacidade e resistência [sic] portuguesa” que mostrava a “capacidade especial que lhes serviram tão admiravelmente em diversas circunstâncias da sua tormentosa história: a de ficar quando todas as vantagens aparentes e razoáveis aconselham a partida”. Assim, com o colonialismo a África deixava de ser “terra de ninguém, sujeita inteiramente aos caprichos e vontade dos indígenas” (PATTE, Richard. *Portugal na África contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ, 1961, p. 259, 295. Os grifos são meus).

9 UNESCO. *Septieme reunion du bureau du Comite Scientifique International pour la redaction d'une Histoire Generale de L'Afrique*. Paris, 18-29 de julho de 1977. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000324/032484ed.pdf>.

10 BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma. A perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)*. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2012, p. 119.

volume VII — anos 1960 e 1970 —, ela estava dominada por estudos sobre a resistência africana ao imperialismo europeu e ao domínio colonial<sup>11</sup>. Como salientam Leroy Vail e Landeg White: *“The rise of mass nationalism in postwar Africa led historians to ransack the past for earlier leaders who might have served as role models for the anti-colonial struggle, and resistance became nationalism’s historical dimension”*<sup>12</sup>.

Nesse período a onda de conflitos libertadores levou, em grande medida, os historiadores a explicarem tais conflitos recorrendo ao passado, realçando o africano como agente de sua própria história, e, portanto, resistindo à influência colonial mais efetiva, já a partir de finais do século XIX.

A ideia central neste momento era estabelecer laços entre um primeiro momento de resistência datado entre fins do século XIX e início do XX, e um segundo momento datado na segunda metade do século XX em que se fazem presentes reivindicações de cunho nacionalistas e revolucionárias.

Todavia, na data da publicação do volume VIII, em 1993, a ideia de resistência havia perdido muito de sua importância nas análises então em curso, em virtude dos diferentes problemas de ordem política — em especial os golpes e contragolpes de Estado — que tiveram lugar nas jovens nações africanas recentemente independentes. Com efeito, em meados dos anos de 1980 e 1990, outro consenso se firmava: o de que conceitos como o de resistência — bem como seu oposto: colaboração<sup>13</sup> —, mostravam-se categorias de fraco poder analítico<sup>14</sup>.

---

11 VAIL, Leroy; WHITE, Landeg. Forms of resistance: songs and perceptions of power in colonial Mozambique. In: CRUMMEY, Donald. (Ed.). *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. London: James Currey/Heinemann: Portsmouth N. H., 1986, p. 193.

12 Idem, *Ibidem*.

13 “Colaboração” é um conceito usado para conotar a convivência com o colonialismo por parte de africanos.

14 Idem, *Ibidem*, p. 194. Vail e White datam o declínio do conceito em finais da década de 1960,

A própria *HGA* aparece no compasso de dois tempos distintos, o primeiro de conflitos de libertação nacional em larga escala associados à resistência para explicá-los; e o segundo, quando para uma parcela da historiografia, a complexidade e a especificidade das independências nacionais passaram a ser fatores que desqualificavam a importância conceitual da resistência.

## A resistência enquanto axioma

Para o desenvolvimento da ideia de resistência enquanto aporte conceitual foi preciso, dentro do projeto da *HGA*, torná-la um fenômeno africano global, isto é, houve uma generalização da ideia de resistência. Passava-se a encarar a resistência enquanto um fenômeno que não precisaria de confirmação, transformando-a, assim, em afirmativa necessária para principiar a pesquisa, portanto um axioma.

Entretanto, por esse viés a experiência concreta poderia ficar refém de um modelo teórico já estabelecido, o que acabaria ferindo o próprio estatuto epistêmico do conhecimento histórico, qual seja, segundo Gadamer: que esse conhecimento não é constituído pelos “fatos extraídos da experiência e posteriormente incluídos em uma referência axiomática”, mas antes seu próprio alicerce é a historicidade interna da própria experiência<sup>15</sup>. Os conceitos históricos, por isso, devem declinar da experiência histórica e não o contrário.

Dessa forma, transformar a resistência — algo que de fato perfez uma historicidade interna de determinada experiência — em um axioma seria desastroso, pois retiraria sua originalidade e validade teórica.

---

quando, ao que parece levando-se em consideração a *HGA*, mas também outras publicações, ocorre o seu apogeu.

15 GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método, I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/Vozes, 2007, p. 300.

A despeito disso a resistência acabou sendo estabelecida de forma axiomática na *HGA* sendo preciso somente comprová-la empiricamente e demonstrar, quando possível, suas diferenças locais e regionais. Assim ao menos argumenta Terence Ranger, um dos autores que procuram definir o uso do conceito no volume *VII* da *HGA*:

Em resumo, praticamente todos os tipos de sociedade africana resistiram, e a resistência manifestou-se em quase todas as regiões de penetração europeia. *Podemos aceitar isso como um fato que não mais precisa de demonstração.* Cumpre-nos agora passar da classificação para a interpretação; em vez de nos restringirmos à tarefa de provar que houve resistência, cabe-nos determinar e explicar os diversos graus de intensidade em que ela ocorreu. Historiadores de certos territórios nacionais têm-se preocupado em comprovar a existência de movimentos de resistência nessas áreas, relacionando-os à tradição de oposição local. Ora, isso é sempre possível, já que *houve resistência em praticamente todo lugar.* Essa visão parcial, contudo, pode ocultar o fato de que *a resistência apresenta gritantes diferenças de intensidade de uma região para a outra.* [...] Faltam-nos, é certo, estudos regionais comparativos mais precisos<sup>16</sup>.

Dessa forma, no escopo do volume *VII* da *HGA* resistência e rebeliões localizadas, ocorridas entre finais do século XIX e as três primeiras décadas do XX, são tratadas enquanto categorias analíticas distintas, ao menos no plano teórico. Entretanto, nos capítulos que vieram a público, ambas são muitas vezes tratadas como sinônimas ou complementares, sendo que as rebeliões localizadas são apresentadas como subproduto do fenômeno da resistência. Assim ocorre na categorização mais geral proposta por Allen Isaacman e Jan Vansina, segundo a qual a resistência poderia variar entre: 1) oposição ou confronto na tentativa de manter a soberania das sociedades autóctones; 2) resistência localizada na tentativa de atenuar abusos específicos do

16 Terence O. Ranger. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). *História Geral da África, VII. África sob dominação colonial*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 54. Grifos meus.

regime colonial; 3) rebeliões destinadas à destruição do sistema estrangeiro que havia gerado tais abusos<sup>17</sup>.

Entretanto, Ali Mazrui no oitavo volume da *HGA* propõe uma tipologia diversa para a resistência. Mazrui tenta definir *tradições* de iniciativas anticoloniais. As respectivas tradições seriam: a guerreira; a vinculada ao *Jihad* — a “guerra santa” islâmica —; a do radicalismo cristão; da mobilização política não violenta e, por fim; a tradição da estratégia de luta armada pela libertação.

A *tradição guerreira de resistência* estaria ligada, segundo Mazrui, à noção de *resistência primária*. Neste sentido, o termo *primária* teria tanto um acepção cronológica quanto cultural, para designar as resistências armadas ocorridas no início da colonização e aquelas ocorridas em outros contextos, mas que guardassem semelhanças com estas.

A *tradição de Jihad* estaria vinculada àquelas manifestações de oposição anticolonial em que o islamismo fosse o motor das manifestações. O substrato religioso também é utilizado para definir a *tradição do radicalismo cristão*. Já a *tradição de resistência pela não-violência* estaria intimamente associada à influência ideológica em solo africano da doutrina de Mahatma Gandhi e da luta anticolonial da Índia<sup>18</sup>. Finalmente, a última destas tradições, a da *estratégia de luta armada pela libertação* seria aquela realizada nos moldes das revoluções modernas, incluindo ações de guerrilha e sabotagem, e organizada em torno de movimentos sociais politizados, partidos e/ou sindicatos, com a presença de um forte discurso nacionalista<sup>19</sup>.

17 Allen Isaacman; Jan Vansina. Iniciativas e resistências africanas na África central, 1880-1914. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 192.

18 Cabe lembrar que a doutrina da não-violência, ou resistência passiva, é desenvolvida por Liev Tólstói, sendo assimilada e revista posteriormente por Gandhi. Ambos trocaram intensa correspondência e Gandhi escreve a Tólstói sobre os acontecimentos da luta anticolonial na África do Sul e sobre o uso da resistência passiva nesta. O velho escritor russo mostrou-se solidário com a causa do jovem ativista indiano. A correspondência só foi interrompida pela morte de Tólstói. Parte da correspondência encontra-se traduzida em: RABELLO, Belkiss J. Correspondência entre L. N. Tolstói e M. K. Gandhi. *Cadernos de Literatura em Tradução*, v. 1, n. 9. São Paulo: Edusp, 2008, p. 85-113.

19 Ali A. Mazrui. Procurai primeiramente o reino político... In: MAZRUI, Ali; WONDJI, C. (Ed.).

Há uma dissonância entre as definições de Mazrui e as de Isaacman e Vansina. Mazrui mostra-se muito mais preocupado em homogeneizar a resistência, enquanto Isaacman e Vansina procuram tão somente demarcar as diferenças na projeção que essa resistência tomou. Entretanto, persiste em ambas as definições o tom axiomático e mesmo essencialista evocado na fala anterior de Ranger, segundo a qual não seria mais preciso comprovar se houve resistência, mas tão somente estabelecer quais dimensões ela tomou e, portanto, que categorização lhe atribuir.

Como resultado têm-se tipologias artificialmente demarcadas e que confundem atributos. Essa crítica se estende muito mais à conceituação feita por Mazrui do que àquela empreendida por Isaacman e Vansina, que se pretende mais concisa e coerente, já que se limita somente a tipificar a resistência de acordo com seu grau organizativo, isto é, se limita a uma tipologia baseada em um único atributo: a projeção e organização das iniciativas anticoloniais. De modo diverso, Mazrui propõe definições da resistência que acabam confundindo atributos e, por isso, mostra-se de difícil utilização enquanto aparato analítico.

Quando fala, por exemplo, em *tradição guerreira*, em que se incluíam sublevações nos anos iniciais da colonização, Mazrui não menciona que esta mesma denominação — bastante vaga, frise-se — não exclui interfaces com o islamismo, isto é, com o que ele próprio chamou de *tradição de Jihad* ou com o cristianismo, ou o que chamou de *tradição de radicalismo cristão*.

As insurreições militares capitaneadas por Samori Touré em meados do século XIX — logo, nos anos iniciais da colonização — seria um exemplo de insurreição armada — portanto “guerreira”. Entretanto, Touré está vinculado à linhagem dos *Almamys* da África Ocidental, imperadores que se fizeram valer da ideia de

---

*História Geral da África, VIII. África desde 1935.* São Paulo: Cortez, 2012, p. 134-145.



*Jihad* para consolidação de seu Império<sup>20</sup>. Da mesma forma, Me- lenik II e sua armada imperial etíope — que expulsou a primeira invasão italiana garantindo a independência do Império Etíope frente às potências coloniais europeias —, seria outro exemplo, vinculado, porém, ao cristianismo.

Outros casos particulares como o do Egito ajudam a proble- matizar ainda mais essa definição de Mazrui. O processo de luta anticolonial no Egito foi realizado em torno das forças armadas, po- dendo ser assim encaixado na “tradição da luta armada pela liber- tação nacional”. Entretanto, em sua filosofia revolucionária Gamal Abdel Nasser, principal nome do processo de libertação nacional egípcio, inseria o Egito em três zonas de influência. A primeira des- sas zonas seria definida culturalmente, e estaria vinculada à cultura árabe; a segunda seria geopolítica e diria respeito ao continente africano e às demais lutas nacionalistas que se desenvolviam ao sul e ao norte do Saara e, por fim, viria o círculo islâmico. Tal círculo se estenderia, nas palavras de Nasser, “para lá dos continentes e oceanos. Chama-lo-ei [sic] o círculo dos nossos irmãos que, onde quer que se encontrem, se voltam, como nós, na direção da Meca, e rezam as mesmas orações”<sup>21</sup>.

Nesse caso específico a tipologia sugerida por Mazrui mos- tra-se também incipiente para dar vazão à complexidade do contex- to. Os elementos islâmicos — da “tradição da *Jihad*” —, convivem com os elementos do moderno discurso nacionalista e pan-africa- no remetente à “tradição de luta armada pela libertação”. Tal fato ajuda a demonstrar que os atributos temporais e organizativos da resistência se misturam na definição proposta por Mazrui.

Uma solução para romper esse impasse seria argumentar

---

20 SILVA, Alberto da Costa e. A *Jihad* do Futa Jalom. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexandre; BITTENCOURT, Marcelo. (Org.). *África passado e presente*. II Encontro de Estudos Africanos da UFF. Niterói: PPGH/UFF, 2010, p.10-16.

21 NASSER, Gamal Abdel. A filosofia da revolução. In: Id. *A revolução no mundo árabe*. São Pau- lo: Edarli, 1963, p. 116, 117.

que uma tradição não exclui a outra. Todavia, a forma como Mazrui utiliza o conceito de “tradição” conota uma ideia de linearidade e homogeneidade que impede uma interpenetração entre suas propostas de “tradições da resistência”. Está-se sempre diante de uma trajetória retilínea e uniforme.

Dessa forma, parece mais útil, por exemplo, pensar em termos de *resistência religiosa*, se for para se referir ao papel que o islã ou o cristianismo tiveram na mobilização contra o jugo colonial, do que em uma *Tradição*. O próprio cristianismo, assim como o islã, é demasiadamente plural na África para ser colocado em uma definição homogênea e linear. O discurso cristão ortodoxo de Menelik II está longe de ser o mesmo do cristianismo não-confessional do líder da independência de Gana, Kwame N’Krumah, por exemplo<sup>22</sup>.

As trajetórias de resistência são diversas e multilineares, o que impede colocar no singular — *tradição* — algo que tem uma manifestação substancialmente plural. É preciso levar em consideração inúmeras variáveis espaço-temporais para afirmar qual foi o *leitmotiv* desta ou daquela iniciativa anticolonial. Igualmente problemático, é a utilização de termos vagos como *guerreira* para caracterizar um dos possíveis tipos de iniciativas anticoloniais.

Tratam-se, em última análise, de categorizações globais e mesmo axiomáticas, estabelecidas muito mais como esquema sociológico abstrato do que como aparato analítico passível de ser dialeticamente utilizado em um contexto histórico específico. Partindo-se do pressuposto de que houve resistência trata-se de posteriormente somente nomeá-la segundo as preferências do próprio historiador.

Na verdade isso perpassa uma questão de fundo que deve ser considerada: ao teorizar sobre a resistência estamos tratando de uma *práxis* que antecede à *teoria*. A prática de resistir antecede qualquer teorização abstrata sobre a resistência. Colocando a

22 N’Krumah, afirmava ser simultaneamente um “marxista-leninista e cristão sem confissão, não vejo aqui nenhuma contradição” (apud MAZRUI, Ali; WONDJI, C. (Ed.). Op. cit., p. 139).

questão nos termos gerais sugeridos por Slavoj Žižek: se há uma teoria da resistência ela é “em seu aspecto mais radical a teoria de uma prática fracassada”<sup>23</sup>. Por este motivo, esquemas são sempre problemáticos por tangenciarem uma coisificação dessa prática.

A prática, entretanto, não é estática, ao contrário, ela envolve determinada ação e por isso só pode ser corretamente apreendida enquanto processo. A resistência é antes de tudo um processo, multilinear e heterogêneo em suas formas e em seus conteúdos. Qualquer tentativa de homogeneização conceitual que se faça não pode dar conta dessa dinâmica processual. Para tornar a resistência um conceito passível de utilização em contextos históricos específicos é preciso pôr em diálogo o conceito global com as experiências locais.

Problematizando essa relação entre o conceito axiomático global e as experiências locais aparece, no volume *VII*, a proposta de Elisha Stephen Atieno, talvez a tentativa de conceituação da resistência mais original na *HGA* por fazer o esforço de colocar em diálogo o conceito teórico global com uma experiência e prática concreta de resistência.

Em sua tentativa de definir o que foi a oposição ao colonialismo, Atieno vai empregar um novo termo: *Siasa*. Palavra de origem kiswahili, *siasa* significa, segundo Atieno, simultaneamente oposição, reivindicação, agitação e ação militante, compreendendo assim as ações desenvolvidas tanto por grupos organizados como iniciativas espontâneas e individuais. Os agentes da *siasa* são chamados *Wanasiasa*, do singular *mwanasiasa*. Já para as autoridades coloniais *siasa* era sinônimo de “agitação” e *Wanasiasa* de “agitadores”. O simplismo da definição colonial tendia a camuflar toda a complexidade da ideia de *siasa* e seus diversos níveis de atuação, que ia da simples “agitação” até formas mais organizadas de oposição<sup>24</sup>.

23 ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 21.

24 Elisha Stephen Atieno. Política e nacionalismo na África oriental, 1919-1935. In: BOAHEN,

Atieno propõe *siasa* como um conceito que ligue a resistência enquanto fenômeno global e suas expressões mais organizadas e bem delineadas do ponto de vista ideológico com aquelas experiências de caráter mais local e pouco organizado. Nesse contexto insere-se desde a manifestação política autorizada pela própria metrópole até os “comícios provocadores sobre as colinas e os treinamentos bélicos nas florestas”, de maneira que, continua Atieno,

Um problema local podia ser apresentado simultaneamente em dois níveis ou mais, sendo escolhido para intervenção aquele que parecesse aos articuladores, no momento considerado, o mais sensível às pressões. A *siasa* representa, portanto, uma consciência coletiva dos malefícios do sistema colonial em dado lugar e momento. O termo abrange ao mesmo tempo a consciência de clãs, de nacionalidades e de classes sociais. As atividades políticas a que se dedica este capítulo embasavam-se, portanto, numa consciência de grupo concreta. Eram atividades de massa. Cada movimento exigia um chefe, mas eram as massas que o formavam, sendo os dirigentes apenas a vanguarda. [...] E, de acordo com o nível e o terreno de intervenção escolhidos, algumas dessas atividades foram mais tarde classificadas como manifestações de nacionalismo<sup>25</sup>.

A noção de *siasa* tem o mérito de buscar empregar uma terminologia original para o estudo da reação anticolonial empregando uma semântica própria para a questão, semântica esta advinda da própria prática da resistência. Todavia, a *siasa* parece implicar, porém, na dissolução diferencial entre resistência, enquanto fenômeno global e ações localizadas. Além disso, têm-se o aspecto da restrição local do termo, pois o que se ganha em originalidade se perde também em capacidade de generalização teórica.

Ponto problemático é quando a historiadora aponta a *siasa* como predecessora/sinônima de nacionalismo. Há nesse aspecto do

---

Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 757.

25 Idem, *Ibidem*, p. 759.

argumento de Atieno a manifestação da tendência geral da *HGA*, um dos poucos pontos de consonância da obra, em tratar a resistência como predecessora, e, em alguns casos, fenômeno sinônimo do posterior nacionalismo africano dos anos pós-Segunda Guerra Mundial, quando da eclosão de conflitos de libertação nacionais.

É dessa forma que Albert Adu Boahen estabelece a sua cronologia básica da resistência africana: o primeiro período iria de 1880 a 1919 compreendendo as fases da conquista e da ocupação. O segundo período iria de 1919 até 1935, sendo este momento o de adaptação. Por fim, a partir de 1935 seria o período dos movimentos de independência. As estratégias de resistência em cada um dos períodos variariam entre o confronto, a aliança e mesmo a submissão incluindo até mesmo aspectos do que outrora se via como “colaboração” ao colonialismo<sup>26</sup>.

Dessa forma, considerada axioma teórico e fenômeno global, ou reformulada linguisticamente em seus contornos locais através da noção de *siasa*, a resistência é apresentada pela primeira vez por Albert Adu Boahen, editor do volume, através da questão chave: “Qual foi a atitude dos africanos perante a irrupção do colonialismo, que traz consigo tão fundamental mutação na natureza das relações existentes entre eles e os europeus nos três últimos séculos?”. A resposta, afirma Boahen, é “clara e inequívoca”, pois:

na sua esmagadora maioria, autoridades e dirigentes africanos foram profundamente hostis a essa mudança e declararam-se decididos a manter o *status quo* e, sobretudo, a assegurar sua soberania e independência, pelas quais praticamente nenhum deles estava disposto a transigir, por menos que fosse<sup>27</sup>.

São traçadas dessa maneira as linhas mestras que serão seguidas por muitos dos capítulos seguintes do sétimo volume da *HGA*, isto é: a manutenção do modo de vida tradicional frente à

---

26 Idem, *Ibidem*, p. 19.

27 Albert Adu Boahen. *A África diante do desafio colonial*. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). *Op. cit.*, p. 3, 4.

emergência do colonialismo e a resistência às mudanças sociais e culturais que ele implicava, ressaltando o papel das elites tradicionais como defensoras do *status quo* pré-colonial.

É assim que emergem no texto de Boahen as vozes de Prempeh I, rei dos Ashanti; Wogobo, o *Moro Naba* dos Mossis; Lat-Dior, o *Damel* de Cayor e Menelik II, imperador da Etiópia. Nas palavras deste último: “Os inimigos vêm agora se apoderar de nosso país e mudar nossa religião [...]. [...] Com a ajuda de Deus, não *lhes entregarei meu país* [...]. Hoje, que os fortes *me emprestem* sua força e os fracos *me ajudem* com suas orações”<sup>28</sup>. Declarações como essas são, nas palavras de Boahen, as “respostas textuais *dos homens* que tiveram de fazer frente ao colonialismo: elas mostram, incontestavelmente, sua determinação em opor-se aos europeus e em defender sua soberania, sua religião e seu modo de vida tradicional”<sup>29</sup>.

A identificação da resistência africana com os líderes tradicionais mostra-se clara tanto na passagem do próprio Menelik II como no julgamento histórico de Boahen. A palavra de ordem do imperador etíope é extremamente personalista, se dirigindo no singular contra os inimigos vindos da Europa: “não entregarei *meu país*”. Da mesma forma, Boahen também personaliza a resistência, afinal são “as respostas textuais *dos homens* que tiveram de fazer frente ao colonialismo”. Além de personalista o tom é claramente masculino. A resistência, encarada como conflito direto de duas forças é também personificada na imagem do líder, o herói, tendo nesse momento — especialmente no que se refere ao volume VII da *HGA* — a questão da participação feminina pouquíssimo peso. As figuras pessoais dos líderes — homens, todos eles — africanos são tratadas como o ponto aglutinador das iniciativas anticoloniais. Parafraseando Chinua Achebe é possível afirmar que as histórias contidas na *HGA* são

---

28 Apud Idem, p. 5. Grifos meus.

29 Idem, *Ibidem*.

quase sempre “histórias masculinas de violência e sangue”<sup>30</sup>.

Entretanto, é verdade que há passagens que destoam um pouco dessa tônica pessoal e masculina da resistência. M’Baye Gueye e Boahen, ao tratarem da resistência no reino Abomey (também conhecido como Dahomey) salientam, ainda que de forma diminuta, o papel feminino nas iniciativas anticoloniais. Os autores relatam que o então rei do Abomey, Behanzin, decidiu recorrer à estratégia de confronto para “defender a soberania e independência do seu reino”, então mobilizou suas tropas, que eram formadas pelas “Amazonas, guerreiras muito temidas”<sup>31</sup>. Na verdade, a guarnição das Amazonas era a ponta de lança da armada de Abomey, sendo a principal parte desta<sup>32</sup>.

Apesar de tudo ainda persiste a ênfase nos tons pessoais e no caráter másculo da resistência. As Amazonas de Abomey só são referenciadas, mesmo *en passant*, por assumirem uma prática que em toda a HGA é predominantemente masculina. Talvez não haja exagero em afirmar que elas próprias são representadas em termos masculinos. A ênfase também recai na figura pessoal de Behazin e em sua ação para defender o seu reino da invasão europeia. É claro que por ser a síntese de toda uma geração de pesquisadores que se debruçaram sobre a resistência essa crítica se estende em maior ou menor medida a outros trabalhos anteriores ou contemporâneos da HGA.

Dessa forma, em linhas gerais o tradicionalismo africano é tratado como oposto à modernização europeia pós-revolução industrial, e, portanto, resistente a ela. É tendo em vista essa dicotomia, entre a modernidade invasora e a tradição resistente, que Boahen apresenta a questão principal que norteia os estudos conti-

30 ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012, p. 72.

31 M’Baye Gueye; Albert Adu Boahen. Iniciativas e resistência africanas na África ocidental, 1880-1914. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 143.

32 Para mais informações sobre as guerreiras de Abomey ver: ALPERN, Stanley B. *Amazons of Black Sparta. The woman warriors of Dahomey*. New York: New York U. P., 1998.

dos na *HGA*: “Quais foram as iniciativas e as reações dos africanos em face da consolidação do colonialismo e da exploração do seu continente?”. Segundo ele, a resposta exigia uma mudança de perspectiva radical para com a historiografia colonial.

Coube a Joseph Ki-Zerbo ainda no primeiro volume da *HGA* estruturar teoricamente essa mudança de perspectiva, enfatizando ser uma exigência imperativa que a história da África fosse enfim “vista do interior, a partir do pólo [*sic*] africano, e não mais medida permanentemente por padrões e valores estrangeiros”. Tratava-se de uma verdadeira “revolução copernicana [*sic*], que seja *primeiramente semântica* e que, sem negar as exigências da ciência universal, recupere toda a corrente histórica desse continente, em novos modelos”<sup>33</sup>. Essa revolução semântica transparece no uso de novos conceitos e na rejeição de outros tributários da historiografia colonial.

Dentro dessa perspectiva dava-se primeiramente ao conceito de resistência um alto relevo na tela do colonialismo, corrigindo assim a pretensa passividade com a qual os africanos receberam a colonização, ideia esta tão cara à historiografia colonial e, por outro lado, rejeitava-se o conceito de *colaboração*, dessa mesma historiografia. Este último conceito conotava o apoio de certos líderes ao colonialismo europeu. Dentro do projeto da *HGA* a aparente dicotomia entre resistência e colaboração é tanto mecânica como pouco convincente. Para reforçar essa tese, Boahen compara o período colonial com o do tráfico atlântico de escravos:

Certamente que houve ganhadores e perdedores [entre os africanos] durante o tráfico de escravos, mas, desta vez, não havia ganhadores. Os assim chamados colaboradores, tal qual os que resistiram, acabaram por perder, e é interessante notar que são lembrados, tendo se tornado fonte de inspiração para os nacionalistas de hoje<sup>34</sup>.

33 KI-ZERBO, Joseph. Introdução. In: Id. (Ed.). *História Geral da África, I. Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. LII-LIII. Grifos meus.

34 BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 15. A comparação entre o período colonial e o de tráfico atlântico de escravos é bastante problemática. Samir Amin, por exemplo, argumenta que



Entretanto, a ânsia de rejeitar a oposição entre “colaboração” e “resistência” acaba reforçando binômios muito mais profundos e expressivos que se fazem presente ao longo de toda a HGA. Tal como argumentou Frederick Cooper, a historiografia da resistência raramente escapa da “visão dicotômica característica da ideologia colonial, gerada pela oposição do colonizador civilizado e do colonizado primitivo”. Assim, continua Cooper: “O risco de explorar o binário colonial está na sua redução, seja através de novas variações dicotomias (o moderno *versus* o tradicional), seja pela inversão (o imperialista destruidor *versus* a tolerante comunidade de vítimas)”<sup>35</sup>.

Nessa lógica colonial cercada por binômios e em que subjazem alguns aspectos da historiografia africana da resistência um fator emerge como fundamental enquanto meio de definição teórica da resistência: o capitalismo.

O capitalismo é visto como um fator essencial para o entendimento do desencadear das iniciativas anticoloniais africanas. Tal acontece, pois são nas relações de produção e reprodução do sistema capitalista que tanto o imperialismo como o colonialismo convergem como ideologias e formas de organização socioeconômicas que suscitam reações e iniciativas contrárias dos africanos.

## Capitalismo e resistência

Dessa forma, também a perspectiva do olhar sobre o tema até então apresentado como a *partilha europeia da África* sofre uma mudança de enfoque<sup>36</sup>, desembocando no que Godfrey N. Uzo-

---

a resistência ao escravismo é mais autêntica do que a resistência anticolonial. Para mais consultar: AMIN, Samir. Underdevelopment and Dependence in Black Africa: Historical Origin. *Journal of Peace Research*, v. 9, n. 2. London: Sage Publications, 1972, p. 105-122.

35 COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a história colonial da África. *Anos 90*, v. 15, n. 27. Porto Alegre: Gráfica UFRGS, 2008, p. 22, 23.

36 Essa abordagem não foi, entretanto, completamente abandonada por uma parcela da historiografia referente à África, como é exemplo há pouco editado estudo de WESSELING, H. L.

gwe chamará de *Teoria da dimensão africana*. Basicamente a ideia de Uzoigwe é a de que além dos fatores externos foi especialmente a resistência que precipitou a ação colonial efetiva. A *Teoria da dimensão africana* leva em consideração tanto os fatores europeus como os africanos pela complementariedade existente entre eles. Essa tese rejeita a

ideia de que a partilha e a conquista eram inevitáveis para a África, como dado inscrito na sua história. Pelo contrário, considera-as a consequência lógica de um processo de devoração da África pela Europa, iniciado bem antes do século XIX. Admite que foram motivos de ordem essencialmente econômica que animaram os europeus e que a resistência africana à invasão crescente da Europa precipitou a conquista militar efetiva. Parece, de fato que a teoria da dimensão africana oferece um quadro global e histórico que explana melhor a partilha do que todas as teorias puramente eurocêntricas<sup>37</sup>.

Se, enquanto fator interno a *Teoria da dimensão africana* considera especialmente a resistência, como fator externo tende a privilegiar o avanço do sistema capitalista dentro do continente.

O capitalismo aparece assim como elemento chave para a definição da resistência. Jon Abbink e Klass van Walraven afirmaram acertadamente que nesse momento considerava-se resistência qualquer coisa, “*desde la disimulación al bandolerismo social, [...], el robo, los prófugos, la desertión, la migración y los disturbios, es decir, ‘cualquier actividad que ayudara a frustrar las operaciones del capitalismo’*”<sup>38</sup>. Um dos principais nomes dessa linha, Allen Isaacman, argumenta que:

Ao contrario da resistência pré-colonial, cujo objetivo funda-

---

*Dividir para dominar. A partilha da África, 1880-1914*. Rio de Janeiro: Revan/Ed. UFRJ, 2008.

37 Godfrey N. Uzoigwe. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 31. Grifos meus.

38 Jon Abbink; Klass van Walraven. Repensar la resistencia en la historia de África. In: ABBINK, Jon; WALRAVEN, Klass van; BRUJIN, Mirjam de. (Ed.). *A proposito de resistir. Repensar la insurgencia en Africa*. Barcelona: Oozebap, 2008, p. 17, 18.

mental era a preservação da independência, a resistência oferecida pelos camponeses e operários em começos do século XX decorria diretamente dos esforços desenvolvidos pelos regimes para reforçar sua hegemonia e impor relações capitalistas, a fim de explorar os recursos humanos e naturais da África central<sup>39</sup>.

Nessa leitura, talvez reducionista pelo viés econômico, a resistência é vista especialmente enquanto reação às consequências do capitalismo em África. Todo o choque entre africanos e europeus seria consequência em última análise da implantação desse modo de produção e às suas decorrências como o trabalho forçado, as migrações laborais forçadas, os impostos, etc. Segundo Martin Kaniki, responsável pela parte dedicada aos aspectos econômicos do colonialismo (juntamente com Walter Rodney e Coquery-Vidrovitch), a tributação, por exemplo, não foi desenvolvida com vistas a aumentar a receita pública, mas com o “objetivo de obrigar os africanos a se colocarem a serviço dos interesses do capitalismo internacional”<sup>40</sup>.

Em síntese, as colônias foram “integradas ao sistema capitalista ocidental, no contexto de um sistema econômico coerente de exploração colonial”<sup>41</sup>, e, segundo Rodney, diante dessa tentativa de “destruição de sua independência econômica, os africanos respondiam com *violência*”<sup>42</sup>.

Na argumentação de Rodney há um traço fundamental do pensamento de Frantz Fanon. Para Fanon a força motriz da descolonização seria justamente a violência: “*Le colonisé qui decide de réaliser ce programme, de s’en faire le moteur, est clair pour lui que ce monde rétréci, semé d’interdictions, ne peut être remis em*

---

39 Allen Isaacman; Jan Vansina. Op. cit., p. 203.

40 Martin H. U. Kaniki. A economia colonial: as antigas zonas britânicas. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 455.

41 Catherine Coquery-Vidrovitch. A economia colonial das antigas zonas francesas, belgas e portuguesas (1914-1935). In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 401.

42 Walter Rodney. A economia colonial. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 377. Grifo meu.

*question que par la violence absolue*"<sup>43</sup>. Dessa forma, violência e resistência são vistas de modo complementar como ações contra o capitalismo colonial-imperialista<sup>44</sup>.

Tal interpretação remete ao fato de que o desenvolvimento do capitalismo engendrou novas formas de resistências, tanto no nível da ação (as fugas do trabalho forçado, as retenções da produção da lavoura, a sonegação de impostos), quanto organizacional, especialmente com a formação dos sindicatos de operários, que acabaram em alguns casos pluralizando racial e étnicamente a resistência.

Em muitos casos a resistência transpôs a barreira racial, sendo exemplares movimentos ocorridos na África do Sul. Neste sentido o fenômeno da resistência passa a ser muito mais complexo do que o binômio Branco (invasor colonizador)/Negro (colonizado resistente) pode fazer supor.

Em áreas mais industrializadas com um nascente movimento operário a perspectiva de classe, por exemplo, acabava por ligar brancos pobres com negros. Em um trecho de panfleto lançado entre 1918 e 1920 na África do Sul a *International Socialist League* afirmava:

Trabalhadores brancos! Estão escutando o novo exército do trabalho em marcha? Os operários indígenas começam a despertar. [...] Trabalhadores brancos, não os repudiem! Fiquem do lado dos trabalhadores, mesmo indígenas, contra os capitalistas, nossos patrões comuns<sup>45</sup>.

Já em um panfleto anterior, intitulado *Apelo aos trabalhadores Bantu*, lia-se: "Que importa a cor da sua pele! Vocês pertencem às massas laboriosas do mundo inteiro. Daqui por diante, todos os

43 FANON, Frantz. Les Damnés de la Terre. In: Id. *Oeuvres*. Paris: La Découverte, 2010, p. 453.

44 Cabe frisar que a tendência a privilegiar os choques diretos, violentos, é geral na HGA. Naturalmente a tese de Fanon ressoou implícita ou explicitamente em vários outros trabalhos sobre a resistência africana e não só no estudo de Rodney.

45 Apud A. Basil Davidson; Allen Isaacman; René Pélissier. Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 805.

assalariados fazem parte da grande confraria dos trabalhadores”<sup>46</sup>. Dessa forma, é contrariado o binômio racial que aparece, ainda que de forma implícita na própria *HGA*. Trabalhos mais recentes têm criticado esse possível “racialismo” da resistência, por se centrarem demais nas reações do africano ao “homem branco”<sup>47</sup>.

Essa discussão inaugura o tema mais problemático quanto à reflexão sobre a ideia de resistência na *HGA*. Afinal, incluir os sindicatos e os operários como expressões de resistência seria romper com o vínculo entre manutenção do *status quo* da tradição e resistência. Da mesma forma, mais problemático ainda seria incluir entidades como a citada *International Socialist League* na resistência. Isso porque a organização estava filiada a uma ideologia que, para todos os efeitos, tem sua origem na Europa moderna pós-revolução industrial e não na África “tradicional”. Trata-se agora de admitir, a continuidade da *Era Clássica da resistência*, que compreende os fins do século XIX e início do XX, com as oposições anticoloniais posteriores, transpondo-se assim da ênfase no *status quo* da tradição e nas figuras pessoais dos chefes tradicionais, para organizações de feições modernas (sindicatos, partidos, etc.) e com um apelo mais coletivo.

De fato, é forçoso concluir sobre a diversidade da concepção de resistência na *HGA*, pois enquanto alguns autores prezam o vínculo tradição-resistência outros enfatizam suas feições modernas.

---

46 Apud Idem, *Ibidem*, p. 805.

47 Como argumentaram Abbink e Walraven em um estudo recente: “*Un punto fundamental en la crítica a los primeros trabajos sobre el concepto de resistencia es que se centran en las reacciones de los africanos contra el hombre blanco o el colonialismo y no en su verdadero quehacer del desarrollo histórico*”. O problema é que Abbink e Walraven não especificam concretamente em seu trabalho o que seja esse “*verdadero quehacer del desarrollo histórico*”, o que torna sua crítica aos primeiros estudos sobre a resistência — e, conseqüentemente, a alguns trabalhos da *HGA* — incompleta (ABBINK, Jon; WALRAVEN, Klass van; BRUJIN, Mirjam de. (Ed.). Op. cit., p. 16.

## Resistência e política

Coube a Terence Ranger levar a cabo a discussão sobre o caráter tradicional e moderno da resistência. Vale lembrar, mais uma vez, que a *HGA* foi formulada em plena onda de guerras de libertação nacional e que alguns movimentos nacionalistas “manifestadamente se inspiraram nas lembranças de um passado *heroico*”<sup>48</sup>. Os historiadores do projeto da *HGA* veicularam a ideia de resistência intimamente ligada ao nacionalismo revolucionário africano do século XX e, tal como muitos militantes deste último, buscaram traçar uma continuidade entre a fase da expansão colonial do final do séc. XIX e as guerras de libertação nacional.

A *HGA* se contrapõe, dessa forma, àquela parcela da historiografia que não vê ligação entre a resistência e as guerras de libertação encabeçadas por movimentos nacionalistas. Tal é o caso de Henri Brunschwig para quem a resistência estaria vinculada aos laços étnicos: “*La resistance, en effet, parait intimement liee ‘a l’ethnie. Et cette ethnie, si difficile ‘a definir et si constante, pourrait bien etre specifique de l’Afrique noire*”<sup>49</sup>, de forma que os movimentos nacionalistas estariam em outro plano organizativo em que as ideologias “*importées d’Occident, et assez souples elles-mêmes, assez ambigües pour pouvoir s’adapter aux peuples et aux circonstances*”<sup>50</sup>. Segundo Terence Ranger tal linha argumentativa parte da premissa de que o nacionalismo moderno é uma manifestação da tendência ao “centralismo da inovação e à adoção de grandes projetos”, o que significa que pertence “a uma tradição diametralmente oposta à da resistência”<sup>51</sup>.

Outro autor a questionar tal vínculo é Edward Steinhart.

---

48 RANGER, Terence O. Op. cit., p. 65.

49 BRUNSCHWIG, Henri. De la résistance africaine à l’impérialisme européen. *The Journal of African History*, v. 15, n. 1. London: Cambridge University Press, 1974, p. 64.

50 Idem, *Ibidem*, p. 61

51 RANGER, Terence O. Op. cit., p. 66.

Para ele, tratar as insurreições militares datadas dos anos iniciais do colonialismo como precursoras das guerras de libertação nacional seria dar legitimidade aos numerosos regimes autoritários que se instalaram em vários países africanos no pós-independência e consolidar uma espécie de “mito nacionalista autoritário”: “*Instead of examining anti-colonial resistance, protest and liberation movements through the distorting lens of nationalist mythology, we must create a better ‘myth’, one better suited to interpreting the reality of African protest*”<sup>52</sup>. Steinhart parece querer, afirma Ranger, “reivindicar a herança das resistências para a oposição radical ao autoritarismo nos novos Estados nacionais da África”<sup>53</sup>.

Para se contrapor a essas teses Ranger faz uso do trabalho de Allen Isaacman. Este último argumenta, partindo do caso moçambicano, que as lutas camponesas da *Era Clássica* acabaram por ser o germe da contestação que desembocaria na formação da FRELIMO (Frente de Libertação Nacional de Moçambique), um moderno movimento nacionalista que encabeçou a guerra de libertação:

A natureza do apelo, expressa em termos anticoloniais, e o alcance da aliança que este apelo tornou possível, sugerem que a rebelião de 1917 ocupou uma posição de transição entre as formas primitivas de resistência africana e as guerras de libertação de meados do século XX. [...]. A revolta de 1917 constitui a culminação da longa tradição de resistência zambeziana e simultaneamente se torna precursora da recente luta de libertação<sup>54</sup>.

Essa percepção longa, linear e indiscutível de tal temporalidade acaba dando lugar a expressões que, aos olhos de hoje, tendem a parecer panfletárias, implicando o uso de adjetivos positivos

---

52 STEINHART, Edward. The Nyangire Rebellion of 1907: Anti-Colonial Protest and the Nationalism Myth. In: MADDUX, Gregory. (Ed.). *Conquest and Resistance to Colonialism in Africa*. New York/London: Garland Publishing, 1993, p. 362.

53 RANGER, Terence O. Op. cit., p. 66.

54 ISAACMAN, Allen. A tradição de resistência em Moçambique. O Vale do Zambeze, 1850-1921. Porto: Afrontamento, 1979, p. 288, 290.

para caracterizar os resistentes (como fez Ranger em citação acima, ao afirmar que as independências se inspiraram em um passado *heroico*), ou em passagens bastante categóricas como essa de Boahen e M'Baye Gueye: “Pouco importa, com efeito, que os exércitos africanos tenham sucumbido diante de inimigos mais bem equipados, se a causa pela qual os resistentes se imolaram resta viva no espírito de seus descendentes”<sup>55</sup>.

Essa forma de encarar a resistência acabava se conjugando ao entorno político do período de sua formulação. O próprio Isaacman abre sua obra com uma fala de Samora Machel, líder máximo da FRELIMO de então:

No curso do... processo histórico das guerras de conquista, o Povo Moçambicano sempre se bateu heroicamente... contra o opressor colonialista. Desde a resistência do Monomotapa à insurreição do Barué, a história moçambicana orgulha-se dos gloriosos feitos das massas na luta pela defesa da liberdade e da independência. A derrota da histórica resistência do Povo deve-se exclusivamente à traição das classes feudais no poder, à sua cobiça e ambição, que permitiram que o inimigo dividisse o Povo e o conquistasse<sup>56</sup>.

A argumentação de Isaacman contém, de forma perceptível, a mesma base ideológica do discurso de Machel. Entretanto, não se tratava somente de uma posição pessoal de Samora Machel, posteriormente absorvida por Isaacman. O antecessor político de Machel no comando da FRELIMO, Eduardo Mondlane<sup>57</sup>, argumentava que nos finais do século XIX e início do XX a resistência ativa havia sido esmagada com a derrota de Makombe, Rei

55 M'Baye Gueye; Albert Adu Boahen. Iniciativas e resistência africanas na África ocidental, 1880-1914. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 66.

56 Apud ISAACMAN, Allen. Op. cit., p. 6.

57 Fundador e primeiro nome no comando da FRELIMO até ser assassinado em 1969, sendo substituído por Machel. É importante salientar que na altura em que fundou a FRELIMO Mondlane possuía uma sólida carreira acadêmica, sendo professor de Sociologia e História na Universidade de Syracuse — Estados Unidos. Sua obra talvez seja, por isso, a melhor ilustração do caráter ao mesmo tempo político e acadêmico do debate sobre a resistência.



do Barué, derrota esta também citada por Machel acima. Contudo, continua Mondlane, em meados dos anos de 1930, a administração colonial estendeu-se por todo o território moçambicano, destruindo, por vezes fisicamente, as estruturas tradicionais de poder. A partir desse momento,

tanto a repressão como a resistência acentuaram-se. Mas o centro da resistência passou das hierarquias tradicionais, que se tornaram dóceis fantoches dos portugueses, para indivíduos e grupos — embora por muito tempo estes continuassem tão isolados nos seus objetivos e atividades como o haviam estado os chefes tradicionais<sup>58</sup>.

A força dessa argumentação se fará sentir em toda a África, do Cairo à Cidade do Cabo, não sendo uma particularidade do caso Moçambicano. No Egito, Gamal Abdel Nasser escreverá que “é evidente que êsses [*sic*] germes [da contestação anticolonial] existem em nós desde o nosso nascimento, e que era uma herança das antigas gerações”<sup>59</sup>. Já na África do Sul o então jovem líder político Nelson Mandela afirmava procurar inspiração nas histórias das guerras travadas pelos seus antepassados em defesa da pátria, vendo tais histórias não somente como parte das narrativas ancestrais, mas como uma forma de orgulho e glória da nação africana<sup>60</sup>. Estes pensadores-ativistas ecoavam, segundo Terence Ranger, em trabalho anterior à *HGA*, a resposta de muitos de seus ditos predecessores, encarados como mitos heroicos da resistência<sup>61</sup>. De igual forma a historiografia não ficou imune a estes ecos.

---

58 MONDLANE, Eduardo. Resistência — A procura de um movimento nacional. In: SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Ed. 70, 2011, p. 334, 335.

59 NASSER, Gamal Abdel. Op. cit., p. 68.

60 MANDELA, Nelson. *No Easy Walk to Freedom*. Heinemann: Portsmouth N. H., 1965, p. 147.

61 RANGER, Terence. Connexions between ‘Primary Resistance’ Movements and Modern Nationalism in East and Central Africa. Part I. *Journal of African History*, v. IX, n. 3. London: Cambridge University Press, 1968, p. 445.

É dessa forma que inúmeros capítulos do volume VIII da HGA, África desde 1935, argumentarão, na esteira da tese de Isaacman e das ideologias da libertação nacional, que a resistência armada do pós-segunda guerra tinha “raízes em uma época bem anterior”<sup>62</sup>, de maneira que estaria cabalmente provado que as atividades nacionalistas ou anticoloniais “havia começado desde a instauração do sistema colonial na África”<sup>63</sup>. Depreendem-se disso que as guerras de independências eram herdeiras diretas das iniciativas anticoloniais dos anos de 1800 ou mesmo lhes eram sinônimas, reforçando a linearidade do fenômeno da resistência.

Contudo, foram feitas outras leituras ainda mais problemáticas da resistência por parte de certos políticos nacionalistas africanos. O então chefe de Estado da Guiné-Conacri, Sekou Touré, por exemplo, neste mesmo período reclamava a ascendência materna de Samori Touré, o *Almamy* do império malinquê da África ocidental que se opôs militarmente à invasão imperialista francesa.

Sekou Touré em vários momentos evocou a memória de seu suposto antepassado para criar consenso nacional e legitimar-se no poder. Tal consenso nacional era acompanhado por um forte discurso étnico malinquê instrumentalizado pelos órgãos de propaganda do partido. De acordo com Ibrahima Kaké, Sekou Touré apresentava-se como o descendente de Samori “escolhido pelos anjos” para vingar o *Almamy*, articulando, dessa forma, seu poder político de chefe de Estado com o de portador de poderes sobrenaturais herdados de sua suposta linhagem imperial<sup>64</sup>.

Criava-se para fins político-pragmáticos, não mais puramente teóricos ou historiográficos, o vínculo entre as insurreições armadas de finais do século XIX e a política nacionalista então corrente,

62 Majhemout Diop, Alfredo Margarido et al. A África tropical e a África equatorial sob o domínio francês, espanhol e português. In: MAZRUI, Ali; WONDJI, C. (Ed.). Op. cit., p. 81.

63 Jean Suret-Canale; Albert Adu Boahen. A África Ocidental. In: MAZRUI, Ali; WONDJI, C. (Ed.). Op. cit., p. 196.

64 KAKÉ, Ibrahima Baba. *Sékou Touré, le héros et le tyran*. Paris: Jeune Afrique, 1987, p. 21, 22.

não havendo necessariamente oposição direta entre o discurso nacionalista e o vínculo étnico ou entre organizações políticas modernas e modelos de hierarquias ancestrais, o que ajuda a desconstruir a tese de Brunschwig, segundo a qual seria característica específica da resistência estar vinculada aos elementos étnicos, ao contrário do moderno nacionalismo de massas.

Esse uso estritamente político da resistência para a legitimação da unidade nacional, tendo por base elementos étnicos, identifica-se com o conceito de “tradições inventadas”, desenvolvido por Eric Hobsbawm em coletânea organizada conjuntamente com Terence Ranger. Segundo Hobsbawm, a “invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”. Sendo que a utilização de elementos antigos, como a figura de Samori, na elaboração de novas tradições inventadas, como a descendência imperial de Sekou Touré, “mostra-se uma das facetas mais interessantes desse fenômeno”<sup>65</sup>.

A tradição de resistência fornecia, dessa forma, um valioso substrato simbólico para ajudar a consolidar a ideia de nação, desembocando em um uso anacrônico dos nomes de alguns dos chefes locais africanos da resistência como fundadores diretos ou indiretos de determinada nação. Esse uso abriu margem para a crítica de Steinhart ao “mito nacionalista autoritário”.

Contudo, apesar do diálogo inevitável entre o pragmatismo político dos anos 1970 e 1980 de um lado e a teoria historiográfica de outro não se pode reduzir esta última à primeira. Henry A. Mwanzi é o autor que mais se esforça em demonstrar que o projeto da HGA não compactua com os usos e abusos do passado insurgente:

Muitas páginas já se escreveram sobre as reações africanas à penetração e à dominação coloniais no final do século XIX e

---

65 HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p 15.

começos do XX. Na sua maioria, se não na totalidade, esses trabalhos concentram-se na dicotomia entre “resistentes”, tachados obviamente de heróis, e “colaboradores”, tachados não menos evidentemente de traidores. Essa classificação é resultado das lutas nacionalistas pela independência na África e no resto do mundo. Os envolvidos nessas lutas tendiam a considerar-se herdeiros de uma longa tradição de combate, que remontava aos começos do século atual, se não a antes. Afirmava-se que a independência era uma coisa boa e que lutar por ela era natural. Em consequência, todos quantos se haviam oposto à penetração europeia na África, em defesa de sua independência, eram heróis a serem tomados como exemplo e aos quais se devia reservar um lugar de honra na história do país que tivesse ganho a independência através da resistência à dominação colonial. Posto nestes termos, este ponto de vista é uma tentativa de utilizar critérios do presente — de utilizá-los retroativamente — na interpretação dos acontecimentos do passado. No período colonial, as autoridades referiam-se aos que resistiam como pouco atilados, e aos que colaboravam, como inteligentes. Os atuais historiadores nacionalistas da África ocidental condenam os pretensos colaboradores, especialmente os chefes e louvam os resistentes. Todavia o professor Adu Boahen observou, com justa razão, que é deformar a história da África fazer dela um conflito de “heróis” e “bandidos”<sup>66</sup>.

A argumentação, se dá em uma única direção, a de rejeitar em definitivo o conceito de colaboração por ser, segundo Mwanzi, herança da historiografia colonial. Para efeitos práticos ele trata os “colaboradores” como resistentes, e como a resistência é sempre vista de forma positiva, sua análise adjetiva positivamente a resistência encarando-a enquanto antecessora dos conflitos modernos de libertação nacional.

A ideia de resistência da HGA acaba, portanto, tendo uma série de implicações paradoxais: em um momento enfatiza-se a ma-

---

66 Henry A. Mwanzi. Iniciativas e resistência africanas na África oriental, 1880-1914. In: BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). Op. cit., p. 167, 168.

nutenção da tradição, em outro os aspectos da modernidade; apela ao modo de como a resistência antecipou os conflitos de libertação nacional, mas também comporta a ideia de que ela mesma foi um conflito nacionalista. De fato, A *HGA* rejeita o maniqueísmo político como forma de olhar para a História da África, mas nem por isso deixa de tratar a resistência de forma politizada.

## Conclusão

De acordo com o que foi discutido ao longo desse trabalho é possível concluir que a resistência ao colonialismo se configurou nessa historiografia atuante na *HGA* como um termo polissêmico, empregado por isso mesmo como sinônimo de muitos outros: rebeliões, insurgências, *siasa*, protestos, etc. Há na *HGA* uma diversificação de impressões sobre a resistência.

Essa diversificação não suprime o consenso terminológico, mas cria um profundo dissenso epistêmico. Retornando aos termos em que sustentamos a análise: é possível afirmar que várias vozes habitam a *HGA* e tentam conceituar a resistência, ocorrendo uma verdadeira polifonia conceitual.

O caráter polifônico é acompanhado não contraditoriamente por uma monofonia terminológica, qual seja: resistência é sempre a palavra comum das análises, o que muda é o seu conteúdo teórico-conceitual. Tal fato acaba obliterando o próprio sentido que deve ter a ideia de resistência e suas implicações práticas no trabalho historiográfico.

Apesar do largo uso que tinha o termo, ele não foi, de fato, sistematizado de maneira a construir um consenso epistemológico mínimo. Assim, “resistência” foi se tornando cada vez mais uma definição vaga que denotava qualquer tipo de empreitada anticolonial, qualquer reação gerada pelo capitalismo, ou mesmo um axio-

ma geral que, como tal, não mais precisaria ser comprovado.

Subjacente à revolução semântica que o emprego da nova palavra implicaria, persistiam os binômios coloniais. Apesar disso, e de uma parcela significativa da historiografia especializada sequer utilizar mais a ideia de resistência tal como aparece na *HGA*, esse estudo defende que o vocábulo não deve ser abandonado, apesar de merecer uma releitura e mesmo uma redefinição, tornando sua concepção mais fluente e teoricamente sistematizada, bem como sua utilização empírica mais dialética e auto-questionadora.

## Referências

ABBINK, Jon; WALRAVEN, Klass van; BRUJIN, Mirjam de. (Ed.). *A proposito de resistir. Repensar la insurgencia en Africa*. Barcelona: Oozebap, 2008.

ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

ALPERN, Stanley B. *Amazons of Black Sparta. The woman warriors of Dahomey*. New York: New York U. P., 1998.

AMIN, Samir. Underdevelopment and Dependence in Black Africa: Historical Origin. *Journal of Peace Research*, v. 9, n. 2. London: Sage Publications, 1972, p. 105-122.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma. A perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)*. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2012.

BARROS, José D'assunção. *Teoria da História, IV. Acordes historiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOAHEN, Albert Adu. (Ed.). *História Geral da África, VII. África sob dominação colonial*. Brasília: UNESCO, 2010.

BRUNSCHWIG, Henri. De la résistance africaine à l'impérialisme européen. *The Journal of African History*, v. 15, n. 1. London: Cambridge University Press, 1974.

COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a história colonial da África. *Anos 90*, v. 15, n. 27. Porto Alegre: Gráfica UFRGS, 2008.

FANON, Frantz. *Les Damnés de la Terre*. In: Id. *Oeuvres*. Paris: La Découverte, 2010.

FASI, Mohammed El; HRBEK, I. (Ed.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. São Paulo: Cortez, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método, I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/Vozes, 2007.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ISAACMAN, Allen. *A tradição de resistência em Moçambique. O Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.

KAKÉ, Ibrahima Baba. *Sékou Touré, le héros et le tyran*. Paris: Jeune Afrique, 1987.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução. In: Id. (Ed.). *História Geral da África, I. Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

MANDELA, Nelson. *No Easy Walk to Freedom*. Heinemann: Portsmouth N. H., 1965.

MAZRUI, Ali; WONDJI, C. (Ed.). *História Geral da África, VIII. África desde 1935*. São Paulo: Cortez, 2012.

MOKHTAR, Gamal. (Ed.). *História Geral da África, II. África Antiga*. São Paulo: Cortez, 2012.

MONDLANE, Eduardo. Resistência — A procura de um movimento nacional. In: SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Ed. 70, 2011.

NASSER, Gamal Abdel. A filosofia da revolução. In: Id. *A revolução no mundo árabe*. São Paulo: Edarli, 1963.

NORMAN, Leys. *Kenya*. Londres: The Hogarth Press, 1924.

PATTE, Richard. *Portugal na África contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ, 1961.

RABELLO, Belkiss J. Correspondência entre L. N. Tolstói e M. K. Gandhi. *Cadernos de Literatura em Tradução*, v. I, n. 9. São Paulo: Edusp, 2008, p. 85-113.

RANGER, Terence O. Connexions between “Primary Resistance” Movements and Modern Nationalism in East and Central Africa. Part I. *Journal of African History*, v. IX, n. 3. London: Cambridge University Press, 1968.

SADIE, Stanley. *Dicionário Grove de Música*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

SILVA, Alberto da Costa e. A *Jihad* do Futa Jalom. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexandre; BITTENCOURT, Marcelo. (Org.). *África passado e presente. II Encontro de Estudos Africanos da UFF*. Niterói: PPGH/UFF, 2010.

STEINHART, Edward. The Nyangire Rebellion of 1907: Anti-Colonial Protest and the Nationalism Myth. In: MADDOX, Gregory. (Ed.). *Conquest and Resistance to Colonialism in Africa*. New York/



London: Garland Publishing, 1993.

UNESCO. *Septieme reunion du bureau du Comite Scientifique International pour la redaction d'une Histoire Generale de L'Afrique*. Paris, 18-29 de julho de 1977. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000324/032484ed.pdf>>. Acesso em: 6 set. 2013.

VAIL, Leroy; WHITE, Landeg. Forms of resistance: songs and perceptions of power in colonial Mozambique. In: CRUMMEY, Donald. (Ed.). *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. London: James Currey/Heinemann: Portsmouth N. H., 1986.

WESSELING, H. L. *Dividir para dominar. A partilha da África, 1880-1914*. Rio de Janeiro: Revan/Ed. UFRJ, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2009.

Recebido em: *jun. 2014*. Aprovado em: *1 jul. 2014*.



# CUERPO, TRADICIÓN Y TEMPORALIDAD: LA CONFORMACIÓN IDENTITARIA DENTRO DEL ARTE RITUAL DE LA CAPOEIRA

*Sergio González Varela*<sup>1</sup>

*Resumen:* El objetivo de este texto es analizar el concepto de identidad dentro del contexto etnográfico del ritual de la capoeira en la ciudad de Salvador, Bahía, en el nordeste de Brasil. El argumento central sobre la conformación identitaria gira en torno a tres temas: la pertenencia a una tradición particular, el desarrollo y aprendizaje de técnicas corporales y evocación de una temporalidad exclusiva para los detentores del conocimiento del arte ritual. Durante el desarrollo del texto se hace énfasis también en la importancia que tiene la religión afrobrasileña del candomblé como fundamento espiritual de un estilo particular de capoeira llamado angola.

*Palabras-Clave:* Identidad. Capoteara Angola. Ritual.

*Resumo:* O objetivo deste texto é analisar o conceito de identidade no contexto etnográfico do ritual da capoeira na cidade de Salvador, na Bahia, no nordeste do Brasil. O argumento central acerca da conformação identitária gira em torno de três temas: o pertencimento a uma tradição particular, o desenvolvimento e a aprendizagem de técnicas corporais e a evocação de uma temporalidade exclusiva aos detentores do conhecimento do ritual. Ao longo do desenvolvimento do texto, é dada ênfase também à importância que o candomblé possui enquanto fundamento espiritual de um estilo particular de capoeira, denominado de angola.

*Palavras-Chave:* Identidade. Capoeira angola. Ritual.

## Introducción

El objetivo de este texto es analizar el concepto de identidad

---

1 Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Endereço eletrônico: sagova5@hotmail.com.

dentro del contexto etnográfico del ritual de la capoeira en la ciudad de Salvador, Bahía, en el nordeste de Brasil. El argumento central sobre la conformación identitaria gira en torno a tres temas: la pertenencia a una tradición particular, el desarrollo y aprendizaje de técnicas corporales y por último la evocación de una temporalidad exclusiva para los detentores del conocimiento del arte ritual. Durante el desarrollo del texto se hace énfasis también en la importancia que tiene la religión afrobrasileña del candomblé<sup>2</sup> como fundamento espiritual de un estilo particular de capoeira llamado angola<sup>3</sup>.

El vínculo cada vez más estrecho que existe entre la capoeira angola y el candomblé ocurre principalmente entre los miembros superiores de la jerarquía de los grupos de capoeira, a quienes se les conoce con el nombre de *mestres*, o maestros. Los *mestres* son los responsables de la enseñanza de la capoeira y de transmitir los elementos más importantes de su filosofía de vida. En las siguientes secciones describo la importancia que tienen los conceptos de tradición, adscripción temporal y corporeidad (*embodiment*) para la conformación identitaria de los líderes de la capoeira. Los datos etnográficos que se presentan se basan principalmente en mi trabajo de campo que realicé en los años 2005 y 2006 con los grupos de capoeira angola más representativos en Salvador durante mi investigación doctoral y en entrevistas con *mestres* brasileños en la

---

2 El Candomblé es una religión originaria del nordeste brasileño que de acuerdo con Roger Bastide, abarca la existencia de tres naciones: Jejú —asociada con los Fon de Benín—, Angola —asociada con la tradición Bantu del Congo y Angola— y Ketu —asociada con la tradición Yoruba de Nigeria— (BASTIDE, 1978, p. 194) Las naciones se diferencian por cuestiones históricas, de origen y por aspectos de vestimenta, cantos, liturgia y música. El candomblé se caracteriza por adorar a varias divinidades llamadas *orixás*, las cuales se manifiestan en casas de culto llamadas *terreiros*. Marcio Goldman menciona que todas las naciones implican la existencia de ceremonias, ritos de iniciación, seguimiento de un calendario cosmológico de los *orixás* y prácticas corporales de interacción con las divinidades que en algunos casos pueden incluir sacrificios de animales (GOLDMAN, 2005, p. 103; 2008).

3 La capoeira angola se define como un arte marcial de origen afrobrasileño que combina aspectos de lucha, juego y danza. No es propiamente una práctica religiosa, pero en los últimos treinta años se ha acercado gradualmente a una forma de vida que ha adaptado aspectos fundamentales del candomblé y se ha posicionado como una práctica donde la pertenencia a una tradición afro-descendiente es motivo de una constante reflexión por parte de sus adeptos.

Ciudad de México, Londres y otras ciudades europeas, realizadas entre los años 2007 y 2012.

Quisiera mencionar que la conformación identitaria en la capoeira angola ocurre como una instancia de poder jerarquizado que divide a aquellas personas que detentan el conocimiento (los *mestres*) y al resto de los practicantes. Mi interés se centra no tanto en el estudio de las relaciones jerarquizadas entre los individuos sino en la manera como los líderes constituyen sus modos diferenciales de adscripción. En síntesis, la idea rectora del texto se refiere a la importancia que tiene el cuerpo para el reconocimiento del poder que detentan los líderes de la capoeira angola y para la transmisión del conocimiento.

## **El concepto de tradición**

No existe grupo de capoeira angola, ya sea en Salvador, Río de Janeiro o en otras partes del mundo, donde el concepto de tradición no se evoque recurrentemente. Es un término que comienza a usarse desde la propia creación de la capoeira angola en la década de 1940. Como lo ha mencionado el historiador Matthias Assunção (2005), este estilo surge en un momento histórico donde el debate sobre la herencia africana en Brasil comenzaba a tomar mayor fuerza dentro de los círculos más representativos de la intelectualidad bahiana. Entre las principales personalidades dedicadas a la reflexión sobre la capoeira y sus orígenes afrodescendientes destaca la figura de Vicente Ferreira Pastinha, conocido como *mestre* Pastinha quien es considerado hoy en día como el principal innovador de la capoeira angola. Al proponer una sistematización de su enseñanza y al instituir una dimensión ética y espiritual en su práctica, Pastinha le dio un carácter profesional a su estilo de capoeira que hasta ese momento, 1940, estaba ausente. Se puede decir que después de su muerte acaecida en 1981,

la mayoría de las academias de capoeira angola en Salvador han seguido manteniendo ese espíritu de institucionalización como parte de sus enseñanzas.

Pastinha no fue de ninguna manera el único o el primero en hacer una transformación radical en la capoeira. Años antes, a principios de la década de 1930, Manoel dos Reis Machado, conocido como *mestre* Bimba, había implementado un estilo conocido como *Luta Regional Baiana*<sup>4</sup>, el cual se basaba en la exploración de los potenciales de lucha que contenía la capoeira y en la inclusión de reglas específicas similares a las de las artes marciales orientales (ABREU, 1999; PIRES, 2001; VIEIRA, 1995). Sin embargo, Pastinha fue quizá el primero en poner el énfasis en la noción de tradición en la capoeira angola como rasgo distintivo. Él, junto con algunos de los intelectuales más reconocidos de la época como los escritores Jorge Amado y Edison Carneiro, criticaron la postura de Bimba ya que, según ellos, despojaba a la capoeira de elementos esenciales de la cultura afrobrasileña y ofrecía una versión un tanto distorsionada de ella. Carneiro dice al respecto:

El capoeira Bimba, virtuoso del berimbau, se volvió famoso desde que, en los años 30, creó una escuela en que entrenó atletas en lo que llamó como lucha regional baiana, mezcla de capoeira con jiu-jitsu, box y catch [lucha libre profesional]. La capoeira popular, folclórica, legado de Angola, poco, casi nada tiene que ver con la escuela de Bimba (CARNEIRO, 1977, p. 14).

Esta distinción entre los pares capoeira angola/tradición y lucha regional bahiana/innovación se ha mantenido a lo largo del desarrollo histórico de ambos estilos y en la actualidad permanece como un elemento que sigue dividiendo sus objetivos, prácticas y filosofías de vida, aunque cada vez hay más intentos que intentan evitar este tipo de polarizaciones como lo mencionan los historiadores Josivaldo Pires de Oliveira y Luís Augusto Pinheiro Leal:

---

4 Después conocido como capoeira regional.

Durante varios años, la dicotomía Regional/Angola fue predominante dentro de la capoeiragem del siglo XX, no obstante, existe un movimiento de descontentos con la división de la capoeira en dos polos, supuestamente opuestos y que defienden la idea de la capoeira como una práctica única. Nombres no faltarían para identificar esta nueva tendencia. Así, surge la capoeira llamada como *contemporânea* por algunos, *angonal* por otros y aún *atual* por terceros (OLIVEIRA y LEAL, 2009, p. 52).

No obstante, los intentos por erradicar las distinciones entre los estilos de capoeira siguen enfrentando reticencias al respecto y se puede seguir hablando de diferencias visibles, sobre todo en lo que respecta a la perspectiva de los practicantes de la capoeira angola, quienes son, en muchas ocasiones, reacios a aceptar modificaciones o cambios radicales en su forma de ver esta práctica ritual.

Actualmente, se puede decir que la existencia de divisiones y antagonismos entre estilos obedece a un anhelo por conservar al estilo angola como “tradicional”. El concepto de “tradicición” como rasgo identitario distintivo de este tipo de capoeira se refiere principalmente a tres elementos. El primero tiene que ver con la concientización entre sus practicantes de que la capoeira en general es de origen africana. El segundo se relaciona con el respeto y seguimiento al pie de la letra de las reglas internas de la lógica de interacción corporal. El tercero se refiere a la obligación de cualquier discípulo de mostrar respeto a otros practicantes que tienen más experiencia en la capoeira; en este sentido la edad no es un elemento relevante para ofrecer actitudes de deferencia a otros, sino el tiempo que uno le haya dedicado ininterrumpidamente a esta arte afrobrasileña.

La falta de reconocimiento de cualquiera de estos tres elementos arriba mencionados es objeto de sanción y recriminación por parte de los practicantes más experimentados. En el primer caso, al estudiante que se inicia en la capoeira angola se le menciona, de manera reiterada, que ésta es una práctica que tiene su origen en África y que fue usada por esclavos africanos en Brasil. Si bien

existen debates entre académicos y practicantes sobre los orígenes de la capoeira (ASSUNÇÃO, 2005; OLIVEIRA, 2006; PASTINHA, 1996; PIRES, 2001; REGO, 1968; SOARES, 2001), es importante mencionar que ambos sectores coinciden en su carácter afrobrasileño. En la siguiente sección se ahondará más al respecto sobre este aspecto temporal en la conformación de la identidad de los líderes de la capoeira angola. Por el momento es suficiente señalar que el concepto de “tradicción” implica una adscripción eminentemente “esencialista” con respecto al concepto de “África”, que se constituye como el principal vínculo con un pasado mítico.

Sobre el apego incondicional a las reglas del juego, es difícil por cuestiones de espacio hacer una descripción exhaustiva de todas las reglas que se incluyen en la práctica de la capoeira angola. De forma resumida, el seguimiento de estas reglas se refiere a un conocimiento claro y definido de cómo comportarse de acuerdo a determinadas situaciones dentro y fuera de la *roda*<sup>5</sup>. Al ser una expresión que combina elementos lúdicos con componentes combativos y musicales dentro de un círculo de lucha donde se enfrentan dos oponentes cara a cara, el estilo angola es definido como capaz de internalizar esta contradicción entre situaciones de riesgo, violencia y recreación por medio del establecimiento de un tipo de conducta específica de simulación y engaño. Es esta conducta la que se constituye como el núcleo de sus enseñanzas. Moverse con sigilo, cautela y con la conciencia de que cualquier persona, sobre todo un estudiante más avanzado, es un atacante en potencia, es parte de la conformación identitaria de cada individuo. La práctica continua y la internalización de las contradicciones entre lo lúdico y lo combativo son elementos importantes para entender conceptos clave en la capoeira como lo son los de: *malandragem* (ser un malandro), *malícia* (malicia, pericia, astucia), *traição* (traición) y sobre todo *engano* (engaño).

---

5 *Roda* es el nombre que se le da al espacio circular donde se practica la capoeira.



El engaño como principio del establecimiento de las reglas de interacción, transforma a los individuos en sujetos cautelosos, que al intentar seguir los preceptos de la tradición, juegan con las categorías de lo abierto y lo cerrado en sus relaciones sociales. Esto quiere decir que la lógica de conducta, sobre todo entre los líderes, se asocia con el marcar distancia entre ellos, en mantenerse siempre en guardia, protegidos, invulnerables. Nada más distante de la figura de un gurú a seguir, o de un maestro en el sentido que se le da en las artes marciales orientales. El *mestre* de capoeira se posiciona como una persona moralmente ambigua, en muchos sentidos inaccesible, o que aparte de inspirar respeto, puede infundir miedo y en muchos casos desconfianza hacia otros. Si bien es difícil generalizar este modo de conducta a todos los *mestres* del estilo angola, es posible pensar que la práctica constante e ininterrumpida de este arte ha influenciado los comportamientos y los hábitos de estas personas a tal grado que las situaciones de simulación y engaño se han convertido con el paso del tiempo en una especie de segunda naturaleza para ellos.

El tercer punto al que se refiere el concepto de tradición tiene que ver con las jerarquías existentes al interior de la capoeira angola. Como se ha mencionado más arriba, la edad de los practicantes no es un aspecto determinante; al contrario, es el tiempo que uno ha pasado practicando este arte marcial lo que importa. Las jerarquías, por lo tanto, giran en torno al tiempo investido y dedicado a participar en las *rodas*, en la experiencia ganada en el juego y en la capacidad de que *mestres* con una trayectoria consolidada reconozcan e identifiquen el nivel de un practicante. La capoeira angola, a diferencia de la capoeira regional, no contiene una extensa división de grados de especialización y se puede visualizar como una jerarquización piramidal que cuenta con tres o cuatro estadios, dependiendo de las academias y de los lugares de donde provengan los *mestres*. Comúnmente en Salvador, los grupos se di-

viden de la siguiente manera: 1. *Mestre*, 2. *Contra-mestre* y 3. *Professor, treneil, o monitor* —los nombres varían—. Estos tres grados son objeto de reconocimiento público en las academias y entre los miembros de la comunidad de practicantes. Después de estos tres niveles, la jerarquía de torna difusa y en muchos casos aglomera al resto de los practicantes solamente como *estudantes* (estudiantes). La distinción obedece al tiempo dedicado a la capoeira, aunque es importante mencionar que son los *mestres* quienes detentan el poder de los grupos por encima de cualquier otra persona y son ellos quienes deciden dar o no títulos.

Esta jerarquización, simple y vertical, se encuentra en la base de las definiciones identitarias dentro del estilo angola y son el punto de partida para comprender el significado del concepto de tradición. Este término impone comportamientos y acciones apegadas al sentido que se le da a la jerarquía piramidal. Instituye en su interior distancias entre los individuos, normas de respeto y sumisión hacia los miembros con mayor experiencia. En este tipo de configuración, existe un sistema de reglas fijas, de ejercicio del poder de forma explícitamente vertical y sin la posibilidad de que haya un diálogo conciliatorio. Nada más lejano de la democracia pudiera parecer. Sin embargo, la equiparación con un sistema político o religioso ortodoxo ofrece sólo una mirada parcial y sesgada del problema que significa la comprensión de la capoeira angola como una práctica que, al mismo tiempo, pregona la dependencia casi absoluta en líderes poderosos y al mismo tiempo reitera la fuerza del engaño y la simulación como sus principales virtudes. En las siguientes secciones se abordarán estas contradicciones y se verá el papel preponderante que juega el aspecto espiritual y religioso en la resolución de este conflicto y en el establecimiento de lo que llamaré identidades en renovación constante.

## Diferentes temporalidades; el problema del homocronismo en la definición identitaria

En *Time and the Other*, Johannes Fabian (1983) proponía la homologación temporal entre el antropólogo y el otro. En su crítica del etnocentrismo en que incurría la ecuación alejamiento espacial = alejamiento temporal, Fabian aducía que la percepción de la alteridad operaba como una negación de su contemporaneidad o coetaneidad (*coevalness*), lo que generaba un distanciamiento de los sujetos con los que el antropólogo interactuaba:

Debajo de su desconcertante variedad, los mecanismos de distanciamiento que podemos identificar, producen un resultado global. Lo llamaré *negación de coetaneidad*. Por este término quiero decir *una tendencia persistente y sistemática por poner el o los referentes de la antropología en un Tiempo diferente al presente del que produce el discurso antropológico* (FABIAN, 1983, p. 31).

Dicha negación temporal era parte de la herencia colonialista que justificaba la discriminación y dominación de vastos territorios y culturas; constituía a su vez el punto de partida para la creación de una diversidad imaginada, romántica y distorsionada. De ahí que se justificara un cambio de perspectiva y se tomara en cuenta la contemporaneidad o coetaneidad del otro en el discurso y en el quehacer antropológico. Para Fabian, era necesario que otras culturas se posicionaran como contemporáneas nuestras en el sentido existencial de la palabra, y que el antropólogo asumiera su responsabilidad en esta nueva faceta de la descolonización de la propia antropología como práctica y del saber en general (FABIAN, 1983, p. 34-35). A esta posición, Kevin Birth la ha llamado homocronismo (BIRTH, 2008), o el principio por medio del cual todos los humanos somos parte del mismo tiempo y no hay cabida para el desfase temporal que adscribían otros antropólogos a la alteridad, donde cualquier intento por hacerlo sería considerado como la reproducción de un etnocentrismo disfrazado.

Aunque estoy de acuerdo en la importancia que tiene el homocronismo en el quehacer antropológico como principio de actitud participativa durante el trabajo de campo y en la interacción con el otro, este ideal de compromiso ético y político muchas veces no es compartido transculturalmente. Como lo ha mencionado Birth (2008), en muchas ocasiones el principio del homocronismo se ve contestado por las propias gentes con quienes el antropólogo interactúa, por las personas a las cuales supuestamente se les quería hacer partícipe de una misma contemporaneidad. Birth describe cuatro diferentes desafíos que se presentan frente a la propuesta de Fabian:

La división entre la experiencia temporal del etnógrafo y los tropos para representar al etnógrafo; la existencia de historias múltiples; la diversidad de maneras por las cuales la relación entre pasado y futuro dan forma al presente fenomenológico; la diversidad de etno-ontologías (BIRTH, 2008, p. 16).

En su crítica, Birth opone al homocronismo de Fabian la posibilidad de pensar diferentes conceptualizaciones del tiempo, donde el mismo ideal de contemporaneidad es contrastado e inclusive refutado por los mismos sujetos *in situ*, y donde las tensiones entre diferentes temporalidades e historias traslapadas emergen como la situación a comprender y dilucidar. Birth menciona que “Para crear coetaneidad, es crucial adoptar las concepciones nativas que organizan el pasado y relacionarlas con ‘la realidad social general’. Esto no es homocronismo, pero ya que está fundado en las temporalidades locales, tampoco es un alocronismo europeo” (BIRTH, 2008, p. 17).

La crítica de Birth es importante ya que dentro de la capoeira angola, la adscripción de diferentes temporalidades es vital para comprender la conformación identitaria de los líderes de los grupos, donde esta disyunción temporal se establece como la condición por medio de la cual las jerarquías toman su fuerza y su fundamento espiritual y religioso.

Como se mencionó brevemente en la sección anterior, el concepto de tradición implica el reconocimiento de un pasado histórico-mítico como parte fundamental de la explicación de los orígenes de la capoeira. Este pasado tiene que ver con el término “África”. “África” es una palabra que asume una variedad de significados dentro de los grupos del estilo angola, pero que en general tiene que ver con una noción de autenticidad de lo que implica ser afrobrasileño. La “África” de los jugadores, y sobre todo de los *mestres* de capoeira, se refiere a Angola, Mozambique, la costa de Benin, Nigeria, el Congo y África del oeste. Es una “África” similar a la que existe en las religiones afrobrasileñas como el Candomblé y la Umbanda (DANTAS, 2009; JOHNSON, 2002; PARÉS, 2006; VAN DE PORT, 2011); es de hecho una matriz común que otorga pertenencia a los sujetos de manera firme y absoluta. No implica para nada una demarcación racial, ya que muchos de los líderes y practicantes de la capoeira angola no son de raza negra. Similar al caso de las religiones y culturas afrocubanas estudiadas por Stephan Palmié (2013), el tema racial no es preponderante en la definición de los conceptos relativos a África. Es parte de su conformación histórica y de procesos de interrelación entre discursos y prácticas culturales.

En la adscripción histórico-mítica que existe en la capoeira angola existe lo que Kevin Birth llamaría una negación de contemporaneidad. Transformarse en *mestre* de capoeira implica un distanciamiento temporal con respecto a otros sujetos; es una forma de legitimación sustentada por el establecimiento de un vínculo que tiene su origen más allá del territorio brasileño. No es casualidad, por ejemplo, que Vicente Pastinha afirmara vehementemente que quien le enseñó a practicar la capoeira fuera un africano de nombre Benedito (PASTINHA, 1996). Del mismo modo, es común encontrar que varios *mestres* actuales se identifiquen como herederos directos de Pastinha o de alguno de sus discípulos. La importancia

de hacer visible un vínculo ya sea real o imaginario con respecto a la procedencia de las enseñanzas del estilo angola, es una forma de legitimación que configura la identidad de los *mestres* y que los posiciona en el nivel superior de la jerarquía de poder.

La temporalización de los vínculos incide también en el respeto y sumisión que un *mestre* debe tener con respecto a otro u otros que son superiores o que tienen más tiempo practicando capoeira. Un *mestre* depende de otro para poder legitimarse y siempre le deberá su formación y conocimiento, independientemente de que mantengan una estrecha relación o no con el paso del tiempo. Por ejemplo, en Salvador, *mestre* René, uno de los líderes más reconocidos actualmente, afirmaba que años atrás cuando su *mestre* aparecía en un evento público, él —René— tenía que cederle la palabra y el comando inmediato de una *roda* o de un taller de capoeira. René decía que su maestro, Paulo dos Anjos ni siquiera se molestaba en escuchar o atender las objeciones que pudieran suscitarse, ya que era natural que asumiera el control por encima de sus discípulos. No obstante, cuando *mestre* Canjiquinha —el *mestre* de Paulo dos Anjos— aparecía, Paulo asumía la misma actitud de sumisión que le hacía soportar a René y se convertía en otro alumno más, acatando cualquier orden o desplante que se le ocurriera a Canjiquinha.

El anterior ejemplo muestra cómo los practicantes, en su afán de apegarse a la tradición, siempre deben de tomar en cuenta su posición en la jerarquía y asumir su papel, independientemente de que sean *mestres* o no.

Las relaciones sociales en la capoeira angola, según los dictados de esta tradición, son, por definición, asimétricas. Es decir, las adscripciones temporales y de transmisión oral del conocimiento determinan las acciones de las personas. Esta asimetría, por ende, deshace cualquier intento por establecer una situación de homocronismo o contemporaneidad. Si hay personas que niegan cual-

quier intento de coetaneidad son los mismos *mestres*. Ellos se asumen como herederos directos de una tradición que se remonta al continente africano, o por lo menos al periodo de la esclavitud en Brasil; a esta herencia algunos *mestres* la han definido como una “ligación ancestral”. Si ellos se consideran *mestres* es por su capacidad de probar que son miembros de un grupo selecto de personas que pertenecen a un tiempo diferente al del resto de la gente. Por lo tanto, hay un esfuerzo incansable por suprimir cualquier referencia a una posible homocronía. De hecho, si existe la homocronía, esta solo se da unilateralmente por parte del investigador o del practicante inicial, pero nunca es respondida por un *mestre*. No es algo deseable y ni siquiera es objeto de discusión.

Los *mestres* consideran la práctica de la capoeira como la forma por excelencia para reafirmar su “ligación ancestral”. De esto se desprende, por ejemplo, que muchas de las canciones que ellos cantan tengan que ver ya sea con viajes a África, con la esclavitud o con la historia de antiguos *mestres*. Hay un esfuerzo constante por hacer de la práctica de este arte una forma de vinculación histórica, mítica y de presentación de una dimensión temporal distinta a la del presente (DOSSAR, 1992). Se dice que una *roda* es una recreación escénica del pasado que se hace constantemente en el aquí y en el ahora no tanto para mantener viva la memoria del juego, sino como un medio para acceder a un pasado que, paradójicamente, siempre se actualiza.

## **Linajes e indicios corporales como modos de adscripción**

La conformación identitaria de los participantes de la capoeira angola se convierte en un proceso de constante cambio e innovación, donde no se podría hablar exactamente de una esencia fija de su identidad que la determinara. Más bien la identidad existe como una acumulación de atributos que se inscriben en la propia

corporalidad y en las acciones de los practicantes. Es por lo tanto una identidad en perpetuo movimiento y en continua renovación.

Esto es en cierta manera una forma de reconocer quién es un verdadero *mestre* de capoeira. Ya se ha mencionado que existe una división jerárquica rígida, vertical y de orden piramidal creada por los propios *mestres*, es importante señalar ahora que este tipo de orden se explica por medio de la creación de linajes. Es decir, los *mestres* hacen constantemente un esfuerzo por localizarse en un árbol genealógico de la capoeira angola y en sus diferentes líneas. Hasta 1980, esta matriz o árbol correspondía a las tres o cuatro figuras más representativas de la capoeira angola bahiana de la década de 1940: Pastinha, Waldemar, Cobrinha Verde y Canjiquinha. Cada *mestre* formaba una línea propia y de esta manera era posible para personas más jóvenes identificarse como miembros de una tradición al asumirse como herederos de alguna de estas figuras. Para el año 1990, tres de estas cuatro personas cuasi-míticas habían muerto y los vínculos se habían ramificado rápidamente y esparcido por todo Brasil, creando una serie de líneas cada vez más complejas de descendencia y progresivamente más difíciles de corroborar. En la actualidad, la adscripción a un linaje determinado ha tomado una relevancia muy importante dada la expansión global de la capoeira angola y la emergencia de practicantes que comienzan a asumirse como *mestres* ya sea por cuenta propia o por sus vínculos con otras tradiciones no bahianas. De esto se deduce que en Salvador, la exigencia de localizarse dentro de un linaje bahiano se convierte en algo esencial en la transmisión del conocimiento y la definición identitaria.

Comparada con otro tipo de jerarquías existentes en el área de la política o de las órdenes religiosas, la capoeira angola tiene una forma muy clara y efectiva de mostrar quién tiene poder o no: la dinámica del juego. Independientemente de que cualquier persona se pueda asumir como un *mestre* en cualquier situación, siempre existe una forma de comprobarlo y saberlo. La práctica, los



movimientos corporales, la aceptación de “desafíos” en las *rodas*, la forma de cantar, de moverse, de interactuar, inclusive de sonreír maliciosamente evidencian quién es un verdadero *mestre*. Por lo tanto, la *roda* exhibe al buen o mal jugador de capoeira.

Es este nivel práctico el que revela a un *mestre*. Las acciones más que los discursos o inclusive el saber filosófico que se tenga de la capoeira, son el medio por el cual se justifica una situación de poder y de jerarquización. En este sentido, retomando la idea de Rita Astuti (1995) de que el aspecto corporal es el que define en cierta manera el reconocimiento de un rasgo identitario, quisiera mencionar algunos de los indicadores más relevantes para su efecto.

Para el no iniciado, un *mestre* en la ciudad de Salvador a primera instancia aparece como una persona común y corriente, donde aparte de su compleción física, en muchas ocasiones atlética, no da indicios de poseer un poder especial o de ser un líder. Sin embargo, con el poco trato que uno entable con algunos de ellos, uno se da cuenta que hay algo que exhiben que los hace diferentes. Con el paso del tiempo me he preguntado y les he preguntado a varios *mestres* sobre cómo es que se dan los procesos de identificación entre ellos, cómo se expresa su poder y su jerarquía. Las respuestas varían, desde lo exclusivamente corporal hasta las cuestiones místicas y espirituales. En otro trabajo he hablado sobre los poderes que un *mestre* posee o dice tener (GONZÁLEZ VARELA, 2010). Aunque este aspecto es de suma importancia, en este apartado quisiera solamente hacer énfasis en el aspecto corporal y su importancia en el reconocimiento identitario.

El cuerpo y su manera de moverse en la *roda* son un indicio de reconocimiento. Un *mestre* fascina por su forma de cantar y de tocar los instrumentos musicales. Su forma de hacerlo es como percibir la diferencia entre oír a un músico amateur y a uno profesional; el contraste es claro, evidente. En el aspecto del juego, la forma como un *mestre* se expresa en la *roda*, la forma de engañar

al adversario, de encontrar puntos vulnerables, de intuir los movimientos del oponente se convierten en maneras de mostrar su poder como *mestre*. En el sentido de marcas corporales al estilo como Rita Astuti las ha definido en el caso de los Vezo de Madagascar (ASTUTI, 1995, p. 472), se puede ver que tanto *mestres* como alumnos avanzados desarrollan algunas pequeñas señales de este tipo. Ellas tienen que ver con aspectos que para muchos pasarían desapercibidos como el desarrollo de una protuberancia en la coronilla craneal que se desarrolla con el paso del tiempo debido al constante uso de la cabeza en el suelo. Dicha protuberancia tiene que ver con el crecimiento de un callo que sirve para proteger las “quedas de cabeza” de los practicantes. Aunque muchos practicantes usen gorros para protegerse, con el paso del tiempo es inevitable que se comience a perder algo de cabello en la zona donde se desarrolla el callo si uno pone la cabeza constantemente en el suelo o que se deforme esa parte de la cabeza irreversiblemente.

Una segunda marca corporal tiene que ver con la creación de una resistencia inusual en el dedo meñique de la mano que sostiene el instrumento musical llamado *berimbau*. Este instrumento es el más importante en la música que acompaña las *rodas* de capoeira. Es considerado un objeto sagrado y determinante en la dinámica del juego. El *berimbau* consiste en un arco musical que tensa una cuerda de acero, la cual sostiene una calabaza hueca en su base que emite una resonancia al ser ensamblada con la cuerda y tocada con una vaqueta. La importancia del dedo meñique radica en que es el dedo que sostiene todo el peso del *berimbau*, el cual en muchas ocasiones no es para nada liviano. Con el paso del tiempo, el dedo meñique pierde sensibilidad, se hace fuerte e inmune al dolor. Se dice inclusive que la fuerza de este dedo es el reflejo del poder de un *mestre* y de su capacidad de controlar el *berimbau*, el cual muchas veces parece tener vida propia e independiente al ser tocado a veces por periodos largos en las *rodas*.

Estas marcas corporales, aunque mínimas, se inscriben en los practicantes de capoeira avanzados y en todos los niveles reconocidos de la jerarquía. En el aspecto de gracia corporal, es posible intuir si uno está frente a un *mestre* por su capacidad de engañar a su oponente en la *roda*. Este aspecto de engaño, que ya había mencionado más arriba, es de suma importancia para entender la filosofía intrínseca de la capoeira y se convierte en uno de los factores prácticos donde un *mestre* muestra su poder. Las tensiones entre juego y lucha se resuelven por medio de la internalización del engaño como arma para resolver situaciones delicadas en la *roda*. La expresión lúdica de un *mestre* como medio para disfrazar sus intenciones más agresivas es una forma de atenuar las contradicciones intrínsecas de la lógica de la capoeira. En la última sección de este capítulo exploraré más a fondo la relación que tiene este aspecto de engaño en el desarrollo de un concepto de poder que toma prestada su configuración del vínculo que los *mestres* tienen con la religión afrobrasileña del candomblé. Antes, quisiera ahondar en el vínculo que existe entre ambas prácticas afrobrasileñas.

## **La capoeira angola y su vínculo religioso con el candomblé**

La religión afrobrasileña del candomblé ha estado presente en la capoeira desde sus inicios. En la creación de la *Luta Regional Baiana* y en el estilo angola, se daba por sentado que sus miembros eran practicantes de esta religión. Sin embargo, era una asociación de carácter personal y no era externalizada ante los demás. Ya sea por la situación histórica que se vivía en la época o los prejuicios existentes en la sociedad bahiana de principios del siglo XX, las referencias hacia la religiosidad afrobrasileña se mantenían en la esfera de lo privado y no se hacían públicas (RISEIRO, 2004). Para muchos *mestres* la capoeira no necesariamente tenía que identificarse con el candomblé, simplemente esta relación era obviada, se daba por sentado.

A partir de la década de 1980, cuando la capoeira angola se revitaliza gracias al trabajo de Pedro Moraes Trindade, conocido como *mestre Moraes*, la asociación entre capoeira y candomblé se hace cada vez más explícita. Toma tintes políticos, se asume como forma de reivindicación de las tradiciones afrobrasileñas y se convierte en motivo de orgullo y pertenencia entre sus adeptos. Da sentido a ambas prácticas, lo que ocasiona que poco a poco se convierta en una asociación casi inevitable. De todos los *mestres* que entrevisté en Salvador y platicando con otros a los que he conocido en otras ciudades de Brasil, sólo me he encontrado con dos casos que reniegan de cualquier vínculo religioso con el candomblé. La mayoría, tiene una relación estrecha con esa religión. Es de hecho para muchos, la religión de la capoeira angola. Los *mestres* han encontrado en el candomblé el complemento espiritual ideal para su forma de vida. De hecho, muchos de ellos fueron introducidos a esta religión a través de la capoeira. Esto fue resultado del esfuerzo de algunos *mestres* con más experiencia y prestigio dentro de la genealogía que se ha descrito anteriormente. Los líderes cimentaron ese vínculo entre ambas prácticas afrobrasileñas creando una revitalización recíproca en su interior. De este modo, la capoeira retomó varios elementos del candomblé así como el candomblé a su vez tomó prestado algunas prácticas de la capoeira angola. Actualmente se pueden identificar préstamos en los ámbitos de lo musical, la vestimenta, aspectos de comportamiento jerárquico y de poder. Quizá uno de los elementos más importante sea el carácter público que ha tomado el vínculo en los círculos de la capoeira angola en los últimos cinco años.

Este cambio ha ocurrido principalmente debido a cuatro razones principales: 1. La expansión de este estilo a nivel global; 2. El flujo constante de practicantes de todo el mundo en Salvador; 3. Los viajes de los *mestres* y estudiantes avanzados a Europa, Asia y Norteamérica; 4. La atención que el candomblé atrae como

práctica “auténticamente” afrobrasileña dentro de un contexto de creciente comercialización a nivel mundial (JOHNSON, 2002). En este contexto, los *mestres* de capoeira han encontrado en el candomblé un modo complementario de adscripción que los distingue y separa de otros practicantes a nivel global y les otorga una legitimación adicional a su ya consolidada condición de líderes.

En un nivel interior a sus propias lógicas, la capoeira y el candomblé comparten varios elementos relacionados con sus estructuras sociales y de organización, establecimiento de jerarquías y dinámica de performance. Existen homologías que hacen que los practicantes de capoeira se sientan más afines con el candomblé que con otras religiones (VASSALLO, 2005). En ambas prácticas existe un respeto incondicional a los que tienen más experiencia y nivel en las jerarquías. En el caso de la música, hay similitudes en la forma de tocar los tres *atabaques* —tambores— en el candomblé y los tres *berimbaus* en la capoeira. En ambas prácticas existen ramificaciones de estilos, diferentes casas de culto en el caso del candomblé y prácticas culturales comunes.

En lo que respecta a los *mestres* de capoeira y sus actitudes religiosas, se puede ver que paralelamente a las jerarquías piramidales de los grupos, existe otra división que rige las decisiones y asuntos más importantes de sus vidas. Esto tiene que ver con la relación que tienen con los Padres y Madres de Santo, quienes son los líderes espirituales de los *terreiros* o casas de culto del candomblé. Siguiendo la misma lógica de respeto a las personas que detentan más saber y experiencia en el mundo, los *mestres* son guiados por sus líderes espirituales en muchos aspectos de sus vidas. Los Padres y Madres de Santo dan consejos, obran por el bien de los maestros de capoeira y les otorgan privilegios e inclusive puestos de honor dentro de la jerarquía religiosa. En muchas ocasiones, si un *mestre* ha pensado en tomar una decisión importante ya sea en su vida o dentro de su grupo de capoeira, consulta a sus líderes espirituales y

sólo después de hacerlo finalmente se resuelve a actuar. Este vínculo se expresa también al interior de la mayoría de las academias de capoeira angola. Dentro de los recintos se encuentran referencias explícitas a los *orixás* —deidades del candomblé—, existen altares, veladoras, cuadros, imágenes y paredes con colores específicos que evocan el vínculo de un *mestre* con un determinado *terreiro*.

Por otra parte varios *mestres* se han iniciado como *ogans*, uno de los primeros estadios en la jerarquía cuya función es mediar entre los *terreiros* y la esfera pública (JOHNSON, 2002, p. 204). Los *ogans* en algunos casos son también considerados como los encargados de tocar los *atabaques* dentro de los rituales de posesión. Otros practicantes de capoeira, como por ejemplo *mestre Moraes*, tienen cargos más representativos e importantes en sus propias casas de culto.

La asociación, que los *mestres* tienen con el candomblé, se ha mantenido relativamente en un nivel personal. No es algo de lo que se hable mucho en la esfera pública dentro de los grupos de capoeira, aunque la situación parece estar cambiando hoy en día. Durante el periodo de trabajo de campo más intensivo que se llevó a cabo en los años 2005 y 2006 en Salvador, las referencias hacia el candomblé eran un asunto relevante sólo para los niveles más altos de la jerarquía. Los *mestres* mencionaban reiteradamente que el aspecto religioso de la capoeira no era algo obligatorio a seguir. Decían que para ser un jugador uno no tenía que creer en los *orixás*, era una decisión personal y siempre opcional. Decían que uno podía ser cristiano, evangelista, musulmán, judío y al mismo tiempo ser un practicante de capoeira.

Esta apertura y tolerancia frente a la diversidad religiosa, muchas veces se ha tomado al pie de la letra para defender la pluralidad de visiones y perspectivas que el estilo angola tiene como practica lúdica, libre e inclusiva. Esto es verdad en muchos sentidos. Sin embargo desde una perspectiva más a general, se puede

ver este tipo de afirmaciones como una más de las lecciones en engaños y “trucos” que los *mestres* suelen dar a las personas. En cierta forma uno no necesita creer en cierto tipo de religiosidad para jugar capoeira, pero, si uno quiere, intenta o aspira subir en los escalones de las jerarquías de poder, parece ser que el asunto de involucramiento en el candomblé resulta de extrema importancia. Si bien esto no es un aspecto que pueda decir que es extendido a todos los grupos, si puedo afirmar que la mayoría de los líderes de grupos con los que he trabajado mencionan la importancia de ser adepto del candomblé como una forma de comprender mejor a la capoeira como filosofía de vida. De esta forma, esta vinculación se ha establecido como un requisito para la organización social y política de las jerarquías al interior de los grupos y como un elemento indispensable para la adquisición de poder y conocimiento personal. En la siguiente sección se ahondará en este aspecto del poder, su forma de expresión y significado para la conformación de las identidades en la capoeira angola.

## **Identidad y nuevas tecnologías en la era global de la capoeira angola**

El proceso de expansión global de la capoeira angola ha afectado de una forma substancial la dinámica de la configuración de los grupos en Salvador. Esta transformación es algo que se comenzó a gestar a partir de la migración a los Estados Unidos durante la década de 1990 de dos de las figuras más representativas de este estilo: *mestre* João Grande y *mestre* Cobra Mansa. Ambos son considerados como los principales artífices de este proceso de expansión. Después de ellos, un sinnúmero de *mestres*, *contra-mestres*, profesores, *treneils* y practicantes en general han comenzado a migrar ya sea indefinidamente, por temporadas o por ciclos tanto a los Estados Unidos, Europa, Asia y hacia el resto del continente americano.

Este flujo no ha cesado y se espera que se acentúe todavía más en los próximos años. Actualmente, la mayoría de los *mestres* que tienen academias en Salvador, cuentan por lo menos con un contacto con un grupo en el exterior. De esta manera, los vínculos fuera de Brasil se han convertido en formas de obtener prestigio y fuentes adicionales de ingreso para la mayoría de los *mestres*. Esto los ha obligado, como ya he mencionado antes, a migrar permanentemente en busca de un mejor futuro o a establecer agendas internacionales de viajes por varios meses.

Los efectos de esta movilidad global han ido modificando paulatinamente las formas de relación entre maestros y alumnos en Brasil. Hay *mestres* que han cedido el control total de sus grupos a otros miembros de la jerarquía; hay otros que han inclusive disuelto sus grupos locales y han migrado. Sin embargo, lo más común hoy en día es que los *mestres* mantengan una supervisión constante de sus diferentes grupos por medio del uso de nuevas tecnologías como Facebook y Skype. Estos dos métodos han venido a suplantar el uso del teléfono como principal medio de comunicación entre maestros y estudiantes. En la actualidad, un *mestre* tiene un contacto permanente con la mayoría de sus discípulos en el mundo con el simple hecho de conectarse en el chat de Facebook. Por este medio también es como logran los líderes organizar eventos, mantenerse al tanto de otros grupos, reconectar con otros *mestres* y documentar su trabajo en fotos y videos.

Por medio de Skype en su versión de video conferencia por ejemplo, los *mestres* han logrado seguir manteniendo una relación estrecha con miembros de sus grupos a distancia. Si bien todavía no han llegado el extremo de impartir clases por medios virtuales, existe una visión muy particular de lo que significa tener una presencia en el Internet.

De forma tentativa podría decirse que los efectos de las nuevas tecnologías en la conformación identitaria de los *mestres*



se vuelven presentes a partir de tres factores: el número de seguidores en Facebook con los cuales se puede interactuar y la capacidad de ejercer su influencia por medio de los mensajes públicos que escriben en sus muros; la cantidad de grupos y franquicias a nivel global que puedan visitar internacionalmente y finalmente, su presencia en testimonios de video en Youtube. Estos tres factores inciden en la creación de nuevos atributos que se suman a los ya mencionados en las secciones anteriores. Ejemplifican otra dimensión pragmática del poder, acentúan un vínculo de “ligación ancestral” y de apego a la “tradición” como marcadores de diferencia y de resistencia por canales virtuales de comunicación; implican una adherencia pública del *candomblé* como forma espiritual de la capoeira y finalmente extienden la escala de influencia de un *mestre* de manera exponencial.

## Conclusión

Los elementos que hacen referencia al cuerpo, a una diferenciación temporal y a una acumulación de poder por medio de la evocación de pertenencia a una tradición ancestral se convierten en los demarcadores de la definición identitaria en la capoeira angola, principalmente entre los líderes de los grupos. Los *mestres* se posicionan como cohesionadores de lo social, no solo en las funciones vitales de la transmisión de conocimiento o el proceso de aprendizaje, sino también en el diseño de las propias estructuras de poder que giran alrededor suyo. Los *mestres* al evocar una exclusividad temporal de ligación ancestral y al desarrollar una forma de fuerza acumulativa en sus cuerpos, tornan la primacía de lo evidente en un mecanismo de eficacia y de comprobación performativa en sus relaciones sociales.

La dicotomía primordial entre lo abierto y lo cerrado como lógica del engaño, es el galvanizador de las contradicciones entre

lo lúdico y lo violento en la capoeira angola. Las dinámicas sociales que este estilo de capoeira genera, son también formas de dar primacía a lo práctico por encima de los aspectos de trascendencia —que por ejemplo, brinda el *candomblé*—. Esto implica que estemos frente a un desarrollo que niega una visión esencialista del poder, donde mostrar y comprobar por medio de las acciones es su sustento y su razón de ser. De este hecho se deduce que no estemos hablando en este caso de una *representación* sino de una *presentación* del poder y de una conformación de identidad que se construye en la práctica.

Los *mestres* son un modelo a escala de los ideales incorporados por la capoeira angola, reproducen en distintos niveles sus propios atributos de acumulación y al diseñar jerarquías verticales de ejercicio de la autoridad encuentran la plataforma ideal para su propia pragmática del poder, dentro y fuera de la *roda*. Por lo tanto, en el momento actual de expansión global del estilo angola, es importante prestar atención a sus efectos que produce, principalmente a través de la propia lógica de las estructuras sociales de los grupos en Salvador y a partir de la perspectiva de los practicantes, sobre todo de los líderes. De esta manera será posible dar cuenta de los nuevos procesos de transformación identitaria en la capoeira angola que se están produciendo actualmente en Brasil y en otras partes del mundo.

## Referências

ABREU, Frederico. *Bimba é bamba: a capoeira no ringue*. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.

ASSUNÇÃO, Matthias. *Capoeira. The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. London: Routledge, 2005.

ASTUTI, Rita. “The Vezo Are Not a Kind of People”: Identity, Diffe-

rence, and “Ethnicity” among a Fishing People of Western Madagascar’. *American Ethnologist*, v. 22, n. 3, p. 464-482, 1995.

BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Translated by H. Sebba. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

BIRTH, Kevin. The Creation of Coevalness and the Danger of Homochronism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N. S.), v. 14, p. 13-20, 2008.

CARNEIRO, Edison. Capoeira. *Cadernos do Folklore*, n. 1. Rio de Janeiro: MEC, 1977.

DANTAS, Góis Beatriz. *Nagô Grandma and White Papa: Candomblé and the Creation of Afro-Brazilian Identity*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2009.

DECANIO, Ângelo F. Transe capoeirano; estado de consciência modificado na capoeira. *Revista da Bahia*, n. 33, p. 42-65, 2001.

DOSSAR, Keneth. Capoeira Angola: dancing Between Two Worlds. *Afro-Hispanic Review*, v. XI, n. 1-3, p. 5-11, 1992.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia U. P., 1983.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser; observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-121, 2005.

GOLDMAN, Marcio. How to Learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: Ontology and Multiplicity in Candomblé. In: SARRRO, R.; BERLINER, D. (Ed.). *Learning Religion: Anthropological approaches*. Oxford: Berghahn Books, 2008, p. 103-119.

GONZÁLEZ VARELA, Sergio. Antropología simétrica dentro del ritual de la capoeira Angola en Brasil. *Revista de Antropología Iberoamericana*, AIBR, v. 1 n. 5, Enero-Abril, p. 3-31, 2010.

JOHNSON, Christopher. *Secret, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford: Oxford U. P., 2002.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *No tempo dos valentes; os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2006.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luís Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero; ensaios sobre a história social da Capoeira no Brasil*. Salvador: Ed. UFBA, 2009.

PALMIÉ, Stephan. *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2006.

PASTINHA, Vicente Ferreira. *Manuscritos e desenho de Mestre Pastinha*, compilado por Ângelo Decanio, 1996.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso. *Movimentos da cultura afro-brasileira. A formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*. São Paulo: Tese de PhD, Dep. de História, Universidade Estadual de Campinas, 2001.

RISEIRO, Antônio. *Uma história da cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2004.

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Ed. Itapuá, Coleção Baiana, 1968.

SOARES, Eugênio. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2001.

VAN DE PORT, Mattijs. *Ecstatic Encounters; Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: Amsterdam U. P., 2011.

VASSALLO, Simone Ponde. *As novas versões da África no Brasil: a busca das “tradições africanas” e as relações entre capoeira e can-*

*domblé. Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 161-189, 2005.

VIEIRA, Luís Renato. *O jogo de capoeira; cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Sprint Ed., 1995.

Recebido em: *jun. 2014*. Aprovado em: *1 jul. 2014*.



# RESENHA CRÍTICA:

## LIRISMO, HISTÓRIA E MEMÓRIA EM **BOM DIA CAMARADAS**, DE ONDJAKI

*Dinameire Oliveira Carneiro Rios*<sup>1</sup>

Referência da obra resenhada:

ONDJAKI. [Ndalú de Almeida]. *Bom dia camaradas*. Rio de Janeiro: Agir, 2006. [Romance].

A história política e cultural de Angola se assemelha, em alguns pontos, com a história de outros países africanos e americanos que passaram pelo processo de colonização. Com a chegada dos portugueses ainda no século XV, quando o território angolano ainda fazia parte do Reino do Congo, a região sofreria com as lutas externas e internas e com o processo exploratório e escravocrata em suas terras. Somente no século XX os rumos da história angolana começam a ser alterados no sentido de desvencilhar-se do domínio português, principalmente a partir da década de 1950, quando as pressões internas ganharam repercussão internacional e o fim da presença portuguesa no país tornou-se uma questão de caráter inadiável.

---

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia (UFBA); Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Estadual de Feira de Santana (PPGEL/UEFS). Endereço eletrônico: dina\_meire@hotmail.com. — Artigo apresentado como requisito parcial para a obtenção de créditos na disciplina de Fundamentos de Teoria da Literatura, sob orientação do Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel.

Durante a década de 1960 três movimentos de libertação nacional — o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) — vão ser responsáveis por uma luta armada contra a presença portuguesa no país, culminando, após o fim do governo ditatorial português que já durava quase 50 anos, na independência em 11 de novembro de 1975.

É importante ressaltar a grande importância que a literatura de autores como Agostinho Neto, Luandino Vieira, Pepetela e José Craveirinha teve no processo de resistência ao domínio português em terras angolanas, disseminando através da escrita não somente críticas à presença de Portugal, mas apelos à necessidade de reapropriação do território por seu próprio povo. Porém, semelhantemente ao que aconteceu em alguns outros países africanos colonizados, a independência política angolana não significou o fim dos conflitos e a imediata delimitação do que seria a nacionalidade de seu povo. Se politicamente o país passaria pelo embate interno entre os três movimentos nacionalistas que lutaram pelo fim da presença portuguesa com o objetivo de controlar o país, no plano cultural fundou-se a União dos Escritores Angolanos (UEA), ainda no final do ano de 1975, visando que a literatura possibilitasse também a libertar culturalmente o país das influências da metrópole, contribuindo para construir uma identidade nacional.

Com o apoio cubano, a MPLA consegue, ainda dias antes do fim da dependência portuguesa, se estabelecer no poder, tendo como presidente o escritor Agostinho Neto, porém não conseguindo pôr fim aos conflitos internos no país que perdurariam até o ano de 2002, marcando a memória de seus habitantes que já haviam passado por um doloroso processo de colonização.

É dentro desse contexto pós-colonial que o escritor angolano Ndalú de Almeida, conhecido pelo público como Ondjaki, situa a narrativa do seu primeiro romance, *Bom dia camaradas*, publicado



em 2001. Agraciado por diversos prêmios de renome nacional e internacional, Ondjaki inscreve-se na esteira dos chamados escritores angolanos pós-coloniais ao situar a sua literatura em um contexto político e cultural de grande relevância para o país. Como aponta Alós (2007, p. 3), é perceptível na literatura pós-colonial produzida em Angola “uma aguçada percepção das inter-relações existentes entre as representações culturais e a realidade política da nação angolana”, mostrando o peso da experiência pós-colonial também no campo literário.

A narrativa de *Bom dia camaradas* se constrói dentro do contexto político em que o governo do MPLA já se encontrava no poder, com o apoio em várias instâncias do governo cubano e o reconhecimento de diversos governos e, inclusive, das Nações Unidas, porém, ainda tendo que enfrentar a oposição da UNITA e da FNLA. Conhecer o contexto da narrativa esclarece em muito as diversas experiências vivenciadas pelo jovem narrador do romance que, por meio de um olhar permeado de lirismo e inocência, revela ao leitor eventos importantes da história do povo angolano.

As histórias giram em torno do cotidiano de um menino que flagra, através do seu olhar de narrador e protagonista, as relações familiares, escolares e sociais de modo geral de uma Luana que há pouco saíra das amarras portuguesas, mas em que subsiste o embate de forças internas opostas. Embora também ocupe o espaço da criação ficcional, é inegável que a narrativa do romance reconstrói também, por meio da memória, a infância do próprio Ondjaki na cidade de Luana, conforme pode se constatado ainda da dedicatória do livro:

ao camarada António e todos os camaradas cubanos; também para meus incríveis companheiros escolares: bruno b., romina, petra, romena, catarina, aina, luaia, kalí, filomeno, cláudio, afrik, kiese, Helder, bruno “viola”, murtala, iko, tandu, fernando [sic] [...] e todos os outros [...] cujos nomes o tempo me rou-

bou (e os nomes verdadeiros que deixei nesta história são para vos homenagear, só isso) (ONDJAKI, 2006, p. 5).

Filtrada duplamente pelo autor e por seu protagonista (que já se imbricam na abertura do romance, como visto), a memória é o fio condutor da construção do romance. É ela que possibilita a recodificação de um passado próximo, mas fortemente emblemático para a história de Luana. Conforme aponta Huyssen (2004), a memória é um fenômeno cultural e político que proporciona a recuperação de elementos basilares ligados ao tempo e ao espaço que possibilitam reaver e reanalisar categorias históricas enraizadas em cada indivíduo.

Ainda que perpassado pelo olhar curioso e infantil do narrador, é interessante notar como o autor utiliza-se da memória para construir um jogo entre realidade e ficção em que elementos históricos importantes para entender o contexto da narrativa e a situação política de Angola são delineados. Ainda que a dedicatória do livro aponte para um caminho de autobiografia, ao longo da história cada indivíduo citado na abertura do livro vai ganhando autonomia e através do pacto de ficcionalidade são transformados em personagens que presentificam o olhar do protagonista dentro da obra literária.

Nesse jogo entre realidade e ficção situações que revelam o microcosmo do jovem narrador, o menino Ndalú, propiciam ao leitor analisar o macrocosmo da cidade de Luanda e de todo o país durante grande parte da história pós-colonialista de Angola. A convivência na escola junto aos colegas e aos professores cubanos, as lendas, os medos, a presença do camarada Antonio, as reverências necessárias ao presidente, a compra regrada de alimentos são registros da narrativa que reconstroem a memória do protagonista, que pode, ainda que somente em parte, ser estendida ao autor que consegue, dada a necessária distância, analisar aquela realidade social, como se nota no trecho que segue:

Nós ficávamos um bocado aborrecidos com as notícias, porque era sempre a mesma coisa: primeiro eram as notícias da guerra, que não eram diferentes quase nunca, só se tivesse havido alguma batalha mais importante, ou a UNITA tivesse partido uns postes. Aí já dava risa, porque todo mundo ia dizer na mesa que o Savimbi era o “Robim dos Postes”. Depois tinha sempre algum ministro ou pessoa do birô político a dizer mais um as coisas. Depois vinha o intervalo com a propaganda das FAPLA. Ah, é verdade, às vezes também falavam da situação na África do Sul, lá do ANC, enfim, isso eram nomes que uma pessoa ia apanhando ao longo dos anos.

[...] Então também percebi que, num país, uma coisa é o governo, outra coisa é o povo. (ONDJAKI, 2006, p. 28).

Além as reflexões do narrador já adulto, esse trecho aponta também para a naturalidade com que as notícias sobre a guerra interna vivida pelo país eram recebidas. Já fazendo parte do cotidiano das pessoas, os conflitos entre o governo e os grupos opositores estão presentes em muitas passagens do livro, em que se mostra também, como no trecho acima, a manipulação dos meios de comunicação por parte dos governantes no poder. Também nesse sentido, há no decorrer do romance uma passagem emblemática que ratifica o domínio ideológico do Estado através da manipulação dos meios de comunicação. Isso acontece quando o narrador-personagem é convidado a ler uma mensagem na Rádio Nacional de Angola em homenagem aos trabalhadores, porém, diferente do que imaginara, não poderia ler um discurso próprio como havia preparado, mas teve que ler um texto pronto que já havia reservado para ele e as outras duas crianças convidadas para a ocasião.

— Portaste-te bem? — a minha mãe.

— Sim, portámos-nos todos bem. Os outros miúdos eram bem fixes... — abro a janela, ponho a cabeça de fora, está calor.

— Como é que foi? Leste a tua mensagem?

— Afinal não foi preciso, mãe.

— Não?

— Não, eles tinham um papel lá da Rádio, com carimbo e tudo, já tinha lá mensagens de cada um. Eu li uma e eles leram as outras duas (ONDJAKI, 2006, p. 39).

Neste caso é possível observar que a percepção quanto ao episódio em questão esteve ligada somente ao universo infantil do menino, sem a interferência no tempo presente da narrativa de uma reflexão quanto ao significado de ter um discurso cerceado, oprimido e a correlação com o tempo da narrativa. Dentro da própria diegese da narrativa há dois personagens que marcam a trajetória pessoal do narrador-personagem e que se inscrevem em posicionamentos relevantes para que se possa analisar o contexto em que se insere o romance: são eles a tia Dada e o cozinheiro António.

A chegada da tia Dada é narrada com grande entusiasmo e ansiedade pelo narrador-personagem que há muito esperava conhecer a tia de voz doce que morava em Portugal, a quem ele só conhecia através das conversas por telefone. A presença da tia representa ao longo da história uma relação entre as amarras do passado e o real presente no país, além de uma descoberta, para Ndalú, da existência do outro, da alteridade, contribuindo também para a construção da identidade do garoto. A tia Dada pode ser vista como uma personagem que remete ao passado colonial do país, vivido até o ano de 1975, sendo que o seu contato com o narrador-personagem representa um momento de reflexões para a situação atual atravessada por Angola. Em uma dos diálogos entre os dois, o narrador começa a perceber as diferenças existentes entre o viver em Angola e o viver em outro país:

— Tia, não percebo uma coisa...

— Diz, filho.

— Como é que tu trouxeste tantas prendas? O teu cartão dá para isso tudo?

- Mas qual cartão? — ela fingia que não estava a perceber.
- O cartão de abastecimento. Tu tens um cartão de abastecimento, não é? — eu, a pensar que ela ia dizer a verdade.
- Não tenho nenhum cartão de abastecimento, em Portugal fazemos compras sem cartão.
- Sem cartão? E como é que controlam as pessoas? Como é que controlam, por exemplo, o peixe que tu levas? — eu já nem lhe deixava responder.
- Como é que eles sabem que tu não levaste peixe a mais?
- Mas eu faço as compras que quiser, desde que tenha dinheiro, ninguém me diz que levei peixe a mais ou a menos... (ONDJAKI, 2006, p. 49).

Este diálogo traz à tona uma realidade da população angolana na época em que transcorre a narrativa, a década de 1980, em que o regime socialista determinava que fossem utilizados os cartões de abastecimento como uma maneira de controlar a quantidade de alimentos que poderiam ser comprados por cada família, o que contrasta com a realidade vivida por tia Dada em Portugal. Isso se relaciona também ao modo como o “camarada” António, outro importante personagem na narrativa não só por se fazer fortemente presente na vida do menino Ndalú, mas por ser um dos responsáveis pela maturação do narrador e se refere ao período em que o povo de Angola esteve preso às amarras da metrópole portuguesa. António era o cozinheiro da casa do menino e em um dos vários diálogos entre os dois, surge o seguinte questionamento:

Mas, camarada António, tu não preferes que o país seja assim livre? [...]

— Menino, no tempo do branco isto não era assim...

Depois, sorria. Eu mesmo queria era entender aquele sorriso. Tinha ouvido histórias incríveis de maus tratos, de más condições de vida, pagamentos injustos, e tudo mais. Mas o camarada António gostava dessa frase dele a favor dos por-

tugueses, e sorria assim tipo mistério

(ONDJAKI, 2006, p. 15).

Esse personagem é um importante elo entre o período pré e pós-1975, pois, diferente da euforia com que muitos encararam o presente do país, António traz em suas falas uma aparente saudade dos tempos em que Angola ainda era uma colônia portuguesa, sugerindo que, embora a independência política alcançada em 1975, o país ainda continuava preso em interesses políticos de um pequeno grupo, enquanto uma grande parcela da população se via obrigada a seguir regras que infringiam uma liberdade sonhada e supostamente obtida após 1975.

Outra presença marcante na vida do narrador é a dos professores cubanos da escola que frequentava. Como a etapa de suas memórias no romance se refere a um ano letivo, além da presença dos colegas da escola, como o Murtala, a Petra, a Romina, os professores cubanos que trabalhavam na escola são importantes no amadurecimento e na tomada de consciência por parte de Ndalú em relação ao contexto político angolano. Enviados como parte da ajuda oferecida por Cuba nas esferas política, educacional etc., os professores, como o camarada Ángel, vão mostrar que a escola deveria ser um instrumento capaz de contribuir para a formação do indivíduo e ser um espaço de resistência em relação ao que era imposto ao cidadão em uma realidade de guerra civil. Afirmarções como *“No quiero que se queden con esa cara... están pálidos de miedo! Miren, la escuela también es un sitio de resistencia...”* (ONDJAKI, 2006, p. 70), apontam para a maneira como os jovens eram direcionados para lidar com a realidade de conflitos internos e com a desilusão frente ao que representou para muitos a vida pós-independência. Sobre essa experiência com os professores cubanos durante a infância o escritor Ondjaki (2014) afirma que *“foi fantástica, perturbadora enternecedora ao mesmo tempo. [...] Era gente muito honesta, muito íntegra, coerente, simples. Qualidades que hoje em dia são cada vez mais raras”*.

É também a presença dos cubanos que justifica o uso tão frequente do vocativo flexionado que está presente no título do romance, *Bom dia camaradas*. O termo “camarada”, tão indistintamente utilizado pelo narrador, indica o alinhamento do governo socialista angolano pós-independência e países que apresentavam esta ideologia, como Cuba e Rússia, contribuindo também para situar temporalmente a história contada.

Embora se situe em um contexto de guerra interna no país, a narrativa de *Bom dia camaradas* não se prende ao panfletário ao discutir as memórias do protagonista sobre o período nem mesmo se atém a revelar as atrocidades e amarguras que marcam momentos como este. O que perpassa a construção da narrativa de Ondjaki é o lirismo do olhar de um menino que, ainda que estivesse passado por uma importante fase de sua vida, registra com alegria e certa dose de ingenuidade os fatos vividos, ainda que não consiga, como no episódio em que leria sua mensagem na rádio, captar a realidade velada em cada situação presenciada.

Ao analisar o lirismo que perpassa o olhar do narrador e conseqüentemente a construção do romance, Motta (2012, p. 35) afirma que, se na primeira parte do romance é possível perceber que o narrador utiliza-se da memória para “reflexões nostálgicas sobre um tempo de indagações, de dúvidas, de curiosidades, de constatações e de incertezas próprias de um jovem em idade escolar, a respeito das relações sociais e políticas luso-angolanas de um tempo anterior ao seu”, é na segunda parte do romance que fica mais evidente que os sentidos e o lirismo ficam mais aguçados, fazendo com que as memórias do garoto venham recheadas de cheiros, cores e sabores que marcaram a época de sua juventude e da história do povo angolano.

Embora a capital do país não tenha sofrido diretamente com os conflitos da guerra civil, o romance de Ondjaki é um importante registro de todos os efeitos colaterais que a população sentiu, como

a falta de alimentos e de água. E, em meio a tudo isso, o livro revela também ao leitor o gradativo amadurecimento de um jovem que, com seu olhar “certeiro” flagra o cotidiano marcado pela insegurança, o cerceamento, os medos, mas mescla a isso a beleza do olhar pueril que aos poucos consegue compreender o real significado de tudo que via e ouvia sobre seu país e os países vizinhos.

Por fim, o romance é concluído com uma nova fase para Ndalú, fase de mudanças, saudades, mas, acima disso, de uma renovação que já parecia ser anunciada pela chuva que caía ao fim da narração de suas memórias. Seria “um novo ciclo”, mas “E se chovesse aqui em Angola toda” (ONDAJKI, 2006, p. 137), pensa o narrador, implicitamente sugerindo uma correlação entre as suas memórias e as do próprio país que, a partir de então, realmente passaria por grandes mudanças.

## Referências

ALÓS, Anselmo Peres. As fronteiras internas da nação: pensando o colonialismo a partir da literatura angolana. *Cadernos do IL*. Porto Alegre (UFRGS), n. 35, dez. 2007. Disponível

em: <[http://sumarios.org/sites/default/files/pdfs/58418\\_6759.PDF](http://sumarios.org/sites/default/files/pdfs/58418_6759.PDF)>. Acesso em: 20 abr. 2014.

MOTTA, Anna Maria Claus. Memórias infantojuvenis, em Bom dia camaradas, de Ondjaki. *Cadernos CESPUC*, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/index>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

ONDJAKI. [Ndalú de Almeida]. *Bom dia camaradas*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

ONDJAKI. [Ndalú de Almeida]. Entrevista a Ramon Mello, do Sarau Eletrônico da Biblioteca Universitária da Fundação Universidade de Rio Grande. Disponível em: <[bu.furb.br/sarauEletronico/index](http://bu.furb.br/sarauEletronico/index)>.



php?option=com\_content&task=view&id=125&Itemid=28>. Acesso em: 14 fev. 2014.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano Ed., 2004.

Recebido em: 3 ago. 2014. Aprovado em: 20 set. 2014.



# NORMAS EDITORIAIS

A Revista África(s), do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação Lato Sen-su em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2318.1990 impresso, informa que recebe artigos e ensaios em fluxo contínuo. A contribuição das/dos colegas pesquisadoras/es será imensamente valiosa, tanto para a consolidação da publicação, quanto para a instituição e fortificação do campo de pesquisas.

Seguem as normas editoriais.

## **Normas editoriais**

Os trabalhos, submetidos à Revista África(s) devem observar as seguintes normas editoriais:

### **1 Área de conhecimento**

Podem ser submetidos, sob a forma de artigos ou ensaios, trabalhos oriundos do campo dos Estudos Africanos e das Representações da África. Trata-se, portanto, de um campo de estudos que enseja abordagens tanto a partir das diversas disciplinas tradicionais, quanto a partir de visadas inter, trans e/ou pós-disciplinares.

Os trabalhos devem ser, preferencialmente, inéditos, redigidos em língua portuguesa, inglesa, francesa ou espanhola, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme normas da ABNT em vigor. É altamente recomendável que o artigo seja submetido a uma revisão técnica (com respeito às normas de apresentação de originais da ABNT) e a uma revisão do vernáculo antes da submissão ao Conselho Editorial.

## 2 Procedimento de envio

Os trabalhos devem ser enviados diretamente a um dos seguintes endereços eletrônicos:

— Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima: ivaldomarciano@gmail.com;

— Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel: r.h.seidel@gmail.com.

## 3 Formatação

Os trabalhos devem apresentar um resumo breve e objetivo em língua vernácula, traduzido para uma língua estrangeira (inglês, francês ou espanhol), ambos seguidos de três a cinco descritores (palavras-chave). Além disso, são exigidas as seguintes informações, a serem colocadas em nota de rodapé após o nome da/do/das/dos autor/es (importante informar nome completo como consta nos registros do Currículo Lattes): filiação científica do autor (departamento — instituição ou faculdade — universidade — sigla — cidade — estado — país), bem como explicitação da instituição de aquisição do maior grau de formação, especificação da área de conhecimento, grupo de pesquisa a que a/o autor/a está vinculado/a e endereço eletrônico; mestrandas/os e/ou doutorandas/os são obrigados a informarem a responsabilidade de orientação.

Os trabalhos devem ser digitados em processador de texto usual, tendo o seguinte formato:

a) fonte tamanho 12 para o corpo do texto; tamanho 10 para citações e notas de rodapé;

b) espaço 1,5 entre linhas e parágrafos; espaço duplo entre partes do texto (subdividir o texto em tópicos: introdução, subtítulos, conclusão ou considerações finais, referências e anexos, se necessário, p. ex., para imagens, gráficos, figuras e/ou tabelas);

c) as páginas devem ser configuradas no formato A4, sem numeração, com 3 cm nas margens superior e esquerda e 2 cm nas margens inferior e direita;

d) utilizar apenas um sistema de referência: ou o sistema completo em nota de rodapé ou o sistema autor-data, atendendo às normas da ABNT em vigor para cada um deles (pede-se atenção especial para que não ocorra sobreposição destes dois ou outros sistemas de referência).

Dúvidas acerca da formatação podem eventualmente ser solucionadas mediante consulta aos editores.

#### **4 Extensão**

O artigo ou o ensaio, configurado no formato acima, deve ter entre 12 e 18 páginas, no máximo; a resenha, 6 páginas.